



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVII

Београд, 2014.

Број 1

Издавач:Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве**Главни и одговорни уредник:**

Презвитер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)

проф. др Богољуб Шијаковић

(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Свilen Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)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

Градмир 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 примеракаТеолошки 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:****Квинџ Сейџимије Флоренс Тершулијан**

Против Праксеја (поглавља 11–13) 3–12

Еваџије Понџијски

Монасима у манастирима и заједницама 13–54

Јован Блајојевић

Мелхиседек у старозаветном предању 33–54

Небојша Тумара

Књига о Јестири – Књига о Естери

– лингвистичке особености и текстуални критицизам

масоретског текста, са преводом на српски језик – 55–82

Бобан Димићријевић

Развој папског примата после Лава Великог

до Константинопољског сабора 879–880. године 83–128

Александар Раковић

Амерички извештаји

о верским слободама у Републици Србији:

контрааргументи из српске перспективе 129–138

Ивица Живковић

Методика православне верске наставе 139–180

ОСВРТИ:**Vasilje Vranić**Review of David Brakke's *The Gnostics* 181–184**Зоран Андрић**

Новомученик Александар Шморел (1917–1943) 185–188

Зоран Андрић

Цар Август 188–191

ПРИКАЗИ 191–209

Исправка година излагања ранијих бројева *Теолошких погледа* ... 210–211

Упутство ауторима 212

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

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

Theological Views, Volume XLVII, Issue 1.
Belgrade, 2014.

Contents

Quintus Septimius Florens Tertullianus Adversus Praxean (Cap. 11–13)	3
Εὐαγγρίου Ποντικῶ Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἡ συνοδίαῖς μοναχοὺς	13
Jovan Blagojević The Melchizedek in the Old Testament Tradition	54
Nebojša Tumara The Book of Esther – The Linguistic Features and Textual Criticism of the Masoretic Text, with the Modern Serbian Translation –	82
Boban Dimitrijević The Development of the Papal Primacy after Leo the Great until Council of Constantinople in 879–880	128
Aleksandar Raković U. S. Religious Freedom Reports on Serbia: Counter-arguments from a Serbian Perspective	138
Ivica Živković Instructional Methodology of the Orthodox Religious Education	180
Reviews	181–209
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	210–211
Notice to Authors	212

ПРОТИВ ПРАКСЕЈА*

ADVERSUS PRAXEAN

(ПОГЛАВЉА 11–13)

Quintus Septimius Florens
Tertullianus

Квинт Септимије Флоренс
Тертулијан

Cap. 11. Probare autem tam aperte debebis ex scripturis, quam nos probamus illum sibi filium fecisse sermonem suum. si enim filium nominat, filius autem non alius erit quam qui ex ipso prodiit, sermo autem prodiit ex ipso, hic erit filius, non ipse de quo prodiit: non enim ipse prodiit ex semetipso. porro qui eundem patrem dicis et filium, eundem et protulisse ex semetipso facis et prodisse quod deus est. si potuit fecisse, non tamen fecit. aut

Гл. 11. Ти си такође дужан да докажеш по Писму, али са оном сигурношћу, са којом ми доказујемо, да је Бог начинио Себи Сина и своје Слово. Ако га је Он назвао Сином, онда Син није нико други, него онај који је од Њега самог произашао, а Слово је, дакле, произашло од Њега, оно је Син, а не Онај исти од кога произлази, јер Бог не произлази Сам из Себе. Даље, поистовећујући Оца и Сина, ти чиниш тако да је један исти Бог пронео себе самога и произашао из самога себе. Међутим, ако

* Изворник: *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean liber*, the text edited, with an introduction, translation, and commentary by Ernest Evans, London : SPCK, 1948. Наставак из друге свеске за 2013. годину (превод поглавља 1–3 објављен је у *Теолошким појединацима* XLV, бр. 2 (2012), стр. 215–222, превод поглавља 4–5 у *Теолошким појединацима* XLV, бр. 3 (2012), стр. 431–434, превод поглавља 6–7 у *Теолошким појединацима* XLVI, бр. 1 (2013), стр. 3–6), а превод поглавља 8–10 у *Теолошким појединацима* XLVI, бр. 2 (2013), стр. 323–330).

exhibe probationem quam ex-
postulo meae similem, id est
sic scripturas eundem filium et
patrem ostendere quemadmo-
dum apud nos distincte pater
et filius demonstrantur: dis-
tincte inquam, non divise. si-
cut ego profero dictum a deo,
Eructavit cor meum sermo-
nem optimum, haec tu contra
opponas alicubi dixisse deum,
Eructavit me cor meum sermo-
nem optimum, ut ipse sit qui et
eructavit et quod eructavit, et
ipse qui protulerit et qui pro-
latus sit, si ipse est et sermo et
deus. ecce ego propono patrem
filio dixisse, Filius meus es tu,
ego hodie generavi te: si velis
ut credam ipsum esse patrem
et filium, ostende sic pronun-
tatum alibi, Dominus dixit ad
se, Filius meus sum ego, ego
hodie generavi me; proinde et,
Ante luciferum generavi me;
et, Dominus condidi me initi-
um viarum in opera mea, ante
omnes autem colles generavi
me; et si qua alia in hunc mo-
dum sunt. quem autem vereba-
tur deus dominus universitatis
ita pronuntiare, si ita res erat?
an verebatur ne non credere-
tur si simpliciter se et patrem
et filium pronuntiasset? unum
tamen veritus est, mentiri ve-
ritatis auctorem semetipsum et
suam veritatem. et ideo vera-
cem deum credens, scio illum
non aliter quam disposuit pron-
untiasse nec aliter disposuis-

је то и могао да учини, Бог то није
урадио! Или, дакле, простри дока-
зе, сличне мојим поставкама, одно-
сно онако како би на темељу самог
Писма било показано да су Отац и
Син исти, управо онако како смо
ми показали да су Отац и Син раз-
личити, понављам опет различити,
али не и раздвојени. И као што ја
доносим оно што је Богом речено:
„Изађе из срца мога реч блага“ (Пс.
44, 2), тако и ти наведи било које
место где је Бог рекао другачије, на
пример: Излило је срце моје Мене,
Реч благу, тако да буде један исти
онај из кога излази и онај који је
изашао, онај који производи да бу-
де исти са оним који је произнесен,
ако су управо исти поистовећени
Бог и Слово. Ево, навешћу оно што
је Отац рекао Сину: „Син мој јеси
Ти, ја те данас родих“ (Пс. 2, 7). Ако
ти желиш да ја поверујем да су исти
Отац и Син, покажи ми да је било
где другде речено: „Господ рече
Себи, Ја сам свој Син, ја родих Се-
бе данас“, као што би исто тако на
другом месту требало да буде: „Пре
данице родио сам Себе“ и: „Ја Го-
спод учинио сам себе почетком пу-
тева својих за дела своја, пре свих
брегова родио сам Себе“, или било
шта друго у овом погледу.

Зар треба и кога то да се пла-
ши Господ Бог васељене, да тако
кажемо, ако није тако у самој ства-
ри? Стварно треба да се плаши да
му не верују, али само ако би себе
прогласио Оцем и Сином. Међутим,
он има страх само од једне ствари
– да слаже, јер је Он Творац Исти-

se quam pronuntiavit. tu porro eum mendacem efficias et fallacem, et deceptorem fidei huius, si cum ipse esset sibi filius alii dabat filii personam, quando scripturae omnes et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendant a quibus et praescriptio nostra deducitur, non posse unum atque eundem videri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur, quia neque perversitas neque fallacia deo congruat, ut cum ipse esset ad quem loquebatur, ad alium potius et non ad semetipsum loquatur. accipe igitur et alias voces patris de filio per Esaïam: Ecce filius meus quem elegi, dilectus meus in quem bene sensi; ponam spiritum meum super ipsum et iudicium nationibus annuntiabit. accipe et ad ipsum: Magnum tibi est ut voceris filius meus ad statuendas tribus Iacob et ad convertendam dispersionem Israelis; posui te in lucem nationum, ut sis salus in extremum terrae. accipe nunc et filii voces de patre: Spiritus domini super me, quapropter unxit me ad evangelizandum hominibus. item in psalmo ad patrem de eodem: Ne dereliqueris me, donec annuntiem brachium tuum natiuitati universae venturae. item in alio: Domine quid multiplicati sunt qui comprimunt me? sed et omnes paene psalmi qui Christi personam susti-

не и сама Истина. И зато верујући у истинитог Бога, ја знам да је он објавио не другачије од онога како је поставио, а поставио је не супротно ономе како је објавио. А ти сматраш њега Обмањивачем, Лашцем и Уништитељем поверења у Себе самога, јер би, по теби, Он сам себи био Син, навлачећи на себе синовску маску. Како то, када цело Писмо указује на разликовање Тројице? На основу чега ми извлачимо наше доказе и правимо закључак да не могу да буду један исти Онај који говори и Онај о коме се говори и Онај коме се обраћа. Јер ни обмана ни лаж не приличе Богу, а било би само у том случају, ако би Он будући Тај који се обраћа, почео да се обраћа не не-коме другоме, него самоме себи!

Обрати пажњу и на друге Оче-ве речи о Сину, изговорене преко пророка Исаије: „Ово је Син мој кога сам ја изабрао, љубљени мој који је по мојој вољи, положићу Дух мој на њега и објавиће народима суд“ (Ис. 42, 1). Прихвати и следеће: „За тебе биће величанство да се назовеш мојим Сином да се подигне племе Јаковљево и да се сабере расејани Израил и начинићу те светилом народа да би Ти био спасење до крајева земље“ (Ис. 49, 6). Узми сада и Синовљеве речи о Оцу: „Дух је Господа на мени јер ме посла да јављам добре гласе људима“ (Ис. 61, 1). Тако и у псалму има за Оца следеће: „Не остављај ме док не објавим мишицу твоју целом роду који долази“. (Пс. 71, 18). Исто тако и у другом псалму:

nent filium ad patrem, id est Christum ad deum, verba facientem repraesentant. animadverte etiam spiritum loquentem ex tertia persona de patre et filio: Dixit dominus domino meo, Sede ad dexteram meam donec ponam inimicos tuos scabellum pedoni tuorum. item per Esaiam: Haec dicit dominus domino meo Christo. item per eundem ad patrem de filio: Domine, quis credidit auditui nostro et brachium domini cui revelatum est? annuntiavimus de illo sicut puerulus, sicut radix in terra sitiendi, et non erat forma eius nec gloria. haec pauca de multis: nec enim affectamus universas scripturas evolvere, cum et in singulis capitulis plenam maiestatem et auctoritatem contestantes maiorem congressum in retractatibus habeamus. his itaque paucis tamen manifeste distinctio trinitatis exponitur: est enim ipse qui pronuntiat spiritus, et pater ad quem pronuntiat, et filius de quo pronuntiat. sic et cetera, quae nunc a patre de filio vel ad filium, nunc a filio de patre vel ad patrem, nunc a spiritu pronuntiantur, unamquamque personam in sua proprietate constituunt.

Cap. 12. Si te adhuc numerus scandalizat trinitatis quasi non connexae in unitate

„Господе што су се умножили који ме притискају“ (Пс. 3, 2). И готово сви псалми који пророкују о Христовој личности представљају Сина који говори са Оцем, то јест Христа (Помазаника) са Богом (Оцем). Обрати пажњу и на то како Дух као треће Лице говори о Оцу и Сину: „Рече Господ Господу моме седи мени с десне стране, док не положим непријатеље твоје у подножје ногу твојих“ (Пс. 109, 1). Тако и код Исаије: „Овако говори Господ Господу моме Христу (Помазанику)“ (Ис. 45, 1). Тако се говори о Оцу и Сину: „Господе, ко поверова нашој проповеди и мишица Господња коме беше откривена? Благовестимо о Њему као о изданку, јер као корен из жедне земље беше без обличја и без славе“ (Ис. 53, 1–2). Ово је тек малко од многих и многих места. Али, немамо намеру да одвијамо цело Свето Писмо, када са оваквим појединим скупљеним главама задржавамо и посведочавамо пуноћу величине и пуноважности. Слично смо наводили и раније. Из ово мало сведочанстава јасно се види различитост личности Свете Тројице.

Један је Дух који говори, Онај коме се обраћа је Отац, а Син онај о коме се говори. Тако и све остало што је Отац рекао о Сину или казао Сину, односно Син о Оцу или Оцу, или, пак, Свети Дух, показује свако Лице у својој особености.

Гл. 12. Али, ако те саблажњава број Тројице, ако нису повезани у простом Јединству, питам те

simplici, interrogo quomodo unicus et singularis pluraliter loquitur, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, cum debuerit dixisse, Faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam, utpote unicus et singularis. sed et in sequentibus, Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis, fallit aut ludit, ut cum unus et solus et singularis esset numerose loqueretur. aut numquid angelis loquebatur, ut Iudaei interpretantur, quia nec ipsi filium agnoscunt? an quia ipse erat pater filius spiritus, ideo pluralem se praestans pluraliter sibi loquebatur? immo quia iam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit Faciamus et Nostrani et Nobis. cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? filio quidem qui erat induturus hominem, spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur. denique sequens scriptura distinguit inter personas: <Et fecit> deus hominem, ad imaginem dei fecit illum. cur non suam, si unus qui faciebat et non erat ad cuius faciebat? erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus cer-

следеће: на који начин Један и Јединствени говори о себи у множини: „Створићемо човека по образу и подобију нашем“ (Пост. 1, 26), а као Један и Јединствени требало је да каже: „Створићу човека по образу и подобију своме“. А да ли он лаже или се изиграва, када у следећим стиховима опет говори у множини: „И гле, Адам је постао као један од нас“ (Пост. 3, 22). Како то да када је Једини, Сам и Јединствен, а да говори у множини? Или се Он, можда, обраћа неким анђелима као што то тумаче Јудеји који не признају Сина? Или: пошто сâм беше Отац, Син и Дух – дакле многи, говорећи на тај начин о себи управо у множини.

И када се Њему придода Друго Лице – Син, Његово Слово, и још Треће – Дух у Слову, Он зато и говори у множини: „створићемо... по нашем и ... нас“. Са ким је, према томе, Он то створио човека и коме га је учинио подобним? Подобним Сину, наравно, јер је требало да се Он обуче у човека, и подобним Духу, управо, који треба да освети човека. Са њима је као са служитељима и сведоцима беседио у Тројичном јединству. Даље, по Писму, разликују се божанске Личности: „И створи Бог човека... по образу Божијем створи га“ (Пост. 1, 27). Зашто није речено „по своме“, ако је само један једини који је стварао? Међутим, био је неко према чијем образу је творено, разумљиво према образу Сина који треба да постане прави и истинити човек, створивши Свој образ, назвавши га човеком, који је

tior et verior imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo. sed et in antecedentibus operibus mundi quomodo scriptum est? primum quidem, nondum filio apparente Et dixit deus Fiat lux, et facta est. ipse statim sermo lux vera quae illuminat hominem venientem in hunc mundum, et per illum mundialis quoque lux. exinde autem in sermone, Christo adsistente et administrante, deus voluit fieri et deus fecit: Et dixit deus Fiat firmamentum, et fecit deus firmamentum; Et dixit deus Fiant luminaria, et fecit deus luminare maius et minus. sed et cetera utique idem fecit qui et priora, id est sermo dei per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. qui si ipse deus est secundum Ioannem – Deus erat sermo – habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem. alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem. ceterum <etsi> ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit. nam nec iuberet, si ipse faceret dum iuberet fieri. per eum tamen iubebat, haud sibi iussurus si unus esset, aut

тада направљен од праха, као истинити образ и подобје човештва. Али да видимо шта је напред речено о стварању света. У почетку, када се још није јавио Син, Бог је рекао „нека буде светлост и би светлост (Пост. 1, 3), односно само Слово „истинита светлост, која просвећује сваког човека који долази у свет“ (Јн. 1, 9) и кроз Њега је дошла светлост у свет. Наиме, у Слову – Христу који је присутан испуњава се Очева заповест: „И рече Бог нека буде свод“ (Пост. 1, 6) и „направи Бог свод“ (Пост. 1, 7) и „рече Бог нека буду светила“ (Пост. 1, 14) и „направи Бог светило велико и светило мало“ (Пост. 1, 16). Али то и све остало, створио је управо Онај, који је био пре свега, то јест Слово Божије, кроз Кога „је све постало, и без кога ништа није постало што је постало“ (Јн. 1, 3). Ако је, дакле, Слово Бог, а према апостолу Јовану „Слово је било Бог“ (Јн. 1, 1) тада ти имаш Двојицу, Једнога који вели: нека буде и Другога који то извршава. И већ сам ти показао на који начин треба да појмиш да је други различит према именовању лица, а не према суштини, према разликовању, а не према подели. И тако уопште било где да ја држим до Једне Суштине у узајамно повезаној Тројици. Сматрам да је неопходно из самог појма назвати Једним који наређује, а Другим који извршава. Јер Отац не би наређивао, ако би то сам обављао, а говорио је: Нека буде! Међутим, Отац је заповедао кроз Сина, а уколико би он био Једини, тада би или сам себи наређивао или стварао без

sine iussu factururus; quia non expectasset ut sibi iuberet.

Cap. 13. Ergo, inquis, si deus dixit et deus fecit, si alius deus dixit et alius fecit, duo dii praedicantur. si tam durus es, puta interim. et ut adhuc amplius hoc putes, accipe et in psalmo duos deos dictos: *Thronus tuus, deus, in aevum, <virga directionis> virga regni tui; dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te deus, deus tuus. si ad deum loquitur, et unctum deum a deo, affirmat et hic duos deos pro virga regni tui. inde et Esaïas ad personam Christi, Et Seboin, inquit, viri elati, ad te transibunt et post te sequentur vincti manibus et te adorabunt, quia in te deus est; tu enim es deus noster et nesciebamus, deus Israelis. et hic enim dicendo Deus in te, et Tu deus, duos proponit, qui erat in Christo et Christum ipsum. plus est quod in evangelio totidem invenies: In principio erat sermo et sermo erat apud deum et deus erat sermo: unus qui erat, et alius penes quem erat. sed et nomen domini in duobus lego: Dixit dominus domino meo, Sede ad dexteram meam. et Esaïas haec dicit Domine, quis credidit auditui nostro, et brachium domini cui revelatum est? brachium enim tuum*

наређења, али мислим да није потребно да сам себи наређује.

Гл. 13. Питаћеш: „Дакле, ако је Бог рекао и Бог учинио, ако је један Бог рекао, а други Бог учинио, то се онда проповедају два Бога“. Али, ако си ти толико недотаван и бенаст, размисли сâм у међувремену и да би ти било више јасно, обрати пажњу на то да су у псалму споменута два Бога: „Престол је твој, Боже, до века, жезал правде је жезал Царства Твога, заволео си правду и омрзао неправду, зато те је помазао Боже, Бог Твој!“ (Пс. 44, 7–8). На тај начин, ако се псалам обраћа Богу, то јест, Богу помазаном од Бога и на овом месту се потврђује да је реч о два Бога, због речи „жезал Царства твога“. Отуда се и Исаија обраћа личности Христовој: „И Савејци људи стасити доћи ће Теби и следиће Те свезаних руку, и поклониће се пред Тобом, јер је у Теби Бог, Ти си Бог наш, а за другога не знађасмо, Ти си Бог Израиљев“ (Ис. 45, 14–15). И овде се казује о Двојици: „Бог у Теби“ и „Ти у Богу“, то јест о Ономе који је био у Помазанику и о самоме Помазанику. Осим тога и у Јеванђељу се може наићи на следеће: „У почетку беше Слово и Слово беше у Бога и Бог беше Слово (Јн. 1, 1). Један који беше и Други код кога је био, а име Божије се односи на Двојицу: „Рече Господ, Господу моме, седи мени с десне стране“ (Пс. 109, 1). И Исаија каже овако: „Господе, ко поверова чувењу нашему и мишица Господ-

non <domini> dixisset, si non dominum patrem et dominum filium intellegi vellet. etiam adhuc antiquior Genesis: Et pluit dominus super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem de caelo a domino. haec aut nega scripta, aut quis es ut non putes accipienda quemadmodum scripta sunt, maxime quae non in allegoriis et parabolis sed in definitionibus certis et simplicibus habent sensum? quodsi ex illis es qui tunc dominum non sustinebant dei se filium ostendentem ne eum dominum crederent, recordare tu cum illis scriptum esse, Ego dixi, Vos dii estis et filii altissimi; et, Stetit deus in ecclesia deorum: ut si homines per fidem filios dei factos deos scriptura pronuntiare non timuit, scias illam multo magis vero et unico dei filio <dei> et domini nomen iure contulisse. ergo, inquis, provocabo te ut hodie quoque ex auctoritate istarum scripturarum constanter duos deos et duos dominos praedices. absit. nos enim, qui et tempora et causas, scripturarum per dei gratiam inspiciamus, maxime paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium, et iam tres cum spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae quae facit numerum, ne, ut vestra perversitas infert, pater ipse credatur natus et passus,

ња коме се откри?“ (Ис. 53, 1). Јер, он би рекао „мишица Твоја“, а не „мишица Господња“, да није желео да се ту разумеју Господ Отац и Господ Син“. Од тога је још старије Постање: „И пустио је Господ са небеса изнад Содоме и Гоморе сумпор и огањ од Господа“ (Пост. 19, 24). Е, тако ти, или одричи написано, а ко си ти што сматраш да смисао написаног треба тражити у алегорјама и параболама, а не у јасним и једноставним изразима? А ако си ти од оних који ономад нису подржали Господа који је говорио да је Син Божији и нису поверовали да је он Господ, утуди у главу да је за такве било написано: „Ја рекох: Ви сте богови и синови Вишњег“ и: „Стаде Бог на скупштини богова“ (Пс. 82, 6.1). Управо тако, ако се Свето Писмо не прибојава да назове боговима људе који су по вери својој постали синови Божији, знај да се са још већим правом име Господ односи на јединог и истинитог Сина Божијег. Казаћеш, са друге стране, да те изазивам сада на основу ауторитета Светог Писма на проповедање два Бога и два Господа! Далеко било! Ево и ми, више ученици Утешитеља него људи, који благодаћу Божијом, разматрамо времена и узроке догађаја из Светог Писма, разликујемо двојицу – Оца и Сина, и чак Тројицу – заједно са Светим Духом, следећи разлоге домостроја (икономије) која и чини број. Не као што ваша поганост убацује, да треба веровати како је сам Отац рођен и стра-

quod non licet credi quoniam non ita traditum est. duos tamen deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus: non quasi non et pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque, sed quoniam retro et duo dii et duo domini praedicabantur, ut, ubi venisset Christus, et deus agnosceretur et dominus vocaretur quia filius dei et domini. si enim una persona et dei et domini in scripturis inveniretur, merito Christus non esset admissus ad nomen dei et domini – nemo enim alius praeter unus deus et unus dominus praedicabatur – et futurum erat ut ipse pater descendisse videretur quia unus deus et unus dominus legebatur, et tota oeconomia eius obumbraretur quae in materiam fidei prospecta atque dispensata est. at ubi venit Christus et cognitus est a nobis quod ipse <sit> qui numerum retro fecerat factus secundus a patre et cum spiritu tertius, etiam pater per ipsum plenius manifestatus, redactum est iam nomen dei et domini in unionem: ut, quia nationes a multitudine idolorum transirent ad unicum deum, et differentia constitueretur inter cultores unius et plurimae divinitatis. nam et lacere in mundo Christianos oportebat ut filios lucis, lumen mundi unum et deum et domi-

дао, то није вера права, јер није тако предато! Међутим, никада се од наших уста није могло чути да постоје два Бога и два Господа. Али, не зато да не може бити тако да је и Отац Бог и Син Бог и Дух Свети Бог, и сваки од њих Бог, већ због тога што су се и раније проповедала два Бога и два Господа, да би, када је дошао Христос, он био признат за Бога и назван Господом, јер је Он Син Бога и Господа. Ако би се у Светом Писму могла наћи једна Личност Бога и Господа, то онда с правом Христа не би требало називати именом Бога и Господа, јер се у Светом Писму не проповеда ни о коме другом него о једном Богу и једном Господу! И онда би било неопходно следовати за тим да је сам Отац сишао на земљу јер иде реч само о једном Богу и једном Господу, али се на такав начин баца сенка на цео Његов домострој (икономију), који је одраније био промишљен и одређен да постане предметом и садржином наше вере. А када је дошао Христос и познат од нас као управо Онај који је довео до настанка броја, поставши Други после Оца, а заједно са Светим Духом Трећи, пошто се преко њега Отац сам открио потпуније, и уредивши име Бога и Господа у јединство, да би се незнабошци од мноштва идола привели до вере у јединога Бога и тако успоставила разлика између поштовалаца Јединога Бога и мноштва божанстава. Јер хришћани као синови светлости треба да светле у свету, пошту-

num colentes et nominantes. ceterum si ex conscientia qua scimus dei nomen et domini et patri et filio et spiritui convenire deos et dominos nominaremus, extinxissemus faces nostras etiam ad martyria timidiores, quibus evadendi quaque pateret occasio iurantibus statim per deos et dominos, ut quidam haeretici quorum dei plures. itaque deos omnino non dicam nec dominos, sed apostolum sequar ut si pariter nominandi fuerint pater et filius deum patrem appellem et Iesum Christum dominum nominem. solum autem Christum potero deum dicere, sicut idem apostolus: Ex quibus Christus, qui est, inquit, deus super omnia, benedictus in aevum omne. nam et radium solis seorsum solem vocabo: solem autem nominans cuius est radius, non statim et radium solem appellabo. nam etsi soles duos faciam, tamen et solem et radium eius tam duas res et duas species unius et indivisae substantiae numerabo quam deum et sermonem eius, quam patrem et filium.

јући и именујући Светлошћу света Јединога Бога и Господа.

Међутим, ако би према савести, по којој знамо да име Бог и Господ приличи и Оцу и Сину и Светоме Духу, почели да их називамо Боговима и Господарима, требало би да угасимо наше бакље и да обуздамо нашу ревност за мучеништво, јер би нам се указала прилика да га избегнемо, јер би се заклели Боговима и Господарима, попут неких јеретика који верују у много богова. Дабоме да ја не користим изразе Богови и Господари, него следујем за апостолом, ако Оца и Сина треба равномерно називати то бих Оца назвао Богом, а Исуса Христа бих назвао Господом (Рим. 1, 7). Али ја Богом могу назвати и Христа као што тај апостол каже: „Од којих је Христос, који је“, каже, „Бог изнад свих, благословен у векове“. (Рим. 9, 5).

Наиме, назваћу сунцем и његов одвојени зрак, сунцем се назива оно чији је зрак, али не носи зрак од почетка име сунца, јер бих тада направио два сунца. Али ја сматрам и сунце и зрак да су две одвојене ствари и два вида једне неразделиве суштине, управо као Бога и Његово Слово, Оца и Сина.

*Са латинској превео
Радован Пилиповић*

Примљено: 1. 4. 2014.
Одобрено: 25. 4. 2014.

ΜΟΝΑΣΙΜΑ У ΜΑΝΑΣΤΙΡΙΜΑ И ЗАЈЕДНИЦАМА*

Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἡ συνοδίαις μοναχούς

Εὐαγρίου Ποντικοῦ

Евагрија Понтијског

1. Κληρονόμοι θεοῦ ἀκούσατε
λόγων θεοῦ,
συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ δέξασθε
ῥήσεις Χριστοῦ,
ἵνα δῶτε αὐτὰς καρδίαις τέκνων
ύμῶν,
λόγους δὲ σοφῶν διδάξητε αὐτούς.

2. Πατὴρ ἀγαθὸς παιδεύει υἱοὺς
αὐτοῦ,
πατὴρ δὲ πονηρὸς ἀπολέσει αὐτούς.

1. Наследници Божији, чујте реч
и Божије;
санаследници Христови,¹ при-
мите изреке Христове
да бисте их предали срцима де-
це ваше
и научили их речима мудраца.

2. Дobar отац васпитава своје
синове,²
а зао отац ће их упропастити.

* Превод према критичком издању Н. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Ponticos*, Texte und Untersuchungen 39,4; Leipzig 1913, 153–165. Будући да је Евагријев текст дат у афористичком, полиморфном и полисемичном маниру и смислу, с потенцијалом за многоструко и вишезначно читање, тумачење и превођење, тако је и овај превод настао тек као једна скица, као један од многих могућих превода. Уздржао сам се од сваког коментарисања (осим могућих алузија на светописамски текст), дајући самом тексту да говори својим гласом, па чак и тамо где је апоричан, пуштајући читаоца да ужива у раду херменеутике – *най. прев.*

¹ Рим. 8, 16–17.

² Прич. 1, 24.

3. Πίστις ἀρχὴ ἀγάπης,
τέλος δὲ ἀγάπης γνῶσις θεοῦ.

3. Вера је почетак љубави,
а крај љубави познање Бога.

4. Φόβος κυρίου διατηρήσει ψυχὴν,
ἐγκράτεια δὲ ἀγαθὴ ἐνισχύσει αὐτήν.

4. Страх Господњи чува душу,³
добро уздржање ће је оснажити.

5. Ὑπομονὴ ἀνδρὸς τίκτει ἐλπίδα,
ἐλπίς δὲ ἀγαθὴ δοξάσει αὐτόν.

5. Трпељив човек рађа наду,
а добра нада ће га прославити.

6. Ὁ δουλαγωγῶν σάρκα αὐτοῦ
ἀπαθὴς ἔσται,
ὁ δὲ ἐκτρέφων αὐτὰς ὀδυνηθήσεται
ἐπ' αὐταῖς.

6. Ко покори тело своје, биће бе-
страстан,
а ко га сити, напатиће се од
њега.

7. Πνεῦμα πορνείας ἐν σώμασιν
ἀκρατῶν,
πνεῦμα δὲ σωφροσύνης ἐν ψυχαῖς
ἐγκρατῶν.

7. Дух блуда је у телима неуз-
држљивих,
а дух целомудрености у душама
узддржљивих.

8. Ἀναχώρησις ἐν ἀγάπῃ καθαίρει
καρδίαν,
ἀναχώρησις δὲ μετὰ μίσους
ἐκταράσσει αὐτήν.

8. Анахореза у љубави чисти
срце,
а анахореза с мржњом га узне-
мирава.

9. Κρείσσων χιλιοστὸς ἐν
ἀγάπῃ
ἢ μόνος μετὰ μίσους ἐν ἀδύτοις
σπηλαίοις.

9. Боље бити с хиљаду /људи/ у
љубави,
неголи сам с мржњом у непри-
ступачним пећинама.

10. Ὁ ἐναποδεσμεύων μνησικακίαν
ἐν ψυχῇ αὐτοῦ
ὁμοίός ἐστι τῷ κρύπτοντι πῦρ ἐν
ἀχύροις.

10. Ко чува злопамћење у души
својој,
сличан је ономе који крије ватру
у сену.

11. Μὴ δῶς βρώματα πολλὰ τῷ
σώματί σου,
καὶ οὐ μὴ ἴδῃς καθ' ὕπνου
φαντασίας κακάς.

11. Немој давати много хране
своме телу,
па нећеш у сну видети зла ма-
штања.

³ Прич. 1, 7; 9, 10.

ὄν τρόπον γὰρ φλόξ καταναλίσκει
δρυμόν,
οὕτω φαντασίας αἰσχροῦς σβέννυσι
πεῖνα.

Јер као што пламен сагорева
шуму,
тако глад уништава срамна
маштања.

12. Ἀνὴρ θυμώδης πτο-
ηθήσεται,
ὁ δὲ πραῦς ἄφοβος ἔσται.

12. Раздражљив човек биће
престрашен,
а кротак ће бити без страха.

13. Ἄνεμος σφοδρὸς ἀποδιώκει νέφη,
μνησικακία δὲ τὸν νοῦν ἀπὸ
γνώσεως.

13. Снажан ветар растерује облаке,
а злопамћење /изгони/ познање
из ума.

14. Ὁ προσευχόμενος ὑπὲρ ἐχθρῶν
ἀμνησικάκος ἔσται,
φειδόμενος δὲ γλώσσης οὐ λυπήσει
τὸν πλησίον αὐτοῦ.

14. Ко се моли за своје неприја-
теље, биће незлопамтив,⁴
а ко чува језик, неће растужити
ближњег свог.

15. Ἐὰν παροξύνῃ σε ὁ ἀδελφός σου,
εἰσάγαγε αὐτὸν εἰς τὸν οἶκόν σου,
καὶ πρὸς αὐτὸν μὴ ὀκνήσῃς εἰσελθεῖν,
ἀλλὰ φάγε τὸν ψωμόν σου μετ'
αὐτοῦ.
τοῦτο γὰρ ποιῶν ῥύσῃ σὴν ψυχὴν
καὶ οὐκ ἔσται σοι πρόσκομμα ἐν
καιρῷ προσευχῆς.

15. Ако те брат твој раздражује,
уведи га у свој дом
и не оклевај да одеш у његов,
већ обедуј с њим.
Радећи тако, избавићеш душу
своју
и нећеш имати препрека у тре-
нутку молитве.⁵

16. Ὡσπερ ἡ ἀγάπη χαίρει
πενίᾳ,
οὕτω τὸ μῖσος τέρεται πλούτῳ.

16. Као што се љубав радује у
сиромаштву,
тако и мржња ужива у изобиљу.

17. Οὐκ ἐπιτεύξεται πλούσιος
γνώσεως
καὶ κάμηλος οὐκ εἰσελεύσεται εἰς
ὀπὴν ῥαφίδος,
ἀλλ' οὐδὲν τούτων ἀδυνατήσει
παρὰ κυρίῳ.

17. Богаташ неће задобити по-
знање
и камила неће проћи кроз игле-
не уши,⁶
но све ово није немогуће с Го-
сподом.

⁴ Мт. 5, 44.; Лк. 6, 28.

⁵ Мт. 5, 23–24.

⁶ Мт. 19, 24.

- | | |
|---|--|
| <p>18. Ὁ φιλῶν ἀργύριον οὐκ ὄψεται
γνῶσιν,
καὶ ὁ συνάγων αὐτὸ
σκοτισθήσεται.</p> <p>19. Ἐν σκηναῖς ταπεινῶν
αὐλισθήσεται κύριος,
ἐν οἴκοις δὲ ὑπερηφάνων πληθυ-
νθήσονται ἀραί.</p> <p>20. Ἀτιμάζει θεὸν ὁ παραβαίνων
νόμον αὐτοῦ,
ὁ δὲ φυλάσσων αὐτὸν δοξάζει τὸν
ποιήσαντα αὐτόν.</p> <p>21. Ἐὰν ζηλώσης Χριστόν, γενήση
μακαριστός,
τὸν δὲ θάνατον αὐτοῦ ἀποθανεῖται
ἡ ψυχὴ σου,
καὶ οὐ μὴ ἐπισπάσῃται ἀπὸ σαρκὸς
αὐτῆς κακίαν,
ἀλλ' ἔσται ἡ ἔξοδος σου ὡς ἔξοδος
ἀστέρος,
καὶ ἡ ἀνάστασίς σου ὥσπερ ὁ ἥλιος
ἐκλάμψει.</p> <p>22. Οὐαὶ ἀνόμῳ ἐν ἡμέρᾳ
θανάτου,
καὶ ἄδικος ὀλεῖται ἐν καιρῷ
πονῆρῳ.
ὃν τρόπον γὰρ ἀφίπταται κόραξ
ἐκ τῆς αὐτοῦ νοσσιᾶς,
οὕτως ἀκάθαρος ψυχὴ ἐκ τοῦ
ιδίου σώματος.</p> <p>23. Ψυχὰς δικαίων ὁδηγοῦσιν ἄγγελοι,
ψυχὰς δὲ πονηρῶν παραλήφονται
δαίμονες.</p> | <p>18. Љубитељ новца неће видети
познања
и ко га сакупља, биће
помрачен.</p> <p>19. У шаторима смирених насе-
лиће се Господ,
а у насељима гордых умножиће
се проклетство.</p> <p>20. Бешчасти Бога онај који пре-
ступа закон Његов,
а који га чува, прославља свог
Творца.</p> <p>21. Будеш ли подражавао Хри-
ста, бићеш блажен,
душа ће твоја умрети Његовом
смрћу⁷
и неће изазвати зла у својој
плоти,
па ће умирање твоје бити попут
изласка звезде,
а васкрсење твоје ће засијати
попут сунца.</p> <p>22. Тешко безаконику у дан смр-
ти /његове/,
неправедник ће ишчезнути у
злом часу.
Јер као што гавран напушта сво-
је гнездо,
тако ће нечиста душа /напусти-
ти/ сопствено тело.</p> <p>23. Душама праведника руково-
де ангели,⁸
а душе злих ће заробити демони.⁹</p> |
|---|--|

⁷ 2 Кор. 4, 10–11; 2 Тим. 2, 11.

⁸ Мт. 24, 31.

⁹ Мт. 25, 41.

- | | |
|---|---|
| 24. Οὐ ἂν εἰσέλθῃ κακία, ἐκεῖ καὶ ἀγνωσία,
καρδίαι δὲ ὁσίων πληρωθήσονται γνώσεως. | 24. Где год улази зло, тамо је и непознање,
но срца светих биће испуњена познањем. |
| 25. Ἀνελεήμων μοναχὸς ἐνδεὴς ἔσται,
διατρέφων δὲ πτωχοὺς κληρονομήσει θησαυροὺς. | 25. Монах који не даје милости-
њу, биће /сам/ у потреби,
а који храни сиромашне, насле-
диће богатства. ¹⁰ |
| 26. Κρεῖσσων πενία μετὰ γνώσεως
ἢ πλοῦτος μετὰ ἀγνωσίας. | 26. Боље сиромаштво с познањем,
него богатство с непознањем. |
| 27. Κόσμος κεφαλῆς στέφανος,
κόσμος δὲ καρδίας γνῶσις θεοῦ. | 27. Украс за главу је круна,
а украс за срце познање Бога. |
| 28. Κτῆσαι γνῶσιν καὶ μὴ ἀργύριον
καὶ σοφίαν ὑπὲρ πλοῦτον πολύν. | 28. Стичи познање, а не новац, ¹¹
као и мудрост изнад мноштва
богатства. |
| 29. Δίκαιοι κληρονομήσουσι
κύριον,
ὅσοι δὲ τραφήσονται ὑπ'
αὐτοῦ. | 29. Праведници ће наследити
Господа ¹²
и свети ће бити нахрањени од
Њега. |
| 30. Ὁ ἐλεῶν πένητας διαφθείρει
θυμόν,
καὶ ὁ διατρέφων αὐτοὺς πλ-
ησθήσεται ἀγαθῶν. | 30. Ко је милостив према сиромаш-
нима, уништава раздражљивост,
а ко их храни, биће испуњен /
многим/ добрима. |
| 31. Ἐν καρδίᾳ πραεῖα ἀναπαύσεται
σοφία,
θρόνος δὲ ἀπαθείας ψυχὴ πρακτική. | 31. У кротком срцу починуће
мудрост,
а трон бестрашћа је делатна душа. |
| 32. Τέκτονες πονηρῶν λήφονται
μισθὸν κακόν, | 32. Градитељ злих /ствари/ при-
миће злу плату, |

¹⁰ Мт. 19, 21.

¹¹ Прич. 8, 10.

¹² Мт. 25, 34.

- | | |
|--|--|
| <p>τέκτοσι δὲ ἀγαθῶν δοθήσεται
μισθὸς ἀγαθός.</p> | <p>а градитељ добрих /ствари/ до-
биће добру плату.¹³</p> |
| <p>33. Ὁ τιθεὶς παγίδα συλληφθήσεται
ἐν αὐτῇ
καὶ ὁ κρύπτων αὐτὴν ἀλώσεται ὑπ'
αὐτῆς.</p> | <p>33. Ко /другоме/ поставља зам-
ку, упашће сам у њу
и ко је сакрива, биће сам од ње
ухваћен.</p> |
| <p>34. Κρείσσων κοσμικὸς πραῦς
μοναχοῦ θυμῶδους καὶ ὀργίλου.</p> | <p>34. Боље кротак световњак,
него раздражљив и гневљив монах.</p> |
| <p>35. Γνωσὶν διασκορπίζει θυμός,
μακροθυμία δὲ συνάγει αὐτήν.</p> | <p>35. Раздражљивост расипа познање,
а дуготрпељивост га сабира.</p> |
| <p>36. Ὡσπερ νότος ἰσχυρὸς ἐν
πελάγει
οὕτως θυμὸς ἐν καρδίᾳ ἀνδρός.</p> | <p>36. Попут снажног југа на пучини,
таква је раздражљивост у срцу
човека.</p> |
| <p>37. Ὁ προσευχόμενος συνεχῶς
ἐκφεύγει πειρασμούς,
ἀμελοῦντος δὲ καρδίαν ἐκταράσσο-
υσι λογισμοί.</p> | <p>37. Ко се непрестано моли, избе-
гава искушења,¹⁴
а срце немарног /човека/ узне-
миравају помисли.</p> |
| <p>38. Μὴ εὐφραινέτω σε οἶνος
καὶ μὴ τερπέτω σε κρέας,
ἵνα μὴ διαθρέψῃς σάρκα σώματός
σου,
καὶ λογισμοὶ αἰσχροὶ οὐκ
ἐκλείψουσιν ἀπὸ σου.</p> | <p>38. Немој се веселити вином
и не гости се месом
да не би /њима/ хранио плот
свога тела,
па срамне помисли неће пасти
на тебе.</p> |
| <p>39. Μὴ εἴπῃς· σήμερον ἑορτὴ καὶ
πίομαι οἶνον,
καὶ αὖριον πεντηκοστὴ καὶ
φάγομαι κρέα,
διότι οὐκ ἔστιν ἑορτὴ παρὰ
μοναχοῖς
οὐδὲ τὸ πληῖσαι ἀνθρώπον κοιλίαν
αὐτοῦ.</p> | <p>39. Немој говорити: „Данас је
празник и пићу вина“,
или: „Сутра је Педесетница и је-
шћу меса“,
јер нема таквог празника за
монахе
за који човек може напунити
свој стомак.</p> |

¹³ Прич. 14, 22.

¹⁴ Мт. 26, 41.

40. Πάσχα κυρίου διάβασις ἀπὸ κακίας,
πεντηκοστὴ δὲ αὐτοῦ ἀνάστασις
ψυχῆς.

40. Пасха Господња је излазак из
зла,
а Његова Педесетница васкрсе-
ње душе.

41. Ἑορτὴ θεοῦ ἀμνηστία
κακῶν,
τὸν δὲ μνησικακοῦντα λήψονται
πένθη.

41. Празник Господњи је заборав
злих /дела/,
а злопамтивог човека ће обузети
жалост.

42. Πεντηκοστὴ κυρίου ἀνάστ-
ασις ἀγάπης,
ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
πεσεῖται πτώμα ἐξαίσιον.

42. Педесетница Господња је
васкрсење љубави,
а ко мрзи брата свога, доживеће
страховит пад.

43. Ἑορτὴ θεοῦ γνῶσις
ἀληθῆς,
ὁ δὲ προσέχων γνώσει ψευδεῖ τε-
λευτήσει αἰσχροῶς.

43. Празник Господњи је истин-
ско познање,
а ко негује лажно познање, скон-
чаће срамно.

44. Κρείσσων νηστεία μετὰ καθαῶς
καρδίας
ὑπὲρ ἑορτὴν ἐν ἀκαθαρσίᾳ ψυχῆς.

44. Боље пост са чистим срцем,
него празник у нечистоти
душе.

45. Ὁ διαφθείρων λογισμοὺς
κακοὺς ἀπὸ καρδίας αὐτοῦ,
ὅμοιός ἐστι τῷ ἐδαφίζοντι τὰ νήπια
αὐτοῦ πρὸς τὴν πέτραν.

45. Ко искорени зле помисли из
срца свог,
сличан је ономе који „разбија
децу његову о камен“.¹⁵

46. Μοναχὸς ὑπνώδης ἐμπεσεῖται
εἰς κακά,
ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ὡς στρουθίον ἔσται.

46. Поспани монах ће запасти у
/многа/ зла,
а неуспављиви ће бити попут
врапца.¹⁶

47. Μὴ δῶς σεαυτὸν ἐν ἀγρυπνίᾳ
διηγήμασι κενοῖς
καὶ μὴ ἀπόσῃ λόγους
πνευματικούς,
ὅτι κύριος σκοπεύει σὴν ψυχὴν

47. Немој се препуштати испра-
зним причама у време бдења
и не одбацуј речи духовне,
јер Господ испитује твоју душу

¹⁵ Пс. 136, 3.

¹⁶ Пс. 101, 8.

- | | |
|--|--|
| καὶ οὐ μὴ ἀθωώσῃ σε ἀπὸ παντὸς
κακοῦ. | и неће те оправдати ни од једног
зла. |
| 48. Ὑπνος πολὺς παχύνει διάνοιαν,
ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ λεπτύνει αὐτήν. | 48. Много сна отежава мишљење,
а добро бдење га прочишћава. |
| 49. Ὑπνος πολὺς ἐπάγει
πειρασμούς,
ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ἐκφεύζεται αὐτούς. | 49. Много сна доноси искушења,
но неуспављиви /монах/ ће их
избећи. |
| 50. Ὡσπερ πῦρ τήκει κηρόν,
οὕτως ἀγρυπνία ἀγαθὴ λογισμοὺς
πονηροῦς. | 50. Као што ватра топи восак,
тако и добро бдење /топи/ зле
помисли. |
| 51. Κρείσσων ἀνὴρ καθεύδων
ἢ μοναχὸς ἀγρυπνῶν περὶ λογισμοὺς
ματαίους. | 51. Бољи је заспали човек,
неголи бдијући монах са сујет-
ним помислима. |
| 52. Ἐνύπνιον ἀγγελικὸν εὐφραίνει
καρδίαν,
ἐνύπνιον δὲ δαιμονιώδες ἐκταράσσει
αὐτήν. | 52. Ангелско сновиђење весели
срце,
а демонско сновиђење га узне-
мирује. |
| 53. Μετάνοια καὶ ταπείνωσις
ἀνώρθωσαν ψυχὴν,
ἐλεημοσύνη δὲ καὶ πραΰτης
ἐστήριξαν αὐτήν. | 53. Покајање и смирење препο-
рађају душу,
а милостивост и кротост је под-
упиру. |
| 54. Μέμνησο διὰ παντὸς σῆς ἐξόδου
καὶ μὴ ἐπιλάβῃ κρίσεως αἰωνίας,
καὶ οὐκ ἔσται πλημμέλεια ἐν
ψυχῇ σου. | 54. У свему се сећај свог умирања,
не превиђајући вечни суд /Божији/
и неће бити сагрешења у души
твојој. |
| 55. Ἐὰν πνεῦμα ἀκηδίας ἀναβῇ ἐπὶ σε,
οἶκόν σου μὴ ἀφῆς,
καὶ μὴ ἐκκλίνῃς ἐν καιρῷ πάλιν
ἐπωφελεῖ.
ὅν τρόπον γὰρ εἴ τις λευκάνοι
ἄργυρον, | 55. Ако дух депресије дође на тебе,
немој напуштати дом свој ¹⁷
и не избегавај корисну /борбу/ у
тај час.
Јер управо као што се избељује
сребро, |

¹⁷ Проп. 10, 4.

οὕτως λαμπρυνθήσεται ἡ καρδία σου. тако ће и срце твоје бити просветљено.

56. Πνεῦμα ἀκηδίας ἀπελαύνει δάκρυα,
πνεῦμα δὲ λύπης συντρίβει προσευχήν. 56. Дух депресије одагнава сузе,
а дух туге суздија молитву.

57. Ἐπιθυμῶν χρημάτων μεριμνήσεις πολλά,
καὶ ἀντεχόμενος αὐτῶν πενθήσεις πικρῶς. 57. Желећи богатства, /имаћеш/ многе бриге
и држећи се њега, горко ћеш плакати.

58. Μὴ χρονίζετω σκορπίος ἐν κόλπῳ σου
καὶ λογισμὸς πονηρὸς ἐν καρδίᾳ σου. 58. Не пуштај шкорпију на своје груди,
нити злу помисао у срце своје.

59. Κτείνειν γεννήματα ὀφέων μὴ φείσῃ,
καὶ μὴ ὠδίνης λογισμοὺς καρδίας αὐτῶν. 59. Немој се суздржавати да убијеш змијски пород
и нећеш се намучити помисли-ма њиховог срца.

60. Ὡσπερ ἀργύριον καὶ χρυσίον δοκιμάζει πῦρ,
οὕτως καρδίαν μοναχοῦ πειρασμοί. 60. Као што ватра испитује сребро и злато,¹⁸
тако и искушења /испитују/ срце монаха.

61. Περίλε σεαυτοῦ ὑπερηφανίαν καὶ κενοδοξίαν μακρὰν ποιήσον ἀπό σου.
ὁ γὰρ ἀποτυχὼν δόξης λυπηθήσεται, ὁ δὲ ἐπιτυχὼν ὑπερήφανος ἔσται. 61. Свуци са себе гордост и таштину удаљи далеко од себе.
Јер ће онај који не стекне славу, бити тужан,
а онај који је стекне, постаће горд.

62. Μὴ δῶς ὑπερηφανία σὴν καρδίαν καὶ μὴ εἴπῃς πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ· δυνατός εἰμι,
ἵνα μὴ κύριος ἐγκαταλίπῃ σὴν ψυχὴν,
καὶ πονηροὶ δαίμονες ταπεινώσουσιν αὐτήν. 62. Немој предавати срце своје гордости
и не говори пред лицем Божијим: „Силан сам“,
иначе ће Господ напустити душу твоју
и зли демони ће је понизити.

¹⁸ Прич. 17, 13.

- | | |
|--|---|
| <p>τότε γάρ σε δι' ἄερος πτοήσουσιν οἱ ἐχθροί,
νύκτες δὲ φοβεραὶ διαδέχονται σε.</p> | <p>Тада ће те непријатељи узнеми-
равати кроз ваздух
и ноћни страх ће те обузимати.</p> |
| <p>63. Πολιτείαν μοναχοῦ διαφυλάττει γνῶσις,
ὁ δὲ καταβαίνων ἀπὸ γνώσεως περιπεσεῖται λησταῖς.</p> | <p>63. Познање чува монашки на-
чин живота,
а ко отпадне од познања, наћи
ће се међу разбојницима.¹⁹</p> |
| <p>64. Ἐκ πέτρης πνευματικῆς ἀπορρεῖ ποταμός,
ψυχὴ δὲ πρακτικὴ πίεται ἀπ' αὐτοῦ.</p> | <p>64. Из духовне стене истиче
река²⁰
и делатна душа ће пити из ње.</p> |
| <p>65. Σκεῦος ἐκλογῆς ψυχὴ καθαρά,
ἡ δὲ ἀκάθαρτος πλησθήσεται πικρίας.</p> | <p>65. Чиста душа је изабрано оруђе,²¹
а нечиста ће бити испуњена
горчином.</p> |
| <p>66. Ἄνευ γάλακτος οὐ τραφήσεται παιδίον,
αἱ χωρὶς ἀπαθείας οὐχ ὑψωθήσεται καρδία.</p> | <p>66. Без млека дете неће бити
нахрањено,
без бестрашћа срце неће бити
узнесено.</p> |
| <p>67. Πρὸ ἀγάπης ἡγεῖται ἀπάθεια
πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπη.</p> | <p>67. Бестрашће претходи љубави,
а познању /претходи/ љубав.</p> |
| <p>68. Γνώσει προστίθεται σοφία,
ἀπάθειαν δὲ τίκτει φρόνησις.</p> | <p>68. Знању се додаје мудрост,
а разборитост рађа бестрашће.</p> |
| <p>69. Φόβος κυρίου γεννᾷ φρόνησιν,
πίστις δὲ Χριστοῦ δωρεῖται φόβον θεοῦ.</p> | <p>69. Страх Господњи рађа
разборитост,²²
а вера у Христа доноси страх
Божији.</p> |
| <p>70. Βέλος πεπρωμένον ἀνάπτει ψυχὴν,
ἄνθρωπος δὲ πρακτικὸς κατασβέσει αὐτό.</p> | <p>70. Пламена стрела распаљује
душу,
али ће је делатни човек угасити.²³</p> |

¹⁹ Лк. 10, 30.

²⁰ 1 Кор. 10, 4.

²¹ Дав. 9, 15.

²² Прич. 1, 7.

²³ Еф. 6, 16.

71. Κραυγὴν καὶ βλασφημίαν
ἀποστρέφεται γνῶσις,
λόγους δὲ δολίους φεύγει
σοφία.

72. Ἦδὺ μέλι καὶ γλυκὺ κηρίον,
γνῶσις δὲ θεοῦ γλυκυτέρα
ἀμφοτέρων.

73. Ἄκουε, μοναχέ, λόγους πατρός
σου
καὶ μὴ ἀκύρους ποίει νουθεσίας
αὐτοῦ.
Ἦνίκα ἂν ἀποστείλῃ σε, ἐπάγου
αὐτὸν
καὶ κατὰ διάνοιαν συνόδευε αὐτῷ.
τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ διαφεύξῃ
λογισμοὺς κακοὺς,
καὶ πονηροὶ δαίμονες οὐκ ἰσχύσουσι
κατὰ σου.
ἐὰν πιστεύσῃ σοι ἀργύριον, οὐ διασκ-
ορπιεῖς αὐτό,
καὶ κὰν ἐπεργάσῃ, ἀποδώσεις αὐτό.

74. Πονηρὸς οἰκονόμος ἐκθλίψει
ψυχὰς ἀδελφῶν,
καὶ μνησικάκος οὐκ ἐλεήσει
αὐτάς.

75. Ὁ διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα
τῆς μονῆς ἀδικεῖ θεόν,
καὶ ὁ ἀμελῶν αὐτῶν οὐκ
ἀτιμώρητος ἔσται.

76. Ἄδικος οἰκονόμος διαμεριεῖ
κακῶς,
ὁ δὲ δίκαιος πρὸς ἀξίαν δώσει.

71. Вика и хуљење удаљују
познање,²⁴
а мудрост узмиче /пред/ лука-
вим речима.

72. Мед је укусан и саће је слатко,
али је познање Бога слађе од
обоје.

73. Слушај, о монаше, речи оца
свог
и немој одбацивати савете
његове.²⁵
Кад год те пошаље, и њега поведи
и путуј с њим у својим мислима.
На овај начин ћеш избећи зле
помисли
и лукави демони те неће
савладати.
Ако ти повери новац, не разба-
цуј се њиме
но ако зарадиш штогод, подај га
/другима/.

74. Зао управитељ ће узнемири-
ти душе братије,
а злопамтиви ће бити немилоср-
дан према њима.

75. Расипник манастирских до-
бара греши Богу
и ко не мари за њих, неће проћи
некажњено.

76. Неправедни управитељ лоше
расподељује,
а праведни даје по мери.

²⁴ Еф. 4, 31.

²⁵ Прич. 5, 7.

77. Ὁ κακολογῶν τὸν ἀδελφὸν
αὐτοῦ ἐξολοθρευθήσεται,
ἀμελῶν δὲ ἀσθενοῦντος οὐκ
ᾔσεται φῶς.
77. Ко рђаво говори о брату сво-
ме, биће сатрт,
а ко је немаран према болесни-
ма, неће видети светлост.
78. Κρείσσων κοσμικὸς ἐν ἀσθενείᾳ
δουλεύων ἀδελφῷ
ὑπὲρ ἀναχωρητὴν μὴ οἰκτείροντα
τὸν πλησίον αὐτοῦ.
78. Боље световњак који служи
брата у болести,
неголи анахорета који не сажա-
лева ближње своје.
79. Ἀφρων μοναχὸς ἀμελήσει
ὀργάνων τέχνης αὐτοῦ,
ὁ δὲ φρόνιμος ἐπιμελήσεται αὐτῶν.
79. Безумни монах је немаран
према оруђу свог заната,
а разборит се брине о њему.
80. Μὴ εἴπῃς σήμερον μενῶ καὶ
αὖριον ἐξελεύσομαι,
ὅτι οὐκ ἐν φρονήσει λελόγισαι περὶ
τούτου.
80. Не говори: „Данас ћу остати
и сутра изаћи /напоље/“,
јер ниси о овоме разборито про-
мислио.
81. Κυκλευτὴς μοναχὸς μελετήσει
ῥήσεις ψευδεῖς,
τὸν δὲ ἑαυτοῦ παραλογίσεται
πατέρα.
81. Непостојани монах ће се ба-
вити лажним изрекама
и са својим оцем ће неразумно
мислити.
82. Ὁ καλλωπίζων τὰ ἱμάτια αὐτοῦ
καὶ πληρῶν γαστέρα αὐτοῦ
ποιμαίνει λογισμοὺς αἰσχροὺς
καὶ μετὰ σωφρόνων οὐ συνεδριάζει.
82. Ко украшава одећу своју
и пуни свој стомак,
похрањује срамне помисли
и са целомудренима не саборује.
83. Ἐὰν εἰσέλθῃς εἰς κώμην,
μὴ προσεγγίσις γυναιξὶ
καὶ μὴ χρονίσῃς ἐν λόγοις πρὸς
αὐτάς.
ὄν τρόπον γὰρ εἴ τις ἄγκιστρον καταπίοι,
οὕτως ἐλκυσθήσεται ἡ ψυχὴ σου.
83. Ако уђеш у село,
не приближавај се женама
и не проводи време у разговори-
ма с њима.
Јер попут онога ко гута удицу,
тако ће и душа твоја бити уловљена.
84. Μακρόθυμος μοναχὸς ἀγαπηθήσεται,
ὁ δὲ παροξύνων τοὺς ἀδελφοὺς
αὐτοῦ μισηθήσεται.
84. Дуготрпељиви монах биће вољен,
а који иритира браћу своју, биће
омражен.²⁶

²⁶ 1 Кор. 13, 4–5.

85. Πραῦν μοναχὸν ἀγαπᾷ ὁ κύριος,
τὸν δὲ θρασὺν ἀπώσεται ἀπ' αὐτοῦ.
85. Господ љуби кротког монаха,
а гневљивога ће одбацити од себе.
86. Ὁκνηρὸς μοναχὸς γογγύσει
πολλά,
καὶ ὑπνώδης προφασίσεται
κεφαλαλγίαν αὐτοῦ.
86. Лењи монах ће пуно
гунђати,
а поспани ће се изговарати сво-
јим главобољама.
87. Ἐὰν λυπῇται ὁ ἀδελφός σου,
παρακάλεσον αὐτόν,
καὶ ἐὰν ἀλγῇ, συνάλησον αὐτῷ.
τοῦτο γὰρ ποιῶν εὐφραίνεις καρδίαν
αὐτοῦ,
καὶ θησαυρὸν μέγαν σωρεύσεις ἐν
οὐρανῷ.
87. Ако је брат твој тужан, уте-
ши га²⁷
и ако је у болу, болуј с њим.²⁸
Чинећи тако, обрадоваћеш ње-
гово срце
и велико богатство стећи на
небу.
88. Μοναχὸς ἀπολειπόμενος
φυλάξαι λόγους πατρὸς
βλασφημήσει πολὺν
γεννήσαντος αὐτόν
καὶ κακολογήσει βίους τέκνων
αὐτοῦ,
ὁ δὲ κύριος ἐξουθενώσει
αὐτόν.
88. Монах који не сачува очеве
речи,
хулиће на седе косе родитеља
свог
и говориће зло о животима деце
његове,
но таквог ће Господ /сасвим/ ис-
требити.
89. Ο πρόφασιν ζητῶν χωρίζεται
ἀδελφῶν,
τὸν δὲ ἑαυτοῦ αἰτιάσεται πατέρα.
89. Који тражи изговоре, одваја
себе од браће
и сопственог оца оптужује.²⁹
90. Μὴ δῶς ἀκοὴν λόγοις κατὰ
πατρὸς σου
καὶ μὴ διεγείρης ψυχὴν ἀτιμάζοντος
αὐτόν,
ἵνα μὴ κύριος ὀργισθῇ ἐπὶ ποιήμασι
σου
καὶ ἐξαλείψῃ σου τὸ ὄνομα ἐκ βιβλίου
ζώντων.
90. Немој слушати речи /упере-
не/ против оца свог
и не охрабруј /против њега/ ду-
ше оних који га бешчасте,
иначе ће се Господ разгневити
на дела твоја
и избрисати име твоје из књиге
живих.³⁰

²⁷ 1 Тим. 2, 12; 5, 14.

²⁸ Рим. 12, 15.

²⁹ Прич. 18, 1.

³⁰ Отк. 3, 5.

- | | |
|--|---|
| <p>91. Ὁ ὑπακούων πατρὶ ἑαυτοῦ ἀγαπᾷ ἑαυτόν,
ὁ δὲ ἀντιλέγων αὐτῷ ἐμπεσεῖται εἰς κακὰ.</p> | <p>91. Ко слуша оца свог, воли себе самог,
а ко говори против њега, пашће у /многа/ зла.</p> |
| <p>92. Μακάριος μοναχὸς ὁ φυλάσσων ἐντολὰς κυρίου
καὶ ὅσιος ὁ διατηρῶν λόγους πατέρων αὐτοῦ.</p> | <p>92. Блажен је монах који чува заповести Господње³¹
и свет је онај који пази на речи оца свог.</p> |
| <p>93. Ὁκνηρὸς μοναχὸς πολλὰ ζημιωθήσεται,
ἐὰν δὲ θαρσύνηται καὶ τὸ σχῆμα αὐτοῦ προσθήσει.</p> | <p>93. Лењи монах ће претрпети многе губитке,³²
а ако /је још и/ охрабрен, оставиће /чак/ и схиму своју.</p> |
| <p>94. Ὁ φυλάσσων γλῶσσαν αὐτοῦ ὀρθοτομεῖ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ,
καὶ ὁ τηρῶν καρδίαν αὐτοῦ πλησθήσεται γνώσεως.</p> | <p>94. Ко чува језик свој, поравњава стазе своје,³³
а који чува срце своје, биће испуњен познањем.³⁴</p> |
| <p>95. Μοναχὸς δίγλωσσος ταρασσει ἀδελφούς,
ὁ δὲ πιστὸς ἡσυχίαν ἄγει.</p> | <p>95. Лукави монах узнемирава браћу,
а поверљиви доноси мир.³⁵</p> |
| <p>96. Ὁ πεποιθὼς ἐπὶ ἐγκρατεία αὐτοῦ πεσεῖται,
ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.</p> | <p>96. Ко се поузда у своје уздржање – пашће,
а ко смирава себе – биће узнесен.³⁶</p> |
| <p>97. Μὴ δῶς σεαυτὸν χορτασίᾳ κοιλίας,
καὶ μὴ πλησθῆς ὕπνου νυκτερινοῦ.
τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ γενήσῃ καθαρὸς
καὶ πνεῦμα κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σε.</p> | <p>97. Немој се предавати ситости стомака,³⁷
нити се засићуј ноћним сном.³⁸
На овај начин ћеш постати чист и Дух Господњи ће доћи на тебе.³⁹</p> |

³¹ Прич. 4, 4; 7, 1.

³² Прич. 19, 19.

³³ Прич. 21, 23.

³⁴ Прич. 4, 32.

³⁵ Прич. 11, 12–13.

³⁶ Лк. 14, 11.

³⁷ Прич. 24, 25.

³⁸ Прич. 6, 4.

³⁹ Лк. 1, 35.

98. Ψάλλοντος ήσυχάζει
θυμὸς
καὶ μακροθυμοῦντος ἀπτόητος
ἔσται.
98. Псалмопојање умирује раз-
дражљивост,
а дуготрпеливи /човек/ биће
неустрашив.
99. Ἐκ πραΰτητος τίκτεται γνῶσις,
ἐκ δὲ θρασύτητος ἀγνώσια.
99. Познање се рађа из кротости,
а непознање из дрскости.
100. Ὡσπερ ὕδωρ αὔξει φυτόν,
οὕτως ταπεινῶσις θυμοῦ καρδίαν
ὑψοῖ.
100. Као што биљка расте од воде,
тако смиривање гнева уздиже
срце.
101. Ἰχνεύοντος συμπόσια σβε-
σθήσεται λαμπτήρ,
ή δὲ ψυχὴ αὐτοῦ ὀψεται σκότος.
101. Светло онога који јури за го-
збама биће угашено⁴⁰
и његова душа ће видети таму.
102. Στήσον ζυγῶ τὸν ἄρτον σου
καὶ πίε μέτρῳ τὸ ὕδωρ σου
καὶ πνεῦμα πορνείας φεύξεται ἀπὸ σου.
102. Измери на тасу хлеб свој
и с мером узимај воду своју,⁴¹
па ће дух блуда отићи од тебе.
103. Δὸς γέρουσιν οἶνον καὶ ἀσθ-
ενοῦσι πρόσφερε τροφάς,
διότι κατέτριψαν σάρκα νεότητος
αὐτῶν.
103. Подај вина старцу и прине-
си храну болесном,
јер су износили плот своје мла-
дости.
104. Μὴ ὑποσκελίσῃς τὸν ἀδελφόν σου
καὶ πτώματι αὐτοῦ μὴ ἐπιχαρῇς.
ὁ γὰρ κύριος γινώσκει σὴν καρδίαν
καὶ παραδώσει σε ἐν ἡμέρᾳ θανάτου.
104. Немој саплитати брата свог,
нити се радуј његовом паду.
Јер Господ познаје твоје срце⁴²
и предаће те у дан смрти.
105. Μοναχὸς φρόνιμος ἀπαθὴς
ἔσται,
ὁ δὲ ἄφρων ἐξαντλήσει κακά.
105. Разборит монах биће бе-
страстан,
а безуман ће избљувати /многа/ зла.
106. Ὁφθαλμὸν πονηρὸν ἐκτυφλοῖ
κύριος,
τὸν δὲ ἀπλοῦν ῥύσεται ἀπὸ σκότους.
106. Господ ослепљује око лукавог,
а /око/ простог /човека/ ће изба-
вити од таме.

⁴⁰ Прич. 23, 30; 24, 20.

⁴¹ Јез. 4, 10–11.

⁴² Прич. 24, 13.

- | | |
|--|--|
| <p>107. Ὡσπερ ἑωσφόρος
ἐν οὐρανῷ
καὶ ὥσπερ φοῖνιξ ἐν παραδείσῳ,
οὕτως ἐν ψυχῇ πραεῖα νοῦς καθαρός.</p> | <p>107. Као јутарња звезда
на небу
и попут палме у рају,
такав је чист ум у души кроткој.</p> |
| <p>108. Ἀνὴρ σοφὸς ἐρευνήσει λόγους
θεοῦ,
ὁ δὲ ἄσοφος καταγελάσεται αὐτῶν.</p> | <p>108. Мудар човек истражује ре-
чи Божије,⁴³
а немудар ће их потценити.</p> |
| <p>109. Ὁ μισῶν γινῶσιν θεοῦ καὶ
ἀπωθούμενος θεωρίαν αὐτοῦ
ὅμοιός ἐστι τῷ λόγῃ νύσسونτι τὴν
καρδίαν αὐτοῦ.</p> | <p>109. Који мрзи познање Бога и
одбија Њега да сагледава,
сличан је ономе ко копљем про-
бада сопствено срце.</p> |
| <p>110. Κρείσσων γινῶσις τριάδος ὑπὲρ
γινῶσιν ἀσωμάτων
καὶ θεωρία αὐτῆς ὑπὲρ λόγους
πάντων τῶν αἰώνων.</p> | <p>110. Боље је познање Тројице,
неголи познање бестелесних
и сагледавање Тројице, неголи
/сагледавање/ свих векова.</p> |
| <p>111. Πολιὰ γερόντων πραῦτης,
ζωὴ δὲ αὐτῶν γινῶσις ἀληθείας.</p> | <p>111. Седе косе стараца – кротост,
а њихов живот – познање истине.</p> |
| <p>112. Νέος πραῦς πολλὰ
ὑποφέρει,
ὀλιγόψυχον δὲ γέροντα τίς
ὑποίσεται;
εἶδον ὀργίλον γέροντα
ἐπαιρούμενον ἐπὶ χρόνου αὐτοῦ,
ἐλπίδα δὲ μέντοι μᾶλλον ἔσχεν ὁ
νέος αὐτοῦ.</p> | <p>112. Кротак младић подноси
многе /ствари/,
а малодушног старца ко ће
поднети?
Видех гневљивог старца, про-
слављеног у своје време,
па ипак је /један/ младић имао
више наде од њега.</p> |
| <p>113. Ὁ σκανδαλίζων κοσμικοὺς
οὐκ ἀτιμώρητος ἔσται,
καὶ ὁ παροξύνων αὐτοὺς ἀτιμάζει
τὸ ὄνομα αὐτοῦ.</p> | <p>113. Ко саблажњава световњаке,
неће проћи некажњен,
а ко их узнемирава, срамоти
име своје.</p> |
| <p>114. Ταράσσοντα ἐκκλησίαν
κυρίου ἐξανάλωσει πῦρ,</p> | <p>114. Ватра ће прождрети оног
ко узнемирава Цркву Господњу</p> |

⁴³ Пс. 1, 2.

ἀνθιστάμενον δὲ ἱερεῖ	и земља ће прогутати оног ко се противи свештенику.
καταπίεται γῇ.	
115. Ὁ ἀγαπῶν μέλισσαν φάγεται κηρίον αὐτῆς	115. Ко воли мед, окуша његово саће
καὶ ὁ συνάγων αὐτὴν πλησθήσεται πνεύματος.	и ко га сакупља, биће испуњен Духом.
116. Τίμα τὸν κύριον καὶ γνώσῃ λόγους ἀσωμάτων,	116. Поштуј Господа и познаћеш логосе бестелесних,
καὶ δούλευε αὐτῷ καὶ δείξει σοι λόγους αἰώνων.	служи Њему и откриће ти логосе векова.
117. Χωρὶς γνώσεως οὐχ ὑψωθήσεται καρδιά,	117. /Као што/ дрво неће процветати без воде,
καὶ δένδρον οὐκ ἀνθήσει ἄνευ ποτοῦ.	/тако и/ срце неће бити узнесено без познања.
118. Σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί,	118. Тело Христово – делатне врлине,
ὁ δὲ ἐσθίων αὐτὰς γενήσεται ἀπαθής.	ко их једе, биће бестрастан.
119. Αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων	119. Крв Христова – сагледавање створених бића,
καὶ ὁ πίνων αὐτὸ σοφισθήσεται ὑπ' αὐτοῦ.	ко је пије, биће мудар Његовим посредством.
120. Στήθος κυρίου γνῶσις θεοῦ,	120. Груды Господње – познање Бога,
ὁ δ' ἀναπεσὼν ἐπ' αὐτὸ θεολόγος ἔσται.	ко се на њих наслања, биће теолог. ⁴⁴
121. Γνωστικὸς καὶ πρακτικὸς ὑπήντησαν ἀλλήλοις,	121. Гностик и делатељ сусрећу један другог,
μέσος δὲ ἀμφοτέρων εἰστήκει κύριος.	а између њих стоји Господ.
122. Ὅς ἐκτήσατο ἀγάπην,	122. Ко је стекао љубав, стекао је богатство
ἐκτήσατο θησαυρόν,	и примио је благодат од Господа.
ἔλαβε δὲ χάριν παρὰ κυρίου.	

⁴⁴ Јн. 21, 20.

123. Δόγματα δαιμόνων
ἐπιγινώσκει σοφία,
πανουργίαν δὲ αὐτῶν ἐξιχνιάζει
φρόνησις.
123. Мудрост распознаје демон-
ска учења,
а разборитост пази на њихова
злодела.
124. Μὴ ἀθετήσης δόγματα ἅγια,
ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου,
πίστιν δὲ βαπτίσματος σου μὴ
ἐγκαταλίπης
καὶ μὴ ἀπόση σφραγίδα
πνευματικῆν,
ἵνα γένηται κύριος ἐν σῇ ψυχῇ
καὶ σκεπάση σε ἐν ἡμέρᾳ κακῇ.
124. Немој одбацивати света
учења
која ти оци твоји предадоше,⁴⁵
не напуштај веру свога крштења,
нити одбацуј духовни печат
да би се Господ родио у твојој
души
и сачувао те у зао дан.
125. Λόγοι αἵρετικῶν ἄγγελοι
θανάτου,
καὶ ὁ δεχόμενος αὐτοὺς ἀπολεῖ
τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν.
125. Речи јеретика – гласници
смрти,
ко их прима, погубиће душу
своју.
126. Νῦν οὖν, υἱέ, ἀκούέ μου,
καὶ μὴ προσέλθης θύραις ἀνδρῶν
ἀνόμων
μηδὲ περιπατήσης ἐπὶ παγίδων
αὐτῶν, ἵνα μὴ ἀγρευθῇς.
ἀπόστησον δὲ σὴν ψυχὴν ἀπὸ
γνώσεως ψευδοῦς.
καὶ γὰρ ἐγὼ πλεονάκις λελάληκα
πρὸς αὐτοὺς,
σκοτεινοὺς δὲ λόγους αὐτῶν
ἐξιχνίασα,
καὶ ἰὼν ἀσπίδων εὔρηκα ἐν αὐτοῖς.
οὐκ ἔστι φρόνησις καὶ οὐκ ἔστι
σοφία ἐν λόγοις αὐτῶν.
πάντες οἱ δεχόμενοι αὐτοὺς
ἀπολοῦνται,
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτοὺς πλ-
ησθήσονται κακῶν.
126. Зато, сине, послушај ме сада:
не прилази вратима безаконих
људи,⁴⁶
нити ходи у њихове замке, ина-
че ћеш бити уловљен;
удаљи душу своју од лажног по-
знања –
јер сам често говорио с њима,
испитивао њихове помрачене
речи
и у њима налазио змијски
отров.⁴⁷
Нема разборитости и мудрости
у речима њиховим.
Ко их прима, нестаће /с лица
земље/,
а ко их воли, биће испуњен
/многим/ залима.

⁴⁵ 2 Кор. 2, 15.

⁴⁶ Пс. 1, 1.

⁴⁷ Пс. 13, 3; 139, 4.

εἶδον ἐγὼ πατέρας δογμάτων αὐτῶν
καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ συνέβαλον
αὐτοῖς.

ἐχθροὶ γὰρ κυρίου ἀπήντησάν μοι
καὶ δαίμονες ἐν λόγοις
ἠγωνίσαντο πρὸς με
καὶ οὐκ εἶδον φῶς ἀληθινὸν ἐν
ὁήμασιν αὐτῶν.

127. Ἀνὴρ ψευδόμενος ἐκπεσεῖται
θεοῦ,
ἀπατῶν δὲ τὸν πλησίον αὐτοῦ
ἐμπεσεῖται εἰς κακά.

128. Κρείσσων παράδεισος θεοῦ
ὑπὲρ κήπον λαχανίας
καὶ ποταμὸς κυρίου ὑπὲρ ποταμὸν
μέγαν ἐπισκοτοῦντα τῇ γῇ.

129. Ἀξιοπιστότερον ὕδωρ
οὐράνιον
ὑπὲρ ὕδωρ Αἰγυπτίων σοφῶν
ἀντλούντων ἐκ γῆς.

130. Ὅν τρόπον οἱ τοὺς τροχοὺς
ἀναβαίνοντες κάτω εἰσιν,
οὕτως οἱ ὑψοῦντες λόγους αὐτῶν
τεταπείνωνται ἐν αὐτοῖς.

131. Σοφία κυρίου ὑψοῖ
καρδίαν,
φρόνησις δὲ αὐτοῦ καθαίρει
αὐτήν.

132. Λόγοι προνοίας
σκοτεινοὶ
καὶ δυσνόητοι κρίσεως
θεωροίαι,

Видео сам оце њихових учења
и у пустињи пребивах с њима.
Јер непријатељи Господњи уста-
јаше на ме,
а демони, кроз речи њихове, во-
јеваше против мене
и не видех светлост истиниту у
речима њиховим.

127. Лажљив човек ће отпасти од
Господа,
а ко вара ближњег свог, пашће у
/многа/ зла.

128. Бољи је рај Божији од цвет-
ног врта
и река Господња од велике реке
која помрачује земљу.⁴⁸

129. Достојнија вере је небеска
вода,
неголи вода коју египатски му-
драци ископаше у земљи.⁴⁹

130. Као што они који се точко-
вима пењу, иду опет надоле,
тако и они који узвисују речи
своје, бивају смиривани у њима.

131. Мудрост Господња уздиже
срце,
а разборитост Његова га
очишћује.

132. Логоси промисла су покри-
вени тамом
и сагледавање /логоса/ суда је
уму тешко достижно,

⁴⁸ Понз. 11, 10–11.

⁴⁹ Понз. 11, 10–11.

- | | |
|---|--|
| ἀνὴρ δὲ πρακτικὸς ἐπιγνώσεται αὐτούς. | али делатни човек ће их спознати. |
| 133. Καθαίρων ἑαυτὸν ὁψεται φύσεις νοεράς,
λόγους δὲ ἁσωμάτων ἐπιγνώσεται μοναχὸς πραῦς. | 133. Ко очисти себе, видеће ум-не природе,
а кротки монах ће спознати логосе бестелесних. |
| 134. Ὁ κτίσμα λέγων τὴν ἁγίαν τριάδα βλασφημεῖ θεὸν
καὶ ὁ ἀθετῶν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ οὐ γνώσεται αὐτόν. | 134. Ко Свету Тројицу назива створењем, /тај/ хули на Бога,
а ко одбацује Христа Његовог, неће познати Њега. |
| 135. Κόσμων θεωρίαι πλατύνουσι καρδίαν,
λόγοι δὲ προνοίας καὶ κρίσεως ὑψοῦσιν αὐτήν. | 135. Сагледавања светова проширују срце,
а логоси промисла и суда га узвисују. |
| 136. Γνῶσις ἁσωμάτων ἐπαίρει τὸν νοῦν
καὶ τῇ ἁγίᾳ τριάδι παρίστησιν αὐτόν. | 136. Познање бестелесних уздиже ум
и поставља га пред Свету Тројицу. |
| 137. Μέννησθε τοῦ δεδοκότος ὑμῖν ἐν κυρίῳ σαφεῖς παροιμίας,
καὶ μὴ ἐπιλάβησθε τῆς ταπεινῆς μου ψυχῆς ἐν καιρῷ προσευχῆς. | 137. Сети се оног који ти у Господу даде ове једноставне поуке,
и не заборављај моју смирену душу у тренутку молитве. |

*Са сѣароїрчкої ірревео
Лазар Нешић*

Примљено: 15. 4. 2014.
Одобрено: 25. 4. 2014.

МЕЛХИСЕДЕК

У СТАРОЗАВЕТНОМ ПРЕДАЊУ

Јован Благојевић*
Библијски културни
центар, Београд

Апстракт: Аутор у чланку истражује развој библијског предања о Мелхиседеку. Он полази од новијих покушаја реконструкције „историјског“ Мелхиседека. У том циљу аутор најпре ширења проблем целиности Пс. 14, где се први пут сусрећемо са овом личношћу. Проблем одређивања области над којом је Мелхиседек имао царску и свештеничку јурисдикцију следећа је тема која се ширења у чланку. Аутор се поштом окреће старој предању, најпре Пс. 14, а затим и Пс. 110. У складу овог истраживања аутор се бави истраживањем значења имена (или именуле) Мелхиседек, затим његовим односом са Авраамом и, коначно, аутор разматра однос културног обрасца који је практикувао Авраам према културном обрасцу који је практикувао Мелхиседек. Поштом се аутор окреће Пс. 110 и представља могуће реконструкције амбијената (околности) у коме је овај ислам стваран, као и различите могућности давања поменутог ислама. Коначно, аутор покушава да реконструише садржај Пс. 110 и да пронађе у његову поруку истражујући како историјски, тако и есејолошко-месијански смисао библијског текста.

Кључне речи: Мелхиседек, Авраам, Давид, Садок, Ел Елион, Јахве, Бој Отаца, Јерусалим, Салим, цар, свештеник.

Мелхиседек је једна од најзагонетнијих личности Старог Завета. У читавом старозаветном опусу се спомиње на само два места, што је ипак било довољно да постане ванредно значајна личност око које су се формирала различита интертестаментарна преда-

* bkcentar.uo@gmail.com.

ња. Та предања су, заједно са старозаветним текстовима, постала темељ новозаветне *Мелхиседек-христологије* развијене у Посланици Јеврејима. Мелхиседек је ханански свештеник и цар повезан са култом *Бога Свевишњеї*. Историјски, његов значај је био ограничен. О њему знамо само то да је био један од бројних царева-свештеника локалног значаја, у (Јеру)Салиму. Типолошки, међутим, он је схваћен као праслика месијанског цара и свештеника – Исуса Христа. Богослови ипак нису одустали од различитих покушаја реконструкције *историјскої Мелхиседека*.

1. Потрага за историјским Мелхиседеком

Почетком 20. в. Андерсон (Charles Edo Anderson) је показао да схватање Мелхиседека као историјског цара Салима и свештеника Бога Вишњега, а богословски као величанственог прототипа Великог Првосвештеника Исуса Христа, није једино могуће решење. Он је приметио да између цара Салима и Авраама у библијској нарави постоји слаба повезаност. То је уобичајено прихватано као потврда Мелхиседекове мистичности. Мелхиседек се као цар Салима у приповести појављује изненада, без увода и епилога, готово *појављује* у приповести¹ који није побудио значајнију пажњу библијског редактора Торе. Редактор Постања је био толико незаинтересован за Мелхиседека да чак у Пост. 14, 20 није сасвим јасно ко је субјекат давања десетка, Авраам или Мелхиседек. Уобичајено је прихватано да је Авраам био давалац десетка будући да је Мелхиседек био свештеник. Уколико је, међутим, ова претпоставка тачна и уколико је Авраам дао десетак Мелхиседеку од ратног плена постоји противречност са Пост. 14, 21–23.² Емертон (J. A. Emerton) је с правом истицао да је „мало

¹ J. A. Emerton је сматрао да ст. 18–20 прекидају ток наравије. Он примећује да Пост. 14, 17 говори о цару Содоме који је отишао да се састане са Авраамом. Наравија се природно наставља у 14, 21 и преноси обраћање содомског владара Аврааму. Одељак са Мелхиседеком, дакле, прекида приповедање и нагло се завршава Мелхиседековим благосиљањем Авраама. J. A. Emerton, „The Riddle of Genesis XIV“ у VT, Vol. 21, Fasc. 4 (Ос., 1971), 408; уп. 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, 117.

² Уколико је Авраам понудио десетак од целокупне имовине, Мелхиседек би понуду могао одбити из истог разлога из којег је Авраам одбио понуду содомског цара. То је узимано као доказ да је одељак о Мелхиседеку каснија интерполација у постојећу наравију о Авраамовом ратном подвигу. J. A. Emerton, „The Riddle of

поглавља у Старом Завету која изазивају више несугласица међу научницима од Пост. 14³.

1.1. Мелхиседек и проблем целовитости Пост. 14

Међу научницима је вођена обимна расправа о пореклу Пост. 14. Покушаји да се оно припише неком од уобичајених извора Петокијжја (Р, Е, Ј, D) показали су се неуверљивим, као и покушај да се оно сагледа као комбинација поменутих извора. Емертон је предлагао решење према коме се Пост. састоји из две целине: једну чини омиљено народно предање о Аврааму као јунаку који је поразио своје непријатеље и који се племенито понео после војног подвига. Ово предање је дуго преношено усмено (Пост. 14, 10–11.13–17.21–23). Остатак поглавља одликује стил близак историјским списима Старог Завета. Заснован је на древновавилонском предању о ратном походу источних царева против побуњених хананских вазала (Пост. 14, 1–9). Поменута предања су спојена у време Давидове владавине и тада им је додат *Мелхиседек-одељак* који је имао пропагандну сврху. Авраам је представљен као међународно значајан вођа и заштитник Хананаца. Осмишљен је као тип цара Давида чија је власт требало да буде прихваћена и од стране неизраиљских становника Ханана.⁴

1.2. Проблем лоцирања Мелхиседекове јурисдикције

Андерсон је неусклађеност текста тумачио као последицу свесне или случајне грешке којом је Мелхиседек, цар Содоме, претворен у Мелхиседека цара Салема. Он наглашава чињеницу да су сви учесници у опису сукоба именовани, осим новог содомског владара који је сменио ранијег (Белу или Бери). Било би очекивано да је у тексту наведено име содомског владара. Он, а не неки *незаинтересовани владар* какав би био салимски цар, треба да буде препознат као неко ко приређује жртвени обед и даје благослов Аврааму. У оквиру оваквог тумачења је смисленији и детаљ о десетку. Десетак о коме се говори може се, у оваквој реконструкцији, схватити као понуда Авраама да содомском цару

Genesis XIV“, 406–407.

³ J. A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, 403–408; M. C. Astour, „Political and cosmic symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian sources“ у *Biblical Motifs* (ed. A. Altmann), Cambridge, Mass, 1966, 68–73; M. Delcor, *нав. дело*, 120.

⁴ J. A. Emerton, *нав. дело*, 437; J. W. Bowker, „Psalm CX“ у VT 17, Fasc. 1 (Jan. 1967), 31–41; J. A. Emerton, „Some false clues in the study of Genesis XIV“, VT, vol. 21, Fasc 1 (Jan., 1971), 24–47.

дâ десетак од ратног плена. На ову понуду цар Содоме одговара, такође великодушно: „Не, само ми дај моје људе.“⁵

Андерсонова реконструкција није била широко прихваћена у оквиру научних кругова, али је отворила расправу о месту владавине и свештеног деловања Мелхиседека. Сажетак расправе представио је Гами (John G. Gammie) у чланку „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“.⁶ Он сматра да постоји довољно разлога да се прихвати хипотеза према којој је Мелхиседек деловао као свештеник у Јерусалиму,⁷ али и да постоје озбиљне примедбе

⁵ Свесна грешка могла је да буде узрокована предањем о Содоми као центру греха, граду са којим праотац Авраам никако није требало да буде доведен у блиску везу. Уношење овакве промене ишло је и у прилог жељи да се успостави најближа повезаност праотаца и Јерусалима. Она је могла да буде и оправдање успостављања десетка, као средства за приход јерусалимско-аронитског свештенства. Charles Edo Anderson, „Who Was Melchizedek? – A Suggested Emendation of Gen. 14, 18“ у *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 19, No. 3 (1903), 176–177.

⁶ John G. Gammie, „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“ у *JBL*, Vol. 90, No. 4 (Dec, 1971), 53.

⁷ Топоним Салим није потпуно одређен. Јеврејско предање поистовећује Салим са Јерусалимом. Пс. 76, 3 указује да се термин Салим јављао као име светог града, а Пс. 110, 4 би био неразумљив уколико се не подразумева да је Мелхиседек био свештеник–цар Јерусалима. АпПост. из Кумрана (XXII, 18) поистовећује Салим са Јерусалимом. Ово предање прихвата Јосиф Флавије, као и таргуми Onqelos и Neofiti. A. R. Johnson и C. Simpson су представници групе новијих научника који су Мелхиседеково свештенство повезали са Јерусалимом. Указивали су на то да се многи псалми односе на Сион и Јерусалим, да се у њима наслућује пракса обожавања Ел Елиона, божанства које је касније поистовећено са Јахвеом. Салем (Shalem или Shalim) је било познато име једног од древних хананских божанстава. Познато је да су древни источњачки градови често носили имена која су у свом корену имала назив бога или богова којима су служили њихови житељи. Сви преводи Постања 14 на арамејски језик Салим поистовећују са Јерусалимом. У хетитским документима (и таблицама из Тел ел Амарне) Јерусалим се назива Уру Салим. Ово име је блиско називу који се сусреће у древноегипатским клетвама против страних царева насталим почетком 2. миленијума, као и изворима са краја 15. в. пре Хр. Град се спомиње и у *Ramesseum-лист* из 13. в. пре Хр. Јерусалим се спомиње и у Амарна таблицама из 18. в. пре Хр. Географски положај Јерусалима тј. његова близина градовима равнице и Мамрији потврђује његово повезивање са Салимом и Јерусалимом. У Вулгати се, међутим, Салим у Пост. 38, 18 поистовећује са Сихемом. У Вулгати се, такође, Салим из Пс. 76, 3 не схвата као топоним, већ се стих преводи речима *сјан је Господњи у миру*. Јероним је поред Јерусалима знао за још два Салима. Један је Салим крај Сихема и споменут је у наведеном тексту Постања, а други је споменут као Салим у Еону, крај Скитополиса (Јн. 3, 23). У потоњем, како сведочи Јероним, постоје остаци величанствених палата које се у локалном предању повезују са Мелхиседеком. Овај проблем за сада и до евентуалних нових археолошких открића остаје без поузданог решења. John G. Gammie, „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“, 387–389; George A. Barton, „A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Mel-

у односу на такво тврђење.⁸ Значајан број аутора Салим је идентификовао са локацијама које нису Јерусалим. Један од предлога је изједначавање Салима и Сихема на бази читања „Јаков је дошао у Салим који је Сихем“ или „који је (код) Сихема“ (види: שָׁלִים עִיר שָׁחַם у Пост. 33, 18).⁹ Заговорници оваквог схватања сматрају да је *Салим* прилог или придев за локацију Сихем.¹⁰ У области Сихема је заступљено виноградарство и култ је подразумевао употребу вина, можда и пратећу сакралну проституцију (уп. Суд. 9, 4.26–27). Филон из Библоса је сихемско божанство (познато као Ваал Верит) повезивао са *Бојом Свевишњим*, а археолошки подаци показују да је Сихем у периоду од 1900. до 1550. год. био настањен град са ванредно развијеним култом. Можда је свештени старешина града, какав је био и Мелхиседек, под својом јурисдикцијом имао читав *басен Сихема* (оивичен Евалом, Геразимом, падинама Џебел ел Кебира и Таанат Шилоа. Ова област се каткад називала и *басеном* или *долином Салима* (Суд. 4, 4).¹¹

Најберг (H. S. Nyberg) је сматрао да Мелхиседека треба повезати са Силомом чији су свештеници [Илије и Илкахан (Elqanah)] у именима имали теофоричан елемент повезан са *Бојом Свевишњим* (Ел

chizedek“ у *JBL*, Vol. 53, No. 1 (Apr, 1934), 65; M. Delcor, *нав. дело*, 119–120; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 28–31.

⁸ Критичари су истицали да се назив Салим нигде не употребљава непосредно за древни Јерусалим. У Пс. 76, 3 Сион се користи као симбол познате горе, али ништа не сугерише да овде употребљени назив Салим има икакав префикс. Ниједно лично име у Писму се не везује са Јерусалимом, а град није етимолошки повезан са Ел Елионом, што је чудно уколико је тај култ био јак у Јерусалиму. Улога вина у салимском култу неусаглашена је са каснијом споредном улогом коју је оно имало у јерусалимском култу. Са друге стране, употреба вина је у светилиштима Сихема и Силома била запажена. Зато су неки од научника сматрали да Салим треба поистоветити са неким од ових градова. Hertzberg је био усамљен у схватању да је Мелхиседек био свештеник на Тавору. John G. Gammie, *нав. дело*, 389–390.

⁹ Слична, мада обрнута конструкција се јавља у Новом Завету када се делатност Јована Крститеља везује за *Енон близу Салима* (Јн. 3, 23). Ово је сведочанство да је у време Христа још увек постојао Салим који није био Јерусалим.

¹⁰ Уколико је наведено схватање тачно, смисао текста је у истицању чињенице да је Јаков у миру стигао до Сихема. Овакво схватање можда рефлектују и древна самарјанска предања која и Мелхиседека (и познијег Садока) повезују са северним областима Ханана. Према најстаријој самарјанској хроници *Asatir* Мелхиседек се повезује са *Салимом Великим, прагом севера*. Са друге стране, у *Samaritan-hronici* чија је тачност углавном прихваћена од стране научника, такође се спомиње *Садок син Шулеха сџаријеј; који је живео у граду Салим а Годолах*. По наведеном схватању, овде поменути град је заправо Сихем, главни град северних делова доцније израиљске територије. John G. Gammie, *нав. дело*, 390–392.

¹¹ John G. Gammie, *нав. дело*, 392–394.

Елион). Култ Ел Елиона, божанства које се поштовало као створитељ неба и земље и заштитник ратника (Пост. 14, 19б–20а), синтетизован је са култом Јахвеа *над (небеским) војскама* (уп. 1 Сам. 3, 3; 4, 3–4). Вино је такође имало значајно место у култу Силома (Суд. 21, 9; 1 Сам. 1, 9. 14). Археологија дозвољава могућност да је Силом био место у коме је деловао Мелхиседек у периоду *цветашања шамошњеї кулша*.¹²

Поједини научници су предложили синтезу претходна два схватања. По овој хипотези Мелхиседек је напустио Сихем, прво средиште своје култне службе и то због наглог уздизања значаја силомског светишта које је и раније припадало његовој јурисдикцији. По израиљском насељавању Ханана долази до преплитања постојећег хананског култа и јахвизма, а представници јахвеизраног (и делом левитизираниог) силомског свештенства (тзв. *илијагу*)¹³ повлаче се, под притиском Филистеја у Нов. Када се Саул сурово обрачунао са њима (1 Сам. 22), последњи преживели припадник ове лозе, Авијатар, придружио се Давиду. Авијатар је, стога, схватан као персонификација свештених предања о Сихему и Силову и илијадске свештене лозе чији је изданац био. Када је Давид Јерусалим учинио престоницом, Авијатар је началствовао тамошњим култом и тиме је допринео преношењу свештених предања о Сихему и Силову на Јерусалим.¹⁴ Ова хипотетичка реконструкција ипак не објашњава како се десило да управо избором Јерусалима и уздизањем његовог политичког и културног значаја дође до слабљења позиције Авијатара и до појаве и уздизања Садока, свештеничког старешине који се сматра родозачетником садокитске лозе јерусалимских првосвештеника.

Напред наведене хипотезе, по схватању које заступамо, не нуде довољно разлога да се Салим из Постања поистовети са Сихемом, Содомом или Силовом, а не са Јерусалимом. Уколико се инсистира на разликовању Салима од Јерусалима, треба претпоставити постојање неког засебног града, Салима, чија је култна (и друштвена) важност била толико значајна да је бележе и библијски и ванбиблијски писци.

Новија археолошка истраживања, са друге стране, потврђују култни значај (Јеру)Салима. Три литургијско-химничка спева

¹² John G. Gammie, *нав. дело*, 18–20, 394.

¹³ Илијадска свештена династија је, према библијском родословима, повезивана са аронитском лозом и њеним представником Финесом. Значајна фигура ове династије био је свештени старешина Силовског светилишта Илије. Он је службовао и као *судија*, а био је покровитељ младог Самуила (1 Сам. 1–4).

¹⁴ John G. Gammie, *нав. дело*, 396.

пронађена у налазишту Рас Шамра (Ras Shamra)¹⁵ представљају свештени позив на сакралну гозбу у *царском Салиму* чији описи одударају од Салима код Сихема и Салима из Јорданске долине. Они, заправо, одговарају археолошким налазима који потврђују постојање снажног култа у Јерусалиму. Химне су певане током припреме винограда када се избацивало камење, или приликом бербе грожђа.¹⁶ Период настанка химни је прва половина 2. миленијума пре Хр., што је период у који се датирају праоци Израиља. Текстови рефлектују значај вина у култној гозби која је имала и оргијастички призив. Неки делови ове поезије су можда били литерарна основа каснијих пророчких песама (Ис. 5, 1–5).

Химне говоре о Елу, глави хананског пантеона који је поштован и као *створитељ неба и земље*. Други богови се означавају као његов *ћород*. Разумевање богова као бића која имају сполне односе из којих настају нова божанства и који обезбеђују богат род њиховим земаљским поклоницима је у основи култа плодности који је карактеристичан за прелазак са лова и риболова на обраду земље.¹⁷ Чини се да је врхунац гозбе означавао тренутак жртвовања детета, обреда који се у химни налаже изразима који подсећају на Авраамово жртвовање Исаака. Богови се призивају као заштитници од необузданог (и неоправданог) гнева Астароте *од мора*.¹⁸ Формулација има паралелу у семитским изворима и вероватно је феничанско-хуријанског порекла. Употребљена слика вероватно сведочи о нападима који су долазили из Европе, преко Црвеног мора и Егеја, а које су семитски народи успешно одбијали. Химне можда прослављају и ратне успе-

¹⁵ Први је повезан са богом вегетације Alein (или Aleyan), доцније вероватно поистовећеним са Адонисом. Текст бележи химну која се проузносила у храму поменутог божанства, највероватније на територији данашњег Либана (Aphek). То је храм о чијој изградњи говори други литургијско-химнички спев. Трећи текст је вероватно пореклом из јужне Палестине. Сва три текста у основи садрже грађу која знатно претходи времену компилације и адаптације којом је постојећи материјал прилагођен богослужбеној употреби. Она је највероватније повезана са феничанским текстовима. То се може закључити на основу географских појмова и одредница из текста. Пронађени преписи се датирају у период 1400–1375. год. пре Хр., а оригинали су вероватно били старији више векова. George A. Barton, *A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, 60–61.

¹⁶ George A. Barton, *нав. дело*, 67–68.

¹⁷ Овакав обредни образац је био прихваћен у приморју и у области Негева. Он одаје друштво које прелази са лова и риболова на земљорадњу. Вино је део жртвеног дара (аграрни елемент), али се спомињу птице и животиње значајне за ловачку заједницу. Химна је вероватно била од локалног значаја у области која се, вероватно, ширила од Qadesh-а на југу према северу (Јерусалиму). То је област која се касније назива Филистејом. George A. Barton, *нав. дело*, 72.

¹⁸ George A. Barton, *нав. дело*, 66.68.71.73.

хе. Таква могућност нас приближава атмосфери која је описана у Пост. 14¹⁹ где је култни благослов Мелхиседека обојен *йрасшарим бојама* и изражен у ритмичкој форми *йримийивне йесме* и ратног поклича. Представља култни, готово магијски образац, који се убраја у најстарије поетске форме Светог Писма. Можда је то заправо и извод из древног литургијског текста.²⁰ У Рас Шамра стиховима спомиње се *мој једини вољени*. Највероватније се ради о поклоннику који се означава као *йраведни шј. седек*. Овај израз се препознаје у именима личности као што су Мелхиседек, Адониседек, Садок, Јоседек. Све ове личности се повезују са Јеру(Салимом) било као свештеници, владари или свештеници–владари (Суд. 1, 5; 1 Дн. 6, 14–15).²¹

Представљена сукцесија *седек* на трону Јеру(Салима) постала је база повезивања Мелхиседека и Садока у оквиру тзв. Јевусејске хипотезе. То је тема којом смо се опширније бавили у чланку о Давиду и Садоку. Овде ћемо само напоменути да ова хипотеза, нарочито када је у питању њено заснивање на различитим и наводно неускладивим родословима Садока није општеприхваћена и чврсто утемељена на логичким закључцима, ни на генеалошкој реконструкцији, нити на библијском тексту. Јевусејска хипотеза, по којој је Садок потомак дуге јевусејско-хананске лозе царева-свештеника (Јеру)Салима може да буде прихваћена уколико се нађе начин да се објасни Садова левитизација и аронизација. Предложили смо могућност да се радило о браку са припадником угледне аронитско-елеазаровске лозе, иако нема много података на основу којих бисмо то могли да тврдимо.²²

У сваком случају, покушај успостављања везе између Мелхиседека и Садока је само једно од могућих решења које се не може доказати. Садок остаје тајанствена фигура дефтерономистичке и хроничарске књижевности ништа мање него што је то Мелхиседек у

¹⁹ George A. Barton, *нав. дело*, 69–70.

²⁰ John G. Gammie, *нав. дело*, 386.389; George A. Barton, *нав. дело*, 67.

²¹ George A. Barton, *нав. дело*, 68.

²² Опширније о овој теми и разматрању проблема *јевусејске хипотезе* у склопу Давидове државне и верске политике види: F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press Massachutes – London, Cambridge, 1973, 206–216; Deborah W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, 2000, 65–72; M. Greenberg, „A New Approach to the History of the Israelite Priesthood“ у *JAOS* 70 (1950), 41–46; C. E. Hauer, Jr., „Who Was Zadok?“ у *JBL* 82 (1963), 89–94; M. D. Rehm, *Studies in the History of the Pre-Exilic Levites*, Diss., Harvard University, 1968, 251–268; J. R. Bartlett, „Zadok and his Successors at Jerusalem“ у *JTS* 19, 1968, 1–18; W. Osborne, *The Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Diss., Dropsie University, 1979, 302–308; P. R. Ackroyd, „The Chronicler as Exegete“ у *JSOT* 2 (1977), 2–32.

Постању. Чини се да је и у једном и у другом случају прецизна историјска реконструкција више жеља научника него реална могућност.

Неке од хипотеза којима се покушава реконструисати *историјски Мелхиседек* су тешко одрживе, док су друге засноване на валиднијим аргументима. Треба, ипак, признати да се и једне и друге заснивају на хипотетичким древним (библијским и ван-библијским) предањима чију усмену (па и писану) форму и садржај, макар за сада, не можемо прецизно да реконструисамо. Уколико је једно такво предање уметнуто у Постање у доба цара Давида као део царске пропаганде, циљ одељка је био подстицање Израјлаца да прихвате сажимање култа Ел Елиона и Јахвеа и препознавање Јерусалима као верског и политичког средишта Израиља. Требало је да у Давиду препознају наследника царске власти древног Мелхиседека. Истовремено, овај одељак је требало да подстакне и Хананце да прихвате иста верска и политичка предања која је прихватао Израил, односно да признају Давида као легитимног наследника старих хананских царских предања и да поштују Израјљце који су, под вођством Давида (као новог Авраама), били њихови заштитници од туђинских напада. Можда су постојали и још неки утицаји овог *iproiaĭangnoĭ* одељка.²³

Наведене монархистичке тенденције можда су непосредни повод знаменитог спомињања Мелхиседека у Пс. 110, 4. У сваком случају, мишљења смо да хипотетичке, иако не и безвредне, историјске реконструкције Мелхиседека имају ипак секундарну важност у односу на богословску поруку постојећег библијског предања о овој личности. То је тема којом ћемо се бавити у наставку овог чланка.

2. Мелхиседек у старозаветном предању

У старозаветном предању Мелхиседек се једном јавља у вези са нарацијом о праоцима Израиља. Друго и последње спомињање Мелхиседека се налази у Пс. 110 и, стога, припада предању периода уједињене монархије Израиља и њеног првог цара, Давида.

2.1. Мелхиседек у Постању

Библијски извештај о Мелхиседеку смештен је у контекст војне акције *четири* цара описане у Пост. 14, 1–12. Авраам је напао победничку и слављеничку војску и ослободио заробљенике међу

²³ J. A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, 423–425.437.

којима је био и његов братанац Лот (Пост. 14, 13–15). На повратку се сусрео са царем Содоме и одбио његову понуду да узме благо које је преотео од поражених заклињући се Господом *Бојом Вишњим, чије је небо и земља* (Пост. 14, 17.21–24). Потпуно другачији став заузима у односу на Мелхиседека као *цара и свештеника Боја Вишњега*.

2.1.1. Значење имена Мелхиседек (מֶלְכִּי־צֶדֶק)

Како је Мелхиседек представљен као цар и свештеник може се очекивати да његово име садржи теофорични елемент, али аутори нису сагласни око тога шта тај елемент чини.²⁴ Уколико је то први део имена *млк* (מלך), у значењу *цар* или (*милостиви*) *јосиодар*, могућа је извесна веза са документима Асура, Мари-текстовима и Угаритом. Други део имена *сдк* (צדק), у значењу *праведан*, чешће је схватан као теофорични елемент. У том смислу паралела постоји у Угариту, Картагини и међу аморејским народима. Уколико се прихвати друга претпоставка, име је могуће повезати са феничанским божанством које је било познато Филону из Библоса и које је он познавао као *створитеља неба и земље*. У арамејским текстовима је елемент *сдк* нарочито повезан са божанским именом *Ел*. Божанства у чијим се именима комбинују изрази *Ел* и *сдк* сматрана су сведоцима уговора. Понекад се *сдк* јавља као ознака за главу хананског пантеона. Постојање вере у такво божанство потврдила су истраживања Лагранжа (Lagrange), Хафмона (Huffmon), Шмида (Schmid), Виденрена (Widenren) и Розенберга (Rosenberg).²⁵

²⁴ Унутар научних кругова постоји неслагање око тога да ли је *Мелхиседек* титула (попут титуле *цар, фараон или владар*) или лично име. Прво схватање, према Мирку Ђ. Томасовићу, заступали су Пољански и Сејатан, док је други став заступао Е. Варонцов, а подржава га и сам Томасовић. Томасовић је сматрао и да постоји аналогија између имена Мелхиседек и Адониседек, а можда и Садок. Мирко Ђ. Томасовић, *Мелхиседек и њајна свештенства Госјода Исуса Христа*, Београд, Богословски факултет СПЦ, 2004, 63–64.

²⁵ Познато нам је из Ras Shamra-текстова да нису су само Израјљци приписивали врховном божанству стварање. *Ел*, врховно божанство хананског пантеона, поштован је и као створитељ. Феничански натпис из Каратепе упоредно спомиње Ваала и Ела као створитеље неба и земља, док Елион означава *Највиши* (*Боја*) који је *јосиодар неба и земље*. Емилијан Чарнић сматра да је то монотеистички (а не монолатријски) исказ. Филон из Библоса подсећа на мит о стварању који говори о Елиону и његовој супрузи Berouth. Они су родили Epigeiosa или Autochtonea (Адама?), небески свод и земљу. Филон највероватније пише на основу изворног хититског текста, што се може схватити као потврда да су хлеб и вино, који се јављају у библијској приповести, жртвени делови хананског култа. Угаритски текстови наводе да су хлеб и вино приношени као храна боговима. Нису нам познате карактеристике које су придаване поменутом хананско-феничанском божанству. Мелхиседек је, међутим, Авраама поздравио благосиљајући га Ел Елионом *који му је*

Име Мелхиседек може да има значење *мој цар је сдк* (*цареведан*); *милостииви* *јосјодар је Сдк*; *Ел је Сдк*... Према схватању Е. Чарнића, *Седек* (*сдк*) је феничанско божанство које се повезивало са појмом *моралној* *јорешка* (аналогног египатском појму *ма'аџ*). Поредак се темељио на вери да је живот после смрти одређен животом пре смрти. Сматрано је да божанство *Седек* своју вољу у свету пројављује преко царева чија је најпожељнија карактеристика била праведност. Такав цар био је и Мелхиседек.²⁶ Постоје аутори који име повезују са Богом као судијом, при чему је аналогија препознавана у Јахвеу као судији (уп. 1 Дн. 6, 14).²⁷

2.1.2. Мелхиседек, Авраам и култ Ел Елиона

Мелхиседек је назван свештеником Ел Елиона. Ел Елион је један од бројних богова хананског пантеона. Могуће је да је Елион једноставно епитет Ела, врховног хананског божанства. Авраам је Мелхиседеково божанство повезао па чак и поистоветио са Богом којем је он служио. Богослужбени образац праотаца је у великој мери био обликован културном и религијском средином из које су праоци потекли и у којој су живели. Да ли им је та културна средина могла дозволити монотеистичко веровање или су они били синкретисти који су прихватили божанства народа са којима су се сусретали? Изгледа да су патријарси чешће служили Елу (Пост. 14, 13; 21, 33; 31, 13; 35, 7), него Јахвеу, што су поједини аутори узели као основу за тврдњу да су они поштовали и друга хананска божанства.²⁸ Чини се, ипак, да су праоци заправо локална божанства схватили као аспекте Јахвеа, Бога коме су они служили.²⁹ Ово по-

дао нејпријателје у руке. Формулација је вероватно извод из богослужбеног текста који се доводи у везу са овим божанством. Тешко је прихватити, стога, Чарнићево схватање да божанство поменуто у Постању није сматрано за божанство које учествује у ратним дејствима својих поклоника, већ да сарађује са њима у сваком делу милости. Емилијан Чарнић, „Ахијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17 (1973), 32; Н. Н. Rowley, *Worship in ancient Israel. Its forms and meaning*, London 1967, 18; Ivann Eengell, *Studies in divine Kingship in the ancient Near East*, Oxford 1967, 117; М. Delcor, *нав. дело*, 118–120.

²⁶ Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 18 (1974), 21.

²⁷ М. Delcor Toulouse, 117–118; Н. Н. Rowley, „Zadok and Nekustan“ у *JBL* 58 (1939), 123; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 18 (1974), 21.

²⁸ Види: Mike Magee, <http://www.askwhy.co.uk/awcnotes/cn1/0060Nazarene.html>, 2005.

²⁹ Међу научницима је било оних који су сматрали да је формулација *Бој ошца* један од најстаријих назива за Бога. Означавао је Бога којег су поштовали Авраам и његов род. То је, на неки начин, име племенског Бога, који је у неким верзијама имао нарочито име (*Зашџиџа Авраамова*, *Сџрах Исахов* и сл.). Овакво

везивање није било једноставно преузимање елемената хананског култа (елохизма), већ и његово богаћење још увек непотпуно развијеним – јахвизмом. У веровању отаца Бог није био само један, већ је постајао и једини Бог.³⁰ На овој основи и познији библијски писци су Елиона повезивали са Јахвеом (Пс. 57, 3; 78, 56).

Роули (Rowley) је сматрао да је Елион поштован у Салиму. Сматрао је да и антропонији повезани са овим градом (нпр. Авесалом, Саломон и сл.) одражавају везу Салима тј. Јерусалима са хананским култом чији је представник био Мелхиседек.³¹ Емилијан Чарнић је сматрао да је, као цар и свештеник, Мелхиседек „владао над поданицима који су били исте вере као и он“, те се може претпоставити да је био „представник првобитног откривења или првобитног односа човека и Бога које је чисто и неоскрвњено сачувано у неком изолованом (највероватније семитском – прим. ауш.) племену (које је залушало у Ханан – прим ауш.)“.³²

Било да је схватање др Чарнића исправно или не, изгледа да је Авраам препознао ауторитет Мелхиседековог свештенства и аутентичност његовог религијског обреда. То је потврдио давањем десетка, највероватније од ратног плена (Пост. 14, 20–21). Како је целина нарације обликована тако да истиче Авраамов значај, његово *поштовање* ауторитету Мелхиседека додатно наглашава значај салимског владара. Опис Мелхиседековог сусрета са Авраамом представља, заправо, кулминацију приповести (Пост. 14, 17–24).³³

богопоштовање било је карактеристика номада. Поменути назив показао се као изузетно важан у религији Старог Завета. Истицао је лични однос између праотаца (и њихових потомака) и Бога. Овим истицањем се сузбијао формализам у религији. На тај начин постављена је основа за будуће схватање савеза Бога и Израиља. Име Бога отаца било је блиско општем семитском називу за Бога – *Ел*, имена уз које су стајали различити епитети (*Елион*, *Шагај*, *Олам*, *Берит* и сл.). Становници Ханана су били суочени са богопоштовањем сличног типа. Праоци су, стога, у тамошњим светилиштима вршили сопствено богопоштовање не налазећи да је оно супротно месном култу. Тако је дошло до сажимања Бога природе (*Ел*) и Бога историје (*Бој отаца*). Такво схватање је развијано у потоњој историји Израиља. *Ел* је део општесемитског наслеђа и њиме је означаван члан *божанске породице*. У угаритским текстовима божанство са овим именом помиње се као врховно. То је, вероватно, једини траг некада раширене појаве да се овај назив користи као лично име неког од богова.

³⁰ Marta A. Morison i Stiven F. Braun, *Svetske Religije: Judaizam*, Beograd, Čigoja, 2001, 19.

³¹ M. Delcor, *нав. дело*, 118–119.

³² Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 21–22.26.

³³ John Goldingay, „The Patriarchs in Scripture and History“ у *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard & D. J. Wiseman), Leicester, IVP, 1980, 14.

Лик Мелхиседека није присутан у ранијим сценама овог поглавља, али се његов говор, према схватању Голдингеја (John Goldingay), непосредно односи на:

„тему која је доминирала ранијим поглављима (Пост. 12–13) јер он благосиља Авраама (Пост. 14, 18–20). Његове речи нашу пажњу окрећу ка оригиналном обећању и благослову у Пост. 12, 2–3. То што ове речи потичу од цара Салима представља најаву испуњења обећања да ће Авраамово име бити велико међу народима“.³⁴

Битна одлика извештаја о Мелхиседеку је повезивање царске и свештеничке службе. Повезивање ове две службе је било уобичајено на древном Оријенту, и посведочено је у древним империјама као што су Асирија, Феникија, Египат... Нови Завет у таквом повезивању препознаје сличност између тајанственог Мелхиседека и Господа Христа (Јевр. 7, 1–3). Аутор Посланице Јеврејима снажно развија ову паралелу и истиче да Исус (Христос) и јесте *йоїлавар свешћенички йо реду Мелхиседекову* (Јевр. 6, 20). Овакво тумачење би вероватно могло да се схвати као превише слободно, али Стари Завет је посредно већ нагласио важност Мелхиседековог свештенства (Пс. 110, 4).

2.2. Мелхиседек у предању уједињене монархије

Период уједињене монархије је био значајан за реорганизовање јахвистичког култа и за уређење редова његових званичника.³⁵ То је био и период културног уздизања које је подразумевало развој историјске књижевности, као и (религијског) песништва. Песничка књижевност уједињене монархије је опус у којем се поново сусрећемо са загонетном личношћу Мелхиседека (Пс. 110, 4).

2.2.1. Псалам 110 – датум и могући историјски контекст(и)

Псалам 110 је ванредно тежак текст, и вероватно је управо из тог разлога привукао пажњу бројних егзегета. Постоје различите интерпретативне теорије које у многоме зависе од датирања псалама.³⁶ Несумњиво је да поменути псалам припада групи царских

³⁴ John Goldingay, нав. дело, 15.

³⁵ Јован Благојевић, „Давид и Садок – прилог проучавању левитског свештенства у уједињеној монархији“, *Теолошки йоїлеги* XLVI/2 (2/2103), 444–460.

³⁶ M. Toulouse, *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews*, 116.

псалама. Највероватније га је изговорио дворски или храмовни пророк током обреда устоличења и предавања царског скиптра владару крунисаном у Јерусалиму (уп. Пс. 110, 2). Чин је вероватно праћен ванредно гласном претњом, односно осудом царевих непријатеља (Пс. 110, 5–6).³⁷ Могуће да је контекст проузношења псалма прослава празника Нове године. На овај празник широм древног библијског Оријента прослављана је победа над царским и националним непријатељима (било да је та победа имала историјску или митолошку основу).³⁸

Проблем у вези са могућом историјском позадином Пс. 110 је тесно скопчан са проблемом његовог датирања. Неки аутори су га смештали у период Макавеја сматрајући да је он био пропагандни текст којим је правдана узурпација првосвештеничке и царске власти у Јерусалиму.³⁹ Већи број аутора је сматрао да псалм припада постегзилној књижевности тј. да је настао у периоду кодексирања хроничарске књижевности и рецензије Захаријиних пророштава (Зах. 6, 9–15).⁴⁰ Други су сматрали да га треба повезати са владавином јудејских царева реформатора (Јосије или Азарије/Узије). Највећи број научника је, ипак, сматрао да псалм треба датирати у период уједињене монархије тј. владавине цара Давида (или евентуално Соломона).⁴¹ Роули (H. H. Rowley) је

³⁷ T. H. Gaster, „Psalm 110“ у *JMUEOS* 21 (1937), 37–44; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150 (W BC 21)*, Word Incorporated, Dallas, 2002, 117.

³⁸ A. Bentzen, *King and Messiah*, London, Utterworth Press, 1955, 23–25; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 1955, 130–132; 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*, SNTSMS, Cambridge UP, Cambridge, 1976, 34.

³⁹ G. Gerleman, „Psalm cx“ у *VT* 31, Fasc. 1, (Jan., 1981), 18–19; M. Treves, „Two Acrostic Psalms“ у *VT* 15, Fasc. 1, (Jan., 1965), 86. Поменути став је снажно и оправдано критиковао J. W. Bowker, *Psalms CX*, 31–34.

⁴⁰ Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, нав. дело, 111.

⁴¹ H. G. Jefferson наглашава снажну хананску позадину лексике псалма сугеришући да је псалм јавхеизирана верзија раније хананске поеме. Неки аутори су настанак псалма повезивали са освајањем Јерусалима. Сматрали су да је овај псалм песма која прославља ту значајну победу Давида. Други су сугерисали да је у питању хвалитна песма чији се настанак може повезати са преношењем Савезног ковчега у Јерусалим, док је Horton сматрао да псалм прославља Давидову победу над Амоном. H. G. Jefferson, „Is Psalm 110 Canaanite?“ у *JBL* 73 (1954), 152–156; F. L. Horton, нав. дело, 34; H. H. Rowley, „Melchizedek and Zadok“, *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner et al.) Tübingen, Mohr, 1950, 461–472; D. S. Shapiro, „Psalm 110“ у *Bet Miqra* 57 (1974), 286–289; E. R. Hardy, „The Date of Psalm 110“ у *JBL* 64 (1945), 385–390; Tryggve N. D. Mettinger, *King and Messiah*, 259; *King and Messiah*, CWK Gleerup, Lund, 1976 (CBOITS 8), 259; S. Mowinckel, *Psalms*

датирао псалм у период Давидовог освајања Јерусалима. Тврдио је да први део псалма рефлектује Давидово устоличење у Јерусалиму и да је сачињавао део обреда који је том приликом извршио јевусејски свештеник Садок (Пс. 110, 1–3). Други део псалма (Пс. 110, 4–7), према овом схватању, сведочи о ритуалном посвећењу Садока на месту свештеничког старешине (Пс. 110, 4) који потом благосиља Давида (110, 5–7).⁴² Овакву реконструкцију прихвата и Ален (Leslie C. Allen). Он је изразио мишљење да је тако обликован псалм доцније могао бити периодично коришћен у ритуалу устоличења давидовских владара или у другим култним приликама (нпр. у оквиру празника обнове савеза Израиља са Јахвеом). Наведени аутор не искључује ни месијанско и есхатолошко значење псалма, мада се чини да се не слаже са ауторима који овај аспект наглашавају у толикој мери да негирају у потпуности сваку повезаност псалма са историјским догађајима.⁴³

Пол (М. J. Paul) је прихватао могућност да је псалм изворно био део церемоније устоличења цара, али оставља могућност и да је проузношен приликом јесењег празника, мада не прецизира који је празник у питању. Сматрао је да псалм можда одражава схватање по којем је цар био и култни званичник (свештеник), али у веома ограниченом смислу. То значи да је култна улога цара у Израиљу била много мања него што је то био случај са царевима других нација и држава древног библијског Оријента. Та изразита ограниченост царске улоге у званичном култу је навела поменутог аутора да псалм схвати као директни месијанско-пророчки исказ (мада се такав закључак, ипак, чини спорним).⁴⁴

in Israel's Worship, Michigan: Grand Rapids, 2004, 153; Leslie C. Allen, *нав. дело*, 111.

⁴² H. H. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, 147–152.

⁴³ Leslie C. Allen сматра да се псалм може датирати у период давидовске монархије. Сматрао је да је повезивање псалма са устоличењем снажно посведочено садржајем. Божанска изрека из ст. 1 и 4 сигурно спада у контекст устоличења. Allen је, ипак, дозвољавао могућност да псалм у целини можда није повезан са устоличењем него је једноставно ехо таквог обреда (уп. 2 Сам. 3, 18; 5, 2). Наведени аутор даје и доста сажете, али и корисне увиде у различите предлоге повезане са конструкцијом псалма. Leslie C. Allen, *нав. дело*, 111.

⁴⁴ М. J. Paul, ипак, истиче да мањи број научника прихвата Давидово ауторство псалма. Према њему, већина научника сматра да је ово порука коју свештеник или анонимни пророк упућује цару (највероватније Давиду). Када је у питању царско учешће у култу, сугерише се да је цар могао да приноси жртве свепаљенице, односно оне које нису уношене у Светињу над светињама. То је била могућа граница учешћа цара у култу (2 Дн. 26, 16–18). Ово схватање је блиско ставу који је заступао R. de Vaux. Он сматра да су цареви вршили извесне свештене радње, али сматра да то није нужно доказ да је цар имао и свештеничко достојанство. Цар је вршио свештеничке дужно-

2.2.2. Псалм 110 – садржај и порука

Псалм се, готово сигурно, односи на давидовског монарха што је јасно већ и из самог наслова псалма (Пс. 110, 1а). Састоји се из пророштва (נָבִיא) из Пс. 110, 1б и коментара (Пс. 110, 2–3). Језик употребљен у овој текстуалној целини стилски и лексички је близак Пс. 45. У пророштву се цар позива да седне десно од Јахвеа. Тај позив сугерише да је пророштво изворно изговорено у дворском дворишту (уп. 1 Сам. 24, 10–11; 2 Сам. 15, 21). У Израиљу и другим културама древног библијског Оријента (пре свега у Египту и Ханану)⁴⁵ седење *са десне стране* сматрано је нарочитом чашћу (1 Цар. 2, 19; Пс. 80, 17. 18; 1 Мак. 10, 62–65). Могуће је да је престо, приликом устоличења давидовског владара, десно од ковчега савеза или храма. Вероватније је, ипак, да псалмиста просторну одредницу употребљава у метафоричком смислу. Таквом употребом се, заправо, истиче да Давидова владарска позиција, као и позиција његових наследника, не происходе из њиховог сопственог права. Давид и давидити су *рејенији небеској Владара*, истинског Цара. Давид и давидити су заправо (или би требало да буду) земаљски посредници власти Небеског Владара. Ванредно је тежак навод о Јахвеовом *усиновљењу* цара (уп. Пс. 2, 7). Формулација подсећа на древнооријенталну деификацију императора који су сматрани *синовима Божијим* (или чак њиховим инкарнацијама). У Писму се, ипак, не може пронаћи довољно референци које би сугерисале на веровање у *божанско порекло цара*. Вероватније је да псалм рефлектује идеју да цар влада по божанском благовољењу. Коментар пророштва из ст. 1 дат је у ст. 2–3. Наведени искази гарантују испуњење наведеног пророштва обећавајући цару владавину над националним непријатељима. Употребљене су слике познате из других старозаветних примера (ИНав. 10, 24; Ис 51, 23). али и ширег древно-оријенталног окружења.⁴⁶ Јемац испуњења пророштва

сти само у изузетним случајевима. Пс. је, дакле, сведочанство да је израиљски цар у одређеном, веома ограниченом степену, био у положају свештеника. Ово мишљење је развио J. P. M. van der Ploeg који ст. 4 повезује са *свешћим раићом*. То је у складу са Мелхиседековим благословом Авраама (Пост. 14, 19–20). Међутим, Мелхиседек је Авраама благословио по завршетку ратног похода, док се у Пс. 110 говори о будућим догађајима (уп. Пнз. 20, 2). М. J. Paul, „The Order of Melchizedek“ у *WTJ* 49 (1987), 196–198.200–202. О месијанском схватању псалма види: Е. J. Kissane, „The Interpretation of Psalm 110“ у *ITQ* 21 (1954), 106; Leslie C. Allen, *нав. дело*, 116.

⁴⁵ У Рас Шарма текстовима цар Крт је назван *син Ела*. То је блиско формулацији псалма у верзији LXX. Свештеничко достојанство које се у псалму повезује са царем, на сличан начин се повезује са поменутиим царем Кртом у угаритској књижевности. Н. G. Jefferson, *нав. дело*, 152–156; M. Toulouse, *нав. дело*, 121. 123.

⁴⁶ Leslie C. Allen, *нав. дело*, 115.

је Јахве који учествује у рату на страни свог изабраника. Споменут је *скийшар* (палица) као јасан симбол војног ауторитета (уп. Пс. 2, 9; Јер. 48, 17) и победе. Победа се приписује Јахвеу, што је у складу са израиљским схватањем свештеног рата (уп. Изл. 14, 13; 2 Дн. 20, 17; Ис. 7, 4–9). Тиме се не искључује војна активност израиљских трупа (уп. Пнз. 20, 4; Суд. 5, 2; 2 Сам. 5, 24), чија се бројност пореди са *росом* (רֹס) у *зору* (זֹרָה). Царска војска је представљена као оруђе Јахвеове правовремене помоћи и моћи.

Није јасно да ли са ст. 4. почиње нова целина. Уколико се и ст. 4 односи на цара, јасно је да се цару приписује свештеничко достојанство, тако да се он ставља у позицију коју су заузимали древни ханански, египатски, асирски и феничански владари. Позивање на Мелхиседека, коме је Авраам дао десетак, могло је да има за циљ уздизање значаја свештеника изнад значаја националног родозачетника или легализовање праксе узимања десетка коју је успоставио (или обновио) Давид.⁴⁷ У прилог оваквом схватању можда говори и наглашавање божанске заклетве, јер је такво истицање у псалмима најчешће повезано управо са давидовском династијом (Пс. 89, 3–4.34–36; Пс. 132, 11; 2 Сам. 3, 9 уп. Пс. 89, 28–30; 2 Сам. 7, 13.15–16) чији су представници можда покушавали да узурпирају свештеничка права.⁴⁸ Уколико је овакво схватање тачно, сусрећемо се са јединственом референцом о улози цара као *свешћеника* (כֹהֵן) у контексту уздизања савеза којим Израиљ прераста у сакрално или свештеничко царство.⁴⁹ Предлагано је да је у псалму осликано Давидово уздизање на јерусалимски трон са кога су раније владали јевусејски цареви (који су имали и свештеничке прерогативе).

⁴⁷ Поменуто тумачење је служило и као основа за *йозно* датирање псалма, односно за његово смештање у хасмонејску еру. Иако су Хасмонејци избегавали да се прогласе свештеницима *йо реду Мелхиседека*, себе су називали свештеницима *Боја Свевишњеја*. Ова личност Старог Завета могла је да буде оправдање њихових тежњи ка световној власти и права на десетке народа. Чини се, ипак, да не постоји довољно разлога за позно датирање Псалма. М. Delcor, *нав. дело*, 124–125.

⁴⁸ Култна улога царева давидовске династије готово је сигурно потврђена библијским текстом. Овакав став су прихватили бројни научници, мада је већина сматрала да је царско учешће у култу било ограничено на нарочите прилике, односно празнике. Ако је улога цара у култу позадина Пс. 110, 4, пророштво је имало за циљ да буде, у општем смислу, обећање Давиду да његовим уздизањем на трон почиње нешто ново, нешто што ће наставити да постоји у трајном династијском праву давидита, праву које се настављало на царско-свештеничко право раније династије повезане са Мелхиседеком. С. Е. Armerding, „Were David's Sons Really Priests?“, *Current Isuses in Biblical and Patristic Interpretation* (ed. G. F. Hawthorne), Grand Rapids, Zondrevan, 1975, 75–86; De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York, McGraw-Hill, 1961, 113–114.

⁴⁹ Leslie C. Allen, *нав. дело*, 115.

Псалам Давидово уздизање представља као наставак постојеће (јевусејске) а не успостављање нове владавине. Јевусејски цар је сматран и свештеним посредником између Бога (Елиона) и народа, и ту позицију сада преузима Давид при чему *Свевишњи* постаје епитет Јахвеа. То је поступак којим се обезбеђује легитимитет *јерусалимском јахвизму*.⁵⁰ М. Ђ. Томасовић је сматрао да Емертон говори како псалам Мелхиседека представља као пример израиљском свештенству. У самом Емертоновом раду нема таквих мишљења.⁵¹

Друга могућност је да се ст. 4 односи на јевусејског свештеника Садока. Давид га, по заузимању Јерусалима (за које је можда и Садок био заслужан), поставља старешином над јахвистичким свештенством (са којим је можда био повезан брачним везама). Оправдање свог чина налази у древном предању о Мелхиседеку.⁵² Иако говори о (прво)свештенику Пс. 110, 4 не спомиње свештенослужење. Читалац псалма, насупрот томе, осећа ратни набој којим текст зрачи, а слике које псалмописац употребљава у сећање дозивају сцене *дана њева* (יָמָיו) *Јахвеови* (уп. Јов. 20, 28; Плач 1, 12; 2, 1; Пс. 2, 5.12; 21, 9–10). Уколико се пророштво из ст. 4 односи на Садока, *милишанџина аџмосфера* из ст. 5–7 можда рефлектује *милишанџини аџекџ* (прво)свештеничке службе.⁵³

Божанска заштита описана у Пс. 110, 5 (уп. Пс. 16, 8; 121, 5) одговара почасној десној страни из Пс. 110, 1. Иако је употребљена другачија метафора, у оба случаја се наглашава идеја да је Јахве онај који даје победу изабраном (владару или народу).⁵⁴ Израиљски цар

⁵⁰ Контекст лејализовања *јерусалимској јахвизма* је Пост. 14 где се описује Мелхиседек као свештеник Јахвеа пре него као свештеник неког од божанстава бројног хананског пантеона. Авраам је био у подређеном ставу у односу на Мелхиседека. Истицањем те позиције Израиљци су подстицани да се и сами покоравају Мелхиседеку који влада у Јерусалиму, кроз Давида. Поједини аутори истичу да постоји контраст између тога што Авраам прима хлеб и вино од Мелхиседека, а истовремено одбија дарове које му нуде други владари. Овај контраст је схватан као илустрација Давидових поступака који нису били развијани у правцу општег синкретизма. Leslie C. Allen, *нав. дело*, 116.

⁵¹ Мирко Ђ. Томасовић, *нав. дело*, 21–22.

⁵² Уколико је то тачно, псалам се састоји из два дела која изговарају два наратора. Први део рефлектује слику Садока који поставља Давида на трон Јерусалима (признајући му право наследства древне јевусејске лозе). Други део описује сцену у којој Давид, као законити владар, поставља Садока за старешину израиљског свештенства тј. *свешџеника џо реду Мелхиседека*. М. Ј. Paul је одбацивао овакву могућност, али без јаких противаргумента. М. Ј. Paul, *нав. дело*, 199–200.

⁵³ О милитантном аспекту левитско-свештеничке службе види: Јован Благојевић, „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе“ у *Теолошки погледи* XLVI/1 (1/2103), 107–108.

⁵⁴ Бог, који је ставио јевусејско царство у руке Давида, даје снагу његовој власти и оружаним снагама. Приповедачу о Давидовим делима јасно је да је тајна Давидовог

је у сенци израиљског Бога, али је и у његовом заштитничком загрљају. Та мисао се додатно наглашава у ст. 7. Овај стих можда рефлектује ритуално испијање воде са Гихона којим се симболично показивало прихватање божанских благослова.⁵⁵ Постепено урушавање давидовске династије водило је схватању да је псалам богослужбени образац есхатолошких пророчанстава о месијанском цару. Тако Пс. 110, као и други царски псалми, постаје израз наде у обнову династије, обнову зајемчену божанским *заувек*. Тако схваћен, Пс. 110 је темељни документ израиљске месијанске наде. Ту месијанску наду наследиле су јудејска апокалиптика и христологија ране Цркве. Тајанствена личност Мелхиседека, било да се схвата као тип Давида или тип Садока, у јудејској апокалиптици и у новозаветној христологији, има изразите месијанске предзнаке и тумачи се по месијанском кључу. То је тема која заслужује засебно истраживање.

Литература:

на српском језику:

Благојевић, Ј. (2013), „Давид и Садок – прилог проучавању левитског свештенства у уједињеној монархији“, *Теолошки погледи* XLVI/2 (2/2103).

Благојевић, Ј. (2013), „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе“ у *Теолошки погледи* XLVI/1 (1/2103).

Томасовић, М. Ђ. (2004), *Мелхиседек и тајна свештенства Господара Исуса Христа*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Morison, M. A. i Braun, S. F., (2001) *Svetske Religije: Judaizam*, Beograd: Čigoja.

Чарнић, Е. (1973), „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 17.

Чарнић, Е. (1974), „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Бојословље* 18.

успеха у томе што је Јахве са њим (2 Сам. 5, 10; 8, 6.14). У величанственој теофанији Бог делује у корист цара, против његових супарника (уп. Пс. 2, 5; 68, 21–22; Ав. 3, 13). Он царским жезлом крши моћ Давидових и националних противника (Пс. 110, 2). По неким мишљењима, оваква схватања су могла бити прототип развијен у учењу о *дану* (*тнева*) *Јахвеа* (уп. Ис. 13, 9; Соф. 2, 3). G. von Rad, *Old Testament Theology* (tr. D. M. G. Stalker); 2vols, New York: Harper, 1962–65, 2:119–125; Leslie C. Allen, *нав. дело*, 117.

⁵⁵ Leslie C. Allen, *нав. дело*, 117.

на енглеском језику:

1) периодика:

- Ackroyd, P. R. (1977), „The Chronicler as Exegete“ y *JSOT* 2.
- Anderson, C. E. (1903), „Who Was Melchizedek? – A Suggested Emendation of Gen. 14, 18“ y *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 19, No. 3.
- Bartlett, J. R. (1968), „Zadok and his Successors at Jerusalem“ y *JTS* 19.
- Barton, G. A. (1934), „A Liturgy for the Celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek“ y *JBL*, Vol. 53.
- Bowker, J. W. (1967), „Psalm CX“ y *VT* 17, Fasc. 1.
- Emerton, J. A. (1971), „Some false clues in the study of Genesis xiv“ y *VT* Vol. 21, Fasc 1.
- Emerton, J. A. (1971), „The Riddle of Genesis XIV“ y *VT*, Vol. 21, Fasc. 4.
- Gammie, J. G. (1971), „Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14, 18–20“ y *JBL*, Vol. 90.
- Gaster, T. H. (1937), „Psalm 110“ y *JMUEOS* 21.
- Gerleman, G. (1981), „Psalm CX“ y *VT* 31, Fasc.1.
- Greenberg, M. (1950), „A New Approach to the History of the Israelite Priesthood“ y *JAOS* 70.
- Hardy, E. R. (1945), „The Date of Psalm 110“ y *JBL*, vol. 64.
- Hauer, Jr., C. E. (1963), „Who Was Zadok?“ y *JBL* 82.
- Jefferson, H. G. (1954), „Is Psalm 110 Canaanite?“ y *JBL* 73.
- Kissane, E. J. (1954), „The Interpretation of Psalm 110“ y *ITQ* 21.
- Paul, M. J. (1987), „The Order of Melchizedek“ y *WTJ* 49.
- Rowley, H. H. (1939), „Zadok and Nekustan“ y *JBL* 58.
- Shapiro, D. S. (1974), „Psalm 110“, *Bet Miqra* 57.
- Treves, M. (1965), „Two Acrostic Psalms“ y *VT* 15, Fasc. 1.

2) монографије, зборници, коментари:

- Allen, L. C. (2002), *Psalms 101–150* (WBC 21), Dallas: Word Incorporated.
- Armerding, C. E. (1975), „Were David's Sons Really Priests?“, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (ed. G. F. Hawthorne), Zondervan: Grand Rapids.
- Astour, M. C. (1966), „Political and cosmic symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian sources“, *Biblical Motifs* (ed. A. Altmann), Cambridge, Mass.
- Bentzen, A. (1955), *King and Messiah*, London, Utterworth Press.

Cross, F. M. (1973), *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harward University Press Massachutes – London, Cambrige.

De Vaux, R. (1961), *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, McGraw-Hill, New York.

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

Eengell, I. (1967), *Studies in divine Kingship in the ancient Near East*, Oxford.

Goldingay, J. (1980), „The Patriarchs in Scripture and History“ y *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard & D. J. Wiseman), Leicester, IVP.

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* y SNTSMS, Cambridge, Cambridge UP.

Johnson, A. R. (1955), *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press.

Mettinger, T. N. D. (1976), *King and Messiah*, CWK Gleerup, Lund, (CBOITS 8).

Mowinckel, S. (2005), *Psalms in Israel's Worship*, Michigan: Grand Rapids.

Osborne, W. (1979), *The Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Diss., Dropsie University.

Rehm, M. D. (1968), *Studies in the History of the Pre-Exilic Levites*, Diss., Harvard University.

Rooke, D. W. (2000), *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Clarendon Press.

Rowley, H. H. (1950), „Melchizedek and Zadok“, *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner) Tübingen, Mohr.

Rowley, H. H. (1967), *Worship in ancient Israel. Its forms and meaning*, London.

Von Rad, G. (1962–65), *Old Testament Theology* (tr. D. M. G. Stalker); 2 vols, Harper, New York.

3) интернет страница:

Magee, M. (2005), <http://www.askwhy.co.uk/awcnotes/cn-1/0060Nazarene.html>, 2005.

Примљено: 23. 12. 2013.

Одобрено: 21. 3. 2014.

THE MELCHIZEDEK IN THE OLD TESTAMENT TRADITION

Jovan Blagojević

Biblical Culture Centre, Belgrade

Summary: *The author investigates the development of the Melchizedek tradition. He first analyzes the present-day reconstructions of the 'historical' Melchizedek. In this respect, the author tackles the problem of consistency of Genesis 14, where we read about this character for the first time. After that, the author makes an attempt to determine the area where Melchizedek exercised his royal and priesthood duties. The author also focuses on the Old Testament tradition, especially on the Genesis 14 and Psalm 110. He reflects on the etymology of the name Melchizedek, he analyzes the relationship between Melchizedek and Abraham, he also explores the cult model practiced by Melchizedek in relation to the cult model practiced by Abraham. The author then turns to the possible background reconstruction of the Psalm 110, the circumstances that prevailed in its formation, as well as the various possibilities of text dating. The author finally tries to reconstruct the content of this Psalm, to get to the heart of its message, and to highlight the historical, eschatological and messianic meaning of the Biblical text.*

Key words: *Melchizedek, Abraham, David, Zadok, El Elyon, Jahve, God of the Fathers, Jerusalem, Salem, king, priest.*

КЊИГА О ЈЕСТИРИ — КЊИГА О ЕСТЕРИ

— ЛИНГВИСТИЧКЕ ОСОБЕНОСТИ И ТЕКСТУАЛНИ КРИТИЦИЗАМ МАСОРЕТСКОГ ТЕКСТА, СА ПРЕВОДОМ НА СРПСКИ ЈЕЗИК —

Небојша Тумара*
Православни богословски
факултет
Универзитет у Београду

***Апстракт:** Својом текстуалном и лингвистичком комплексношћу Књига о Јестири представља идеалан модел на основу којег ћемо покушати да изградимо својеврсну методологију превода библијских књига.** Током превода, у погледу језика, настојали смо да посебну пажњу посветимо дијахронном развоју библијског јеврејског језика, док смо у погледу текста настојали да применимо најсавременија достижна наука која се бави текстуалним критицизмом библијског текста. Користимо минималистички приступ у погледу реконструкције места текста, за која (шренушно) не постоје текстуални сведоци који реконструкцију оправдавају.*

***Кључне речи:** Превод на српски језик, Књига о Јестири, методологија превода, лингвистичке особености, рани библијски јеврејски језик, касни библијски јеврејски језик, масоретски текст, текстуални критицизам библијског текста, синхронно и дијахронно проучавање јеврејског језика.*

Увод

Иако се на први поглед чини да библијски јеврејски језик представља хомогену целину, постоји одређен број параметара који указују на дијахрон развој овог језика, те грубо можемо евидентирати две фазе у развоју библијског јеврејског језика, између којих се налази вавилонско ропство.¹

* ntumara@gmail.com.

** Ради поређења, погледати наш ранији превод Књиге пророка Осије: Небојша Тумара, „Превод Књиге пророка Осије на српски језик у светлу дијалекатских особености такозваног северно-израелског јеврејског језика“, *Ошачник* 1–2 (2010), 282–298.

¹ О дијахронном и синхронном проучавању језика, погледати напомене које

Што се тиче *Књиге о Јестири*, у академским круговима није постигнут консензус у погледу језика ове књиге, која је засигурно настала у периоду који је уследио након вавилонског ропства, будући да она у себи садржи елементе како *раној* (=РБЈ), тако и *касној библијској јеврејској* језика (=КБЈ). Ова књига поседује оно што бисмо могли дефинисати као језичку мимикрију, где писац користи архаизме, језичке елементе карактеристичне за рани библијски јеврејски, очигледне позајмљенице из персијског језика, како би описао нејеврејску средину, као и елементе поствавилонског јеврејског језика који су блиски *језику Мишне* (=ЈМ), односно *шанаишким* учењацима, који се дефинишу изразом „касни библијски језик“.²

У погледу онога што се назива нижи или текстуални критицизам, од свих књига Библије *Књига о Јестири* поседује најкомплекснију текстуалну историју. Она поседује три различите текстуалне традиције: масоретску (=МТ), и две грчке верзије, од којих тзв. *А шексџ* представља кратку и нераспрострањену верзију, и *Б шексџ*, који представља дужу, распрострањену, *сејшјуа-тиншалу шексјуалну верзију* (=LXX). Обе ове верзије, удаљене су од масоре за коју не постоји, што је уникатност у односу на друге књиге Старог Завета, њој близак, аутентичан грчки превод. У погледу овога, у научном свету је предложено, што је такође курioзитет своје врсте, да управо црквенословенски превод *Књиге о Јестири* представља или директан превод са масоретског текста,

доноси М. Ивић и које се односе на Де Сосира (Ferdinand de Saussure): Milka Ivić, *Pravci u lingvistici (1)*, Beograd: XX vek (1990), 172–183. У погледу примене ових идеја на библијски јеврејски погледи: Avi Hurvitz, *The Transition Period in Biblical Hebrew: A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms*, Jerusalem: Bialik, 1972 [на јеврејском]; Avi Hurvitz, „Linguistic Criteria for Dating Problematic Biblical Texts“, *Hebrew Abstracts* 14 (1973): 74–79; Avi Hurvitz, „The Historical Quest for ‘Ancient Israel’ and the Linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some Methodological Observations“, *Vetus Testamentum* 47. 3 (1997), 301–315; Avi Hurvitz, „The Recent Debate on Late Biblical Hebrew: Solid Data, Experts Opinions and Inconclusive Arguments“, *Hebrew Studies* 47 (2006), 191–210.

² Детаљније о лингвистичким особеностима *Књиге о Јестири* и проблему њеног датирања погледи: A. R. Millard, „The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text“, *Journal of Biblical Literature*, 96. 4 (1977), 481–488; Ron Bergey, „Late Linguistic Features in Esther“, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 75. 1 (1984), 66–78; Albert D. Friedberg, „A New Clue in the Dating of the Composition of the Book of Esther“, *Vetus Testamentum*, 50. 4 (2000), 561–565; David Talshir and Zipora Talshir, „The Double Month Naming in Late Biblical Books: A New Clue for Dating Esther“, *Vetus Testamentum*, 54. 4 (2004), 549–555; Noah Hacham, „3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity“, *Journal of Biblical Literature*, 126. 4 (2007), 765–785.

или превод са изгубљеног грчког текста који је био близак масори.³ Можемо претпоставити да је флуидност текстуалних традиција Књиге о Јестири делом произвела проблематичан канонски статус ове књиге. Потребно је поновити да од свих књига које чине канон Старог Завета, једино Књига о Јестири није пронађена међу списима са Мртвог мора.⁴

Овде, као увод у превод са масоретске текстуалне традиције, настојимо да делимично представимо лингвистичку хетерогеност Књиге о Јестири, и да укажемо на њено место, у погледу језика, у односу на библијски и постбиблијски литерарни корпус сачуван на јеврејском језику. У самом преводу донели смо критичке опаске које се односе на квалитет масоретског текста.

1. Елементи КБЈ у Књизи о Јестири⁵

1.1. וְאִם – Кондиционална речца *ако, мада, да*

У читавом библијском корпусу ова кондиционална речца појављује се у Јест. 7, 14 и Проп. 6, 6. Као одлика КБЈ, она стоји на супрот свом РБЈ еквиваленту וְאִם/וְאִם/וְאִם односно облику са негацијом וְאִם. Овај облик, како доноси Brown-Driver-Briggs (=BDB) „означава радњу која се није одиграла, и за коју не постоје изгледи да ће се одиграти“. У ЈМ, ова кондиционална речца увек се пише וְאִם и њим и њимом, וְאִם.

³ Moshe Albauer and Moshe Taube, „The Slavonic Book of Esther: When, Where, and from What Language was it Translated?“, *Harvard Ukrainian Studies* 8/3 (1984), 19–35; Horace G. Lunt and Moshe Taube, „The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or Evidence for Lost Greek Text?“, *Harvard Theological Review* (1994), 347–362; Horace G. Lunt and Moshe Taube, *The Slavonic Book of Esther, Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation*, Harvard University Press, 1999.

⁴ Shemarayahu Talmon, „Was the Book of Esther Known at Qumran?“, *Dead Sea Discoveries* 2.3 (1995), 249–267; Sidnie White Crawford, „Has Esther Been Found at Qumran? 4QProto-Esther and the Esther Corpus“, *Revue de Qumran* 17 (1996), 307–325; Emanuel Tov, „The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis“, *Qumran Between the Old and New Testaments*, ed. Frederick H. Cryer and Thomas L. Thompson, JSOT Supp. Ser. 290, Sheffield: Sheffield Academic Press (1998), 289, n. 44; Jonathan Ben-Dov, „A Presumed Citation of Esther 3:7 in 4QDb“, *Dead Sea Discoveries* 6 (1999): 282–284.

⁵ Овде доносимо најрепрезентативније примере. Детаљније о овоме погледати: Ronald L. Bergey, *The Book of Esther's Place in the Linguistic Milieu of Post-Exilic Hebrew Prose: A Study in Late Biblical Hebrew*, Ann Arbor: University Microfilms, 1983.

РБЈ	КБЈ/ЈМ ⁶⁷
(Пост. 43, 10) לֹא־הִתְמַהֵּנוּ Да нисмо закаснили	(Јест. 7, 14) וְלֹא־לְעִבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכְּרָנוּ Да смо у робље и слушкиње упродаџи
(1 Сам. 14, 30) כִּי לֹא־אָכַל אֶכֶל הַיּוֹם הַזֶּה Да се данас народ најео	(м. Кеџудоџи 13, 5) אִילוֹ אֲנִי פִסְקָתִי לַעֲצָמִי Да сам само џо знао
(Суд. 8, 9) לֹא־הִרְגִּיתִּי אִתְּכֶם Да сџе их осџавили у живоџу, не бих вас убио	(м. Назир 5, 5) מָה אִילוֹ טַעָה Шџа ако је џоџрешио?
(Јез. 14, 15) ⁷ לֹא־חָיָה רֶעָה אֲעִבִּיר בְּאַרְץ Ако џустџим бесне звери да џрођу земљом	(м. Макот 1, 11) אִילוֹ הָיִינוּ בְּסִנְהֶדְרִין Да смо били у Санхендину

1.2. Piel корена פִּל

У Piel–у овај корен се јавља у прозним изворима који потичу из времена ропства или након њега, са изузетком 1 Сам 21, 14, који представља сведока РБЈ. У Књизи о Јестири, овај облик корена означава *џромену месџа*: וַיִּשְׁנֶה וְאֶת־נַעֲרוֹתֶיהָ (Јест. 2, 9) – „И премести њу и њене девојке“. На другим местима КБЈ овај корен има значење *џромениџи одеђу, џресвуђи се*, као у 2 Цар. 25, 29 и Јер. 53, 33. У РБЈ, одређена *џромена* нечега, означена је кореном פִּל, са напоменом да у Piel–у и Hifil–у, овај корен означава *џромену одеђе*, као у Пост. 31, 7; 35, 2; 41, 14; 2 Сам. 12, 20 итд. Корен פִּל је у КБЈ потпуно заменио корен פָּל, и овај процес је евидентан и у изворима РБЈ, што сведочи поменуто место у 1 Сам. 21, 14.⁸

1.3. Израз על־כָּךְ, џоводом овоџ, у односу на ово

Овај израз евидентиран је само на једном месту у читавом *џи–џлијском јеврејском језику* (=БЈЈ), и то у Јест. 9, 26. У изворима РБЈ, користе се сличне семантичке конструкције, док прилог כָּךְ, има своју КБЈ скраћеницу כִּךְ.

⁶ Извор за Мишну – <http://www.mechon-mamre.org/b/h/h0.htm> (приступљено: 20. 12. 2013. г.).

⁷ Обратите пажњу да се ова речца, као она која је карактеристична за КБЈ, јавља у Књизи пророка Језекиља, која потиче из периода вавилонског ропства.

⁸ Ronald L. Bergey, „Post-Exilic Hebrew Linguistic Developments in Esther: A Diachronic Approach“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31. 2 (1988), 164.

РБЈ	КБЈ/ЈМ
(Пост. 19, 21) לְדַבֵּר הָזֶה	(Јест. 9, 26) וְמָה-רָאוּ עַל-כֶּכָּה <i>Што видеше њоводом ової</i>
(Пост. 24, 9) עַל-הַדִּבָּר הָזֶה	(м. Авот 2, 9) כִּי לֹכֵךְ נֹצֵרֶת <i>Јер збої овоїа си сїворен</i>
(Понз. 3, 26) בְּדִבְרֵי הָזֶה	(м. Менахот 13, 4) לֹא כֹךְ נִתְכוּנָתִי <i>Ово ми није била намера</i>
<i>Поводом ове сївари</i>	

1.4. Израз לְדַבֵּר לְפָנַי, *исїравно њред, одговара за* итд.

У читавом корпусу БЈ овај израз јавља се једино у Јест. 8, 5. У РБЈ користе се различите конструкције истог значења, где КБЈ изразу וְכָשֶׁר הַדִּבָּר לְפָנַי הַמֶּלֶךְ, *исїравно, њгодно*, који се јавља у Проп. 10, 10 и 11, 6, одговара РБЈ израз וַיֵּיטֵב, *и доїаде се, и свиди се*, док КБЈ изразу לְפָנַי, *њред*, одговара РБЈ изразу וַיֵּיטֵב, *у очима*.

РБЈ	КБЈ/ЈМ
(Пост. 41, 37) וַיֵּיטֵב הַדִּבָּר בְּעֵינֵי פַרְעֹה <i>И доїаде се ово фараону</i>	(Јест. 8, 5) וְכָשֶׁר הַדִּבָּר לְפָנַי הַמֶּלֶךְ <i>И (ако је) исїравна ова сївар њред царем</i>
(Пост. 45, 16) וַיֵּיטֵב בְּעֵינֵי פַרְעֹה <i>И доїаде се/и свиди се фараону</i>	

1.5. Конструктни инфинитив + негација ׀

Ова конструкција користи се како у Књизи о Јестири тако и у другим изворима КБЈ, као што су Јез. 9, 15; 1 Дн. 5, 11; 20, 6; 22, 9; 35, 15. У изворима РБЈ, конструктни инфинитив прати, уместо негације ׀, негацију לֹבֹא. Иако је употреба конструктног инфинитива са негацијом ׀ евидентна и на пар места у изворима РБЈ као 1 Сам. 9, 7 и 2 Сам. 21, 4, у Књизи Јездриној и Књизи о Јестири негација ׀ је једина која се употребљава.

РБЈ	КБЈ/ЈМ
(Понз. 4, 21) לֹבֹא-בֹא <i>Неће ући</i>	(Јест. 4, 2) אֵין לְבֹא <i>Не може се ући</i>

(2 Сам. 14, 13) לְבַלְתִּי הָשִׁיב <i>Heће дозваџи</i>	(Јест. 8, 8) אֵין לְהָשִׁיב <i>Не може се оџозваџи</i>
---	---

1.6. Употреба заменице **בו** приликом навођења назива/броја месеца године

Ова формула представља још једну од лингвистичких особености Књиге о Јестири, која није забележна ни у једној другој књизи Старог Завета. По овоме, овај извор, може се поредити са *џанаиџским* изворима јеврејског језика, односно са ЈМ. На другима местима Библије, како изворима РБЈ тако и изворима КБЈ, користи се израз, *לַחֹדֶשׁ*, (*og*) *месеца*, на крају фразе, или израз *יוֹם*, *дан*.

РБЈ/КБЈ	КБЈ (Јест.)/ЈМ
(Пост. 7, 11) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי, בַּשְּׁבַע-עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ <i>Друџоџ месеца, седамнаесџоџ дана</i> <i>џоџ месеца</i>	וַיִּקְרָאוּ סָפְרֵי הַמֶּלֶךְ בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם בּוֹ (Јест. 3, 12) <i>И дозваше џисаре цареве џрвоџ месеца џринаесџоџ дана у њему</i>
(Бр. 9, 11) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם <i>Друџоџ месеца, чеџрнаесџоџ дана</i>	וַיִּקְרָאוּ סָפְרֵי-הַמֶּלֶךְ בְּעַת-הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא-חֹדֶשׁ סִיּוֹן, בְּשָׁלוֹשָׁה וָעָשָׂר יוֹם בּוֹ (Јест. 8, 9) <i>И дозваше џисаре цареве у иџџо време, у џрећем месецу, коџи је ме-сец сиван, двадеесџ и џрећеџ дана у њему</i>
(Јер. 39, 2) בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ <i>У чеџврџом месецу, деветџоџ дана</i> <i>џоџа месеца</i>	וּבְשָׁנִים עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא-חֹדֶשׁ אֲדָר, בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם בּוֹ (Јест. 9, 1) <i>Дванаесџоџ месеца, коџи је ме-сец адар, џринаесџоџ дана у њему</i>
(Језд. 10, 9) הוּא חֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי בְּעָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ <i>Деветџоџ месеца, двадеесџоџ дана</i> <i>џоџа месеца</i>	בְּחִמִּישָׁה עָשָׂר בּוֹ... בְּאַחַד בָּאָדָר (м. Шекалим 1, 1) <i>Првоџ адара... џеџйнаесџоџ дана у њему</i>

1.7. Израз **Y** *לַחֹדֶשׁ X* *בְּיוֹם X*, *дана X месеца Y*

У изворима КБЈ, списима са Мртвог мора (=СММ), као и у Књизи о Јестири, календарска формула: *Y* *לַחֹדֶשׁ X* *בְּיוֹם X*, *дана X месеца Y*, стоји насупрот формули РБЈ у којој се елемент *בְּיוֹם* не налази на почетку фразе.

РБЈ	КБЈ/СММ
(Бр. 9, 11) בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם <i>Друїої месеца, четрнаестої дана</i>	(Јест. 9, 15) בְּיוֹם אַרְבַּעַת עָשָׂר לַחֹדֶשׁ אֲדָר <i>У четрнаести дан, месеца адара</i>
(ИНав. 5, 10) בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ <i>Четрнаестої дана, шіоїа месеца</i>	(Дан. 10, 4) וּבְיוֹם עָשָׂרִים וָאַרְבַּעָה לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן <i>У двадесет и четврсти дан, првої месеца</i>
	(Нем. 8, 2) בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי <i>Првої дана, седмої месеца</i>
	(2 Дн. 7, 10) וּבְיוֹם עָשָׂרִים וְשִׁלְשָׁה לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי <i>У двадесет и шірећи дан, седмої месеца</i>
	(1Q22 iii 11) ⁹ בְּיוֹם ע[ש]ר ל[ח]ודש <i>Десетої дана шіоїа месеца</i>
	(4Q503 xii 13) בְּיוֹם חֲמִשָּׁה ו[עשרים לחודש]... <i>Двадесет и њетоїа дана шіоїа месеца</i>

1.8. Имена месеци⁹

Као што наводи извор рабинског јудаизма, повратници из вавилонског ропства донели су са собом и вавилонски лунарни календар.¹⁰ Из овог разлога Књига пророка Захарије, Јездра, Немија, Јестира, користе вавилонске називе за месеце. Међутим, док Јездра и Немија потпуно занемарују архаичну свештеничку употребу бројева за означавање месеци, и користе само вавилонска имена, дотле Јестира и Захарија користе оба система, стари и нови, указујући тако да у време када су ове књиге настале нови систем још увек није потпуно заживео.¹¹

1.9. Компаратив - יוֹתֵר מִ-, *више од*

Компаративна формула *више од*, појављује се два пута у читавом библијском корпусу, и то у Књизи Проповедника и Књизи о Јестири. На једном месту у Јест. 1, 19, Књига о Јестири открива своје дијахроне језич-

⁹ Bergey, 1984, стр. 73.

¹⁰ Јер. Талмуд Рош Хашана 1, 2.

¹¹ Јест. 2, 16; 3, 7; 13; 6, 15; 8, 9; 12; 9, 1; У Књизи о Јестири постоје четири места која не следе наведено правило: Јест. 9, 15; 17; 19; 21. Међутим, као што доноси Фридберг, разлог за ово лежи у чињеници да је дупла формула наведена непосредно раније у тексту, те није било потребе да се понавља. Friedberg, 2000, стр. 561–565.

ке особености, користећи језичку конструкцију која је карактеристична за РБЈ, где се компаратив једноставно означава са предлогом *מ*, *od*.

РБЈ	КБЈ/МЈ
(Јест. 1, 19) לְרֵעוּתָהּ הַטּוֹבָה מִמֶּנָּה <i>Другој која је боља од ње</i>	(Јест 6, 6) לְמִי יִחְפֹּץ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת יָקָר יוֹתֵר מִמֶּנִּי <i>Коме цар жели да укаже почасти више него мени?</i>
(1 Сам. 9, 2) וְאִין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ <i>И није било човека, међу синовима Израиљевим, лепшег од њега</i>	(Проп. 12, 12) ¹² וְיֵתֵר מִהֶמָּה <i>Више од овога</i>
(2 Сам. 3, 39) קָשִׁים מִמֶּנִּי <i>Јачи од мене</i>	שָׂמָא תַעֲדִיף עָלַי, יֵתֵר מִן הָרָאוּי לוֹ (м. Недарим 11, 4) <i>Можда му се свиђа, више него што</i> <i>му приличи</i>
(1 Цар. 2, 22) כִּי הוּא אָחִי הַגָּדוֹל מִמֶּנִּי <i>Будући да је он мој старији браћ</i>	וְלֹא יִקְרָא לְתוֹרֵגְמָן יֵתֵר מִפְּסוֹק אַחַד (м. Мегила 4, 4) <i>И нека не преводицац више од једног (библијског) стиха</i>

2. Нерах Legomena

Књига о Јестири поседује неколико лексикографских јединица које се не појављују ни на једном другом месту библијског корпуса. Порекло ових речи тражи се у вокабулару персијског, арамејског, асирског или санскрита.¹³ Овде доносимо списак ових речи, чије тумачење обично почива на традицији, будући да о њима на несистематичан начин управљају каснији јеврејски извори:

Јест. 1, 6; 8, 15: חור, бела тканина, влакнана или памучна (?); Јест. 1, 6: דר, бисер (?), седеф (?); Јест. 1, 6: כָּרְפַס, памук, (или фино влакно), позајмљеница из санскрита (карјаса, памук), или персијског (карјас, фино влакно); Јест. 1, 6: סִהָרָת, камен који се са мермером користи приликом појлочавања. На асирском реч *сихру* означава грађи камен; Јест. 1, 8: אַנֶּס, присила, принуда, изнуда итд; Јест 1, 11; 2, 17; 6, 8: כָּתֵר, круна, можда позајмљеница из персијског језика; Јест. 7, 4: נֶזֶק, повреда, тубишак. Позајмљеница из ара-

¹² Погледај BDB стр. 452.

¹³ Детаљније о паралелама у осталим језицима погледати у BDB.

мејског језика; Јест. 8, 10: רמכים, значење нејасно. На сиријском, пахлавију и новоперсијском, *крдо*, на КЈ, *мула*; Јест. 8, 10.14: אַחשֶׁתֶּר, придев (?) *царски*, од перс. *киаїра*, *іосїодсїво*, *царсїво*; Јест. 8, 15: תכריך, *шканина*.

3. Партицип מתיידיים, *іосїаїи* *Јеврејин* (Јест. 8, 17)

У облику у којем се налази, овај израз такође представља *herax legomena*. У читавом библијском корпусу једино на овом месту налази—мо кованицу која дефинише приступање јеврејској вери односно народу: וְרַבִּים מֵעַמִּי הָאָרֶץ מִתֵּי־יָדִים כִּי-נִפְלַח פֶּחַד-הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם „И многи од тамошњег живља (пагана) постадоше Јевреји јер их спопаде страх од Јевреја“. Септуагинта тумачећи ово доноси да су се многи од народа *обрезали*, и постали Јевреји: καὶ πολλοὶ τῶν ἐθνῶν περιετέμνοντο καὶ ἰουδαίζον, што по Г. А. Муру (Garey A. Moore), не произлази из самог текста.¹⁴

4. Присуство/одсуство Бога у Књизи о Јестири

Књига о Јестири представља једину књигу у Библији у којој се ни на једном месту име Бога експлицитно не помиње. Међутим, стихови Јест. 4, 13–14, који у исто време представљају кулминацију приче, будући да износе једну од главних теолошких тема, указују да је Бог, иако скривен, ипак главни покретач догађаја. Традиционални тумачи сматрају да овде израз מָקוֹם – *месїо* (Јест. 4, 14) представља криптично име за Бога.¹⁵ Пракса именовања Бога овим именом евидентна је у ванбиблијским изворима. Тако мидраш *Берешити Раба* доноси теологизацију ове праксе, правећи конотацију између речи *месїо* и *іосїојање* (*биће*), које имају исту графичку али различиту гласовну вредност:

מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום? שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו.

„Зашто ми називамо име Светог, благословено да је Име Његово, Местом (маком)? Зато што је Он Постојање (Биће)

¹⁴ Gary A. Moore, Esther, A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible, Garden City, NY: Doubleday & Company Inc. (1984), 82.

¹⁵ Тако Лукијанова редакција Септуагинте, Јосиф Флавије у *Јеврејским старинама*, *Миграш Леках Тов* итд. Погледај детаљније: John M. Wiebe, Esther 4:14: „Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?“, *Catholic Biblical Quarterly* 53.3 (1991), 411, фуснота 3; Talmon, 1995, 429, фуснота 1; Moore, 1984, 50; William W. Grasham, „The Theology of the Book of Esther“, *ResQ* 16 (1973), 99–111.

(меком) читавог света, али Његов свет није Његово постојање (биће).“¹⁶

Ако је ово тачно, онда је ово именовање Бога још једно од места које указује на утицај КБЈ на Књигу о Јестири.

Међутим, у научним круговима чуло се мишљење које иступа против ове традиционалне библијске егзегезе и даје један сасвим другачији тон читавом наративу, базирајући се опет на одликама КБЈ. Ј. М. Виб (John M. Wiebe) сматра да кондиционална реченица, која у Јест. 5, 14а почиње конструкцијом אִם יִהְיֶה , уводи питање у првом делу реченице које може да се преведе на следећи начин: „Да ли ће ослобођење и избављење доћи са другог места? тј. Ко ће помоћи ако нећеш ти?“ Другим речима, Бога у причи нема, и главни актер је Јестира.¹⁷

Даље, Божије присуство у тексту тражено је уз помоћ текстуалног критицизма масоретског текста, који је поређен са Септуагинтом. Базирајући се на појави која се односи на употребу скраћенице за име Божије, Г. Р. Драјвер (G. R. Driver) реконструише *Vorlage* стиха масоре Јест. 6, 1: $\text{אֱלֹהִים הָיָה לַיָּמִין}$, није могао да сјава цар, на основу читања које доноси Септуагинта: $\text{Ὁ δὲ Κύριος ἀπέστῆσε τὸν ὕπνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως}$ – „Али Бог уклони сан од цара“. На основу Септуагинте, Драјвер елеменат масоре הָיָה , чита као: הָיָה + הָיָה , тј. *Poel* корена + скраћеница за тетраграматон.¹⁸ Е. Тов (Emanuel Tov) елиминише ову реконструкцију на основу логике самог текста.¹⁹

5. (Персијска) имена

Књига о Јесири доноси подужу листу по свему судећи персијских имена, која су доживела знатне трансформације у осталим сведочанствима библијског текста, тако да је Мур у свом класичном коментару на Књигу о Јестири закључио да је управо на основу ових бројних варијација потребно задржати одређену резерву у погледу веродостојности консонантског текста које нам доноси

¹⁶ *Берешит Раба* 68. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, London: Luzac (1903), 830.

¹⁷ Wiebe, 1991, 409–415.

¹⁸ G. R. Driver, „Problems and Solutions“, *Vetus Testamentum* 4.1 (1954), 238.

¹⁹ Emanuel Tov, *The Text-Critical use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem: Simor Ltd. (1997), 167–168.

масора.²⁰ Насупрот овоме, А. Р. Милард (A. R. Millard), поредећи не само персијска имена која су сачувана на страницама масоре са ванбиблијским налазима, закључује да је традиција масоре у погледу персијских имена у Књизи о Јестири поуздана.²¹ Исто тако за нека од персијских имена Милард доноси значење. Тако, име цара Ахашвероша тј. Ксеркса долази од персијског имена Кшајарша, *моћан човек, моћно око*. Мехуман (Јест. 1, 10), један од евнуха, носи име које потиче од староперсијског *вахумана*, што значи *мудар* или *џамешан*. Име евнуха Каркаса (Јест. 1, 10) потврђено је у Авести и означава *лешинара*, име Амановог оца Амедате долази од староперсијског *амадаша*, што значи *јак, чврсто саздан* итд.²² Овде доносимо списак имена, која смо транскрибовали на основу масоретског текста, и чија транскрипција се разликује од оне коју доноси Даничић.

BHS	Ђуро Даничић	Небојша Тумара
אַחַשְׁוֶרֶשׁ	Асвир	Ксеркс
שׁוּשַׁן	Сусан	Суса
וַשְׁתִּי	Астина	Вашти
בִּזְתָּא	Висата	Бизта
חַרְבוֹנָה , חַרְבוֹנָה	Арвона	Харвона
בִּגְתָּא	Викта	Бигта
אַבְגָּתָא	Авакта	Авагта
כַּרְשֶׁנָּא	Карсена	Каршена
שֶׁטָר	Сетар	Шетар
אַדְמָתָא	Адмата	Адемата
תַּרְשִׁישׁ	Тарсис	Таршиш
מְמוּכָן	Мемукан	Мемухан
הֶגָּא	Игај	Егеи
מַרְדּוּכֵי	Мардохеј	Мардохај

²⁰ Moore, 1984, XXXIV–XLIV.

²¹ Millard, 1977, 481–488.

²² Idem, 484–485.

שְׁמַעִי	Симеј	Шими
קִישׁ	Кис	Киш
אֶסְתֵּר	Јестира	Естера
הֶגַי	Игај	Егај
שַׁעֲזַנּוּ	Сасгаз	Шашгаз
בִּגְתָן	Вихтан	Бигтан
תֶּרֶשׁ	Терес	Тереш
זֶרֶשׁ	Сереса	Зереш
פָּרְשַׁנְדָּתָא	Фарсандата	Фаршандата
דַּלְפֹּן	Далфон	Далпон
אֶסְפָּתָא	Аспата	Асфата
פּוֹרְתָא	Порат	Фората
פָּרְמִשְׁתָּא	Фармаста	Фармашта

Естера

1.

1,1 У дане Ксеркса, оног Ксеркса који је царевао од Индије да Етиопије, сто двадесет и седам покрајина.

1,2 У те дане, док је седео цар Ксеркс на престолу царства свога, у Суси, престоници,

1,3 Треће године свога царевања, направи гозбу за све принчеве своје и све слуге своје, војсковође Персије и Мидије, племиће²³ и принчеве покрајина *који беху* пред њим,

1,4 Показујући богатства славног свог царства и раскошну лепоту величине своје, многе дане, сто и осамдесет дана.

1,5 И када се навршише дани ови, направи цар за сав народ који се налазио у Суси, престоници, од великог до малог, гозбу седам дана, у дворишту баште царске палате.

²³ МТ доноси: הַפְּרָתִימִים – *илемићи*, староперсијска позајмљеница, појављује се само у Дан. и Јест.

1,6 Тканине од белог и плавог платна, причвршћене врпцама од морске свиле и скерлет на дршкама од сребра и стубови мраморни, лежаји од злата и сребра на плочицама од порфира и мрамора и седефа и драгог камена!²⁴

1,7 Точило се пиће у посуде златне, свака посуда различита од друге, и много вино царско, као што доликује цару.

1,8 Пило се по прогласу, без присиле, јер цар нареди сваком управнику свога дома, да чини како је коме воља.

1,9 И Вашти царица, направи гозбу за жене у царском двору цара Ксеркса.

1,10 Седми дан, када се срце цара накитило вина, рече Меуману, Бизти, Харвони, Бигти и Авагти, Зетару, Харкасу, седморици евнуха који дворише пред царем,

1,11 Да доведу Вашти царицу, са царском круном, како би показао народима, принчевима, лепоту њену, јер је била веома лепа.

1,12 Али одби царица Вашти да дође, по заповести царевој коју су јој пренели евнуси и разљути се цар врло и бес његов се распали у њему.

1,13 И рече цар мудрацима, зналцима времена, јер тако је говорио цар пред свим зналцима закона и правде,

1,14 А најближи до њега Каршена, Шетар, Адемата, Таршиш, Мерес, Марсена, Мемухан, седам принчева Персије и Мидије, који су гледали лице царево, који су седели на првим местима у царству.

1,15 По закону, шта учинити царици Вашти, што није учинила по наређењу цара Ксеркса, које су јој пренели евнуси?

1,16 И тада рече Мемукан²⁵ пред царем и принчевима: Није само цару скривила Вашти царица него и свим принчевима и свим народима који су у свим покрајинама цара Ксеркса.

1,17 Јер изаћи ће дело царице пред све жене те ће презрети мужеве своје у очима својим говорећи: Цар Ксеркс нареди да доведу Вашти царицу пред њега а она не дође.

1,18 И у сам овај дан рећи ће *овако* принцезе Персије и Мидије, када чују шта је рекла царица, свим принчевима цара и *биће* презира и љутње.

1,19 Ако је цару мило, нека изађе царска заповест од њега и нека се запише у законе Персије и Мидије, и да се не измени, да неће

²⁴ Пасус који доноси МТ, евидентно је корумпиран, и идејно неповезан са претходним наративом. Највећи број *herax legomena*, управо се налази у овом стиху. Из онога што пружа сачувана МТ, преводимо стих као настојање да се набрајањем егзотичног и скупог материјала, дочара богатство и раскош персијског двора.

²⁵ МТ доноси: ממוקן, што читамо као ממוקן – Мемукан.

више изаћи пред цара Ксеркса, и царство њено да преда цар другој која је боља од ње.

1,20 И када се прочује проглас цара, који ће цар сачинити, у читавом царству своме, колико год да је пространо, све ће жене поштовати мужеве своје од великог до малог.

1,21 И допаде се ово у очима цара и принчева и учини цар по речима Мемукана.

1,22 И посла књиге по свим покрајинама царства, у сваку покрајину понаособ, на писму сваког народа понаособ, на језику његовом, да би сваки човек био господар у своме дому и да говори шта год му драго.²⁶

2.

2,1 Након ових догађаја, кад се утиша бес цара Ксеркса, сети се Вашти и шта јој учини и шта је наређено за њу.

2,2 И рекоше момци цареви, слуге његове: Хајде да тражимо цару девојке девице лепа изгледа!

2,3 И нека одреди цар надзорнике у свакој покрајини царства свога, и нека скупе све девојке девице лепа изгледа у Сусу, престоницу, у руке Егаја,²⁷ евнуха царева, чувара жена и нека им се дају њихове потрепштине за улепшавање.

2,4 И девојка која се допадне у очима цара биће царица уместо Вашти! И допаде се ова ствар у очима цара и уради тако.

2,5 Један Јеврејин био је у Суси, престоници, по имену Мардохај син Јаира сина Шимија, сина Кишева из племена Венјаминовог,

2,6 Који би одведен у ропство из Јерусалима са робљем које је било одведено у ропство са Јехонијом царем Јуде, којег зароби Навуходоносор цар вавилонски.

2,7 И он је отхранио Адасу,²⁸ а то је Естера, ћерку стрица његова, јер је била без оца и мајке, а девојка је била дивног стаса и лепог изгледа, и по смрти оца њеног и мајке њене, узео је Мардохај себи за ћерку.

2,8 И када се прочу заповест цара и одлука његова и кад се скупиле девојке мноштво у Суси, престоници, под руку Егаја, чувара жена, доведоше и Естеру у царску палату под руку Егаја, чувара жена.

²⁶ МТ доноси: כַּל שׁוּחַ עִמּוֹ (іоворійи) језик свој народа, што читамо као כַּל שׁוּחַ עִמּוֹ – *kal šoḥ emu je grajo*. Уп. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Karl Elliger, Wilhelm Rudolph (Eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, 1998 (=BHS); Уп. даље са Јест. 3, 8; 5, 13; 7, 4.

²⁷ МТ доноси: עֲגָיָה – *Eie*, док на осталим местима доноси עֲגָיָה – *Eiaj*. Уп. Јест. 2, 8; 2, 15. Хармонизујући, читамо *Eiaj*.

²⁸ Естерино јеврејско име је име биљке *mirša*. Уп. Ис. 41, 19; 55, 13; Нем. 8, 15; Зах. 1, 8.

2,9 И допаде се девојка у очима његовим и нађе милост пред њим те јој брже додели потрепштине њене за улепшавање и храну њену и седам девојака одговарајућих из цареве палате, и премести²⁹ њу и њене девојке у најбоље место у харему.

2,10 Не рече Естера народа свога, нити рода свога, јер јој Мардохај нареди да не каже.

2,11 Сваког дана Мардохај је ходио испред дворишта харема, како би дознао како је Естера и шта јој се дешава.

2,12 Долазио би ред на сваку девојку понаособ да уђе код цара Ксеркса након што би јој било по закону жена дванаест месеци, јер тако је одређен период улепшавања њихова: шест месеци уљем од смирене и шест месеци мирисима и потрепштинама за улепшавање жена.

2,13 Таква, свака девојка би ушла код цара и све што би рекла, да-ло би јој се да уђе са њом из харема у царску палату.

2,14 Увече би ушла и ујутру би се вратила у други харем под руку Шашгаза, евнуха царева, чувара наложница и не би улазила више цару осим ако је не би пожелео цар и позвао је по имену.

2,15 И када дође ред на Естеру, ћерку Авихаила, стрица Мардохајевог, који је узео за ћерку, да уђе код цара, она није тражила ништа осим онога што јој је рекао Егај, евнух царев, чувар жена. И Естера се допаде свакоме ко је виде.

2,16 И би одведена Естера цару Ксерксу у палату његову, десетог месеца, а то је месец тевет,³⁰ седме године царевања његова.

2,17 И заволи цар Естеру више од других жена, и она нађе милост и наклоност пред њим више од других девица и стави јој круну царства на главу њену и постави је за царицу уместо Вашти.

2,18 И направи цар гозбу велику за све принчеве своје и слуге своје, гозбу у *часи* Естере и починак покрајинама додели и подели поклоне као што доликује цару.

2,19 И када су се девице скупљале по други пут,³¹ Мардохај је седео код Царских врата.

2,20 И Естера не обзнани народа свога нити рода свога, као што јој нареди Мардохај, и заповести Мардохајеве Естера је чинила, као када је одрастала са њим.

2,21 У те дане, док је седео Мардохај код Царских врата, наљутише

²⁹ Као одлика КБЈ, *Piel* корена *לָשׁׁ* овде означава промену места.

³⁰ Име месеца *шевет*, децембар–јануар, потиче од вавилонске речи која означава глагол *улибиши се у* (блато), односно *блаињав*. Уп. BDB, 372.

³¹ МТ доноси: *לָשׁׁ, גְּרֻמִּי יוּי*. Није јасно зашто је било потребно да се девојке сакупе још једном, будући да је Естера већ задобила наклоност цара. LXX потпуно изоставља овај детаљ, и доноси да је *Мардохај седео у дворишту*.

се Бигтан и Тереш, два евнуха царева, чувари прага, и вребаше да дигну руку на цара Ксеркса.

2,22 И ствар ова би јављена Мардохају и он је обзнани Естери царици а Естера дојави цару у име Мардохаја.

2,23 И истражи се ова ствар и потврди се, и обесише ону двојцу на вешала и записа се *што* у књигу дневника пред царем.

3.

3,1 После ових догађаја, узвиси цар Ксеркс Амана сина Амедатина, Агагејца и постави трон његов изнад свих принчева који беху са њим.

3,2 И све слуге царева, које су код Царских врата, падале су и клањале се Аману, јер тако нареди цар, а Мардохај нити је падао нити се клањао.

3,3 И рекоше слуге царева које су код Царских врата Мардохају: Зашто ти прелазиш преко заповести цара?

3,4 И пошто су му говорили из дана у дан, а он их није слушао, рекоше Аману, да би видели да ли ће остати речи Мардохајеве, јер им рече да је Јеврејин.

3,5 И кад виде Аман да Мардохај не пада и не клања му се, напуни се Аман беса.

3,6 Али му би мрско да дигне руку на Мардохаја самог, јер су му рекли из ког је народа Мардохај, те је тражио Аман да уништи све Јевреје у читавом царству Ксеркса, народ Мардохајев.

3,7 Првог месеца, а то је месец нисан,³² у дванаестој години царевања Ксеркса, бацише пур, а то је жреб, пред Аманом да би одредили дан и месец. И жребзначи тринаести³³ дан дванаестог месеца а то је месец адар.³⁴

3,8 И рече Аман цару Ксерксу: Има један народ, расејан и одвојен у свим покрајинама царства твога, и закони њихови различити су од других народа, и законе цара не чине, и цару није вредно да их остави.

³² Први месец вавилонског календара, који одговара месецима март–април. Име месеца потиче од вавилонске речи *нисану*, и одговара месецу *авиву* календара који је био у употреби пре вавилонског ропства. Уп. BDB, 644.

³³ Овде LXX чита *чејшнаест*, али на другим местима чита *тринаест*. Уп. 3, 13; 8, 12; 9, 1 у LXX.

³⁴ По свему судећи овај стих представља интерполацију каснијег редактора, који је инсистирао на литургијском значају прославе празника. Нејасан текст који доноси МТ читамо на основу LXX, са претпоставком да је исти по свему судећи остао услед хаплографије у МТ: „...и жребзначи тринаести дан дванаестог месеца а то је месец адар“. Име месеца *адар*, дванаестог месеца вавилонског календара, који одговара месецима фебруар–март, потиче од речи вавилонске речи *адару*, *по-мрачисти*, *пошамнети*. Уп. BDB, 12.

3,9 Ако је цару мило, нека буде написано да се погубе и десет хиљада таланата сребра измерићу на руке оних који обављају работу да се донесе у ризнице³⁵ цара.

3,10 И скиде цар прстен свој са руке своје и даде га Аману сину Амедатином Агагејцу, непријатељу Јевреја.

3,11 И рече цар Аману: Тај новац даје се теби, а том народу чини шта ти је драго.

3,12 И дозваше писаре царева првог месеца тринаестог дана у њему, и записа се све како заповеди Аман сатрапима царевим³⁶ и војводама³⁷ који су над сваком покрајином, и принчевима сваког народа, свакој покрајини на писму њеном, и сваком народу на језику његовом, у име цара Ксеркса, написа се и запечати прстеном цара.

3,13 И посла књиге по гласницима, у све покрајине цара, да се истребе, убију и погубе сви Јевреји од младог до старог, деца и жене, у један дан, у тринаести дан дванаестог месеца, то је месец адар, а имање њихово да се похара.

3,14 Препис³⁸ ове заповести да се изда као закон у свакој покрајини, обзнањено свим народима, да буду спремни за тај дан.

3,15 Гласници отидоше журно по заповести цара, и овај закон се прогласи у Суси, престоници. И док су цар и Аман сели да пију, град Суса се узбуни.

4.

4,1 А Мардохај дозна све што се десило и поцепа Мадохај одело своје и обуче кострет и пепео и изађе усред града и крикну великим и болним јауком.

4,2 И дође до Царских врата, јер се не може ући на Царска врата одевен у кострет.

4,3 И у свакој покрајини понаособ, месту у које је дошла заповест цара и одлука његова, *би* жалост велика Јеврејима и пост и плач и нарицање, и многи се простреше у кострети и пепео.

4,4 И дођоше Естерине девојке и евнуси њени и рекоше јој и претрави³⁹ се царица веома те посла одећу да се обуче Мардохај и да се скине кострет његова са њега, али он не прими.

³⁵ МТ доноси: גזיתים – *ризнице*, позајмљеница из персијског језика. Уп. Јест. 4, 7.

³⁶ МТ доноси: סַטְרָפִימֵי הַמְּלָכָה – *сатрапи цареви*, јеврејизирани облик персијске речи *khshatrapanan*.

³⁷ МТ доноси: וְהַמְּלָכִים – *војводе, прагоначелници, ујравишели*, позајмљеницу из акадског језика. Уп. Нем. 5, 14; Мал. 1, 8.

³⁸ МТ доноси: הַמְּלָכִים – *ирейис, којија*, позајмљеницу из персијског језика. Уп. Јез. 7, 11.

³⁹ МТ доноси: הִתְפַּלְּפֵל – *Hithpalpel* корена פלל, који се у овом облику појављује само на овом месту, у значењу: *претриви се, збунити се, смећнути се* итд.

4,5 И позва Естера Атаха, једног од евнуха цара, којег он постави пред њу, и нареди му за Мардохаја, да сазна шта је то и о чему је то.

4,6 И изађе Атах Мардохају на градску улицу која је била код Царских врата.

4,7 И исприча му све што му се десило и тачну суму сребра коју рече Аман да ће измерити у ризнице цареве за Јевреје да се погубе.

4,8 И препис писане одлуке која се даде у Суси да их униште, даде му да покаже Естери и да јој каже, и да јој нареди, да уђе код цара, да га умилостиви и да моли пред њим за свој народ.

4,9 И дође Атах и исприча Естери речи Мардохајево.

4,10 И рече Естера Атаху и заповеди му *да каже* Мардохају:

4,11 Све слуге цара и народи покрајина царевих знају да сваки човек и жена који уђе код цара у унутрашње двориште, а да није позван, један је закон за њега: да се погуби, осим ако не пружи⁴⁰ ка њему цар златно жезло⁴¹ да би остао у животу. А ја нисам звана да дођем код цара ево већ тридесет дана.

4,12 И рекоше Мардохају речи Естерине.

4,13 И рече Мардохај поручујући Естери: Немој да мислиш у себи да ћеш да се спасиш у палати цара мимо свих Јевреја.

4,14 И ако останеш потпуно нема сада, ослобођење и избављење ће доћи са другог места, а ти и дом оца твога ћете пропасти. И ко зна да ниси због часа као што је овај дошла до царске *власти*?

4,15 И рече Естера поручујући Мардохају:

4,16 Иди, сакупи све Јевреје који се налазе у Суси и постите за мене и не једите и не пијте три дана, ноћ и дан. И ја и девојке моје ћемо постити тако. И тако ћу отићи цару, ако и није по закону. И ако погинем, нека погинем.

4,17 И оде⁴² Мардохај и учини све како му нареди Естера.

5.

5,1 И у трећи дан, обуче Естера царску одору и стаде у двориште унутрашње палате цара, насупрот дому цара, док је цар седео на свом царском трону у дворани престола, насупрот улазу у палату.

5,2 И кад виде цар Естеру царицу, како стоји у дворишту, она нађе

⁴⁰ МТ доноси: חִפְּיָה – *Hiphil* корена חָפַץ, налази се једино у Јест. Уп. Јест. 5, 2; 8, 4.

⁴¹ МТ доноси: סֵפֶר־זָבִיבָה, што је арамејизам за јеврејски израз סֵפֶר־זָבִיבָה, у значењу *жезло*, *скийшар*, *цейшар*.

⁴² МТ доноси: יָצָא – *йрећи йреко*. Да ли преко *градске улице*, уп. Јест. 4, 6, или преко моста на реци Аб Карка (Улај из визије пророка Данила?), који је повезивао град Сусу од утврђене цитаделе, као што предлаже Мур (Moore, 1984, 51). Уп. Дан. 8, 2; 16.

милост у очима његовим, и пружи цар према Естери златно жезло, које је у руци његовој, и приближи се Естера и додирну врх жезла.

5,3 И рече јој цар: Шта ти је Естеро царице и која је молба твоја? До пола царства ће ти се дати.

5,4 И рече Естера: Ако је цару мило, нека дође цар и Аман данас на гозбу коју сам му припремила.

5,5 И рече цар: Пожурите Амана да учини како Естера рече. И дође цар и Аман на гозбу коју припреми Естера.

5,6 И рече цар Естери док су пили вино: Шта тражиш, даће ти се и која је молба твоја, до пола царства, биће учињено.

5,7 И одговори Естера и рече: Жеља моја и молба моја:

5,8 Ако сам нашла милост у очима цара, и ако је цару мило да ми да што је жеља моја и да учини што је молба моја, нека дође цар и Аман на гозбу коју ћу припремити, и сутра ћу учинити по речи царевој.

5,9 И изађе Аман тога дана весео и радосна срца, али кад виде Аман Мардохаја код Царских врата, који нити уста нити се уплаши од њега, напуни се Аман беса на Мардохаја.

5,10 Али уздржа се Аман, и дође дому своме и посла и позва пријатеље своје и Зереш жену своју.

5,11 И наброја им Аман славу богатства свога, и бројни пород свој, и како га је уздигао цар, и како га је узвисио над принчевима и слугама цара.

5,12 И рече Аман: И поред овога, никог другог не позва Естера царица са царем на гозбу коју начини, до мене сама, чак и сутра, позва ме са царем.

5,13 Али све ово не вреди ми, све док гледам како Мардохај Јеврејин седи код Царских врата.

5,14 И рече му Зереш жена његова, и сви пријатељи његови: Нека се направи вешало високо педесет лаката и сутрадан реци цару да обе-се Мардохаја на њега, па иди са царем на гозбу весео. И допаде се ово Аману и начини вешало.

6.

6,1 Те ноћи, није могао да спава цар, те рече да се донесе књига записа, књига дневника, да се чита пред царем.

6,2 И нађе се записано како је дојавио Мардохај о Бигтану и Терешу, два евнуха цара, чувара прага, који су вребали да дигну руку на цара Ксеркса.

6,3 И рече цар: Која почаст и које достојанство је указано Мардохају због овога? И рекоше момци цареви, служитељи његови: Ништа му није учињено.

6,4 И рече цар: Ко је у дворишту? А Аман уђе у спољње двориште палате цара како би рекао цару да се обеси Мардохај на вешало које му припреми.

6,5 И рекоше момци цареви: Ево Аман стоји у дворишту. И рече цар: Нека уђе.

6,6 И уђе Аман и рече му цар: Шта да се учини човеку, којем цар жели да укаже почаст? И рече Аман у срцу своме: Ко ме цар жели да укаже почаст више него мени?

6,7 И рече Аман цару: Онај, коме цар жели да укаже почаст,

6,8 Нека донесу царску одору коју је цар носио и коња којег је јахао цар, на чијој глави је царска круна,

6,9 И нека се преда одора и коњ у руке једнога од принчева цара најплеменитијих⁴³ и нека обуку онога којем цар жели да укаже почаст, и нека га поставе на коња на улици града и нека вичу испред њега: Овако ће бити учињено свакоме коме цар жели да укаже почаст!

6,10 И рече цар Аману: Брзо, узми одору и коња као што си рекао и учини тако Мардохају Јеврејину који седи код Царских врата и не изостави ништа од онога што си рекао.

6,11 И узме Аман одору и коња и обуче Мардохаја и проведе га улицама града, вичући пред њим: Овако ће бити учињено свакоме коме цар жели да укаже почаст!

6,12 И врати се Мардохај код Царских врата а Аман похита дому свом жалостан и покривене главе.

6,13 И наброја Аман Зереш жени својој и свим пријатељима својим, све што му се десило и рекоше му мудраци његови и Зереш жена његова: Ако је од јеврејског семена Мардохај пред којим си почео падати, нећеш га надјачати, него ћеш сигурно пасти пред њим.

6,14 Док су они говорили са њим, евнуси цара дођоше и пожурише да одведу Амана на гозбу коју припреми Естера.

7.

7,1 Кад дође цар и Аман да обедују⁴⁴ са Естером царицом,

7,2 Рече цар Естери, другог дана док су пили: Шта тражиш Естеро царице, даће ти се, и која је молба твоја, до пола царства, биће учињено.

7,3 И одговори Естера царица и рече: Ако сам нашла милост у очи-

⁴³ Погледај фусноту бр. 23.

⁴⁴ МТ доноси инфинитив *לִישֹׁן* – *лиши*, који преводимо са *обедоваши*, будући да по свему судећи писац настоји да повеже именицу *לִישֹׁן* – *іозба, обед*, са инфинитивом истог корена.

ма цара, и ако је цару мило, нека ми поклони живот мој, за жељу моју, и народ мој за молбу моју,

7,4 Јер продани смо, ја и народ мој да нас истребе, убију и погубе. Да смо у робље и слушкиње продати, била бих нема, јер није вредан наш јад царева штете.⁴⁵

7,5 И рече цар Ксеркс Естери царици:⁴⁶ Ко је тај и где је тај који се усуди да учини тако?

7,6 И рече Естера: Противник и непријатељ! Аман овај зли! И Аман се престрави од цара и царице.

7,7 И кад цар уста у бесу свом од вина и оде у башту двора, Аман оста да моли за живот свој од Естере царице, јер виде да је зло наумио цар по њега.

7,8 И цар се врати из баште двора у дворану где се пило вино, а Аман паде на кревет на којем је била Естера. И рече цар: Хоће ли напастовати царицу док сам ја у двору? И чим ово изусту цар, покрише лице Аманово.

7,9 И рече Харвона,⁴⁷ један од евнуха пред царем: Ево га вешало која припреми Аман за Мардохаја, који је говорио добро по цара, стоји код дома Аманова, високо педесет лаката. И рече цар: Обесите га на њега!

7,10 И обесише Амана на вешало које припреми за Мардохаја. И бес цара се стиша.

8.

8,1 И тај дан, даде цар Ксеркс Естери царици имање Амана непријатеља Јевреја и Мардохај дође пред цара, јер рече Естера ко јој је он.

8,2 И скиде цар прстен свој, који је узео од Амана, и даде га Мардохају и постави Естера Мардохаја над имањем Амановим.

8,3 И настави Естера да говори пред царем и паде пред ноге његове, плачући и молећи га да уклони зло Амана Агагејца, и намеру његову коју је смислио за Јевреје.

8,4 И пружи цар ка Естери златно жезло, и уста Естера и стаде пред цара.

8,5 И рече: Ако је цару мило, и ако сам нашла милост пред њим, и ако је исправна ова ствар пред царем, и ако сам мила ја у очи-

⁴⁵ МТ доноси: הַמֶּלֶךְ הָיָה לְהַשְׁמִיד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד וְלֹא לְעִבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכָּרִים, הַחֲשֵׁתִי-כִי אֵין הָצָר בִּי נִמְכָּרִנוּ אֲנִי וְעַמִּי, לְהַשְׁמִיד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד וְלֹא לְעִבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכָּרִנוּ, הַחֲשֵׁתִי-כִי אֵין הָצָר בִּי נִמְכָּרִנוּ אֲנִי וְעַמִּי, לְהַשְׁמִיד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד וְלֹא לְעִבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכָּרִנוּ. Управни говор царице Естере, открива утицаје КБЈ. Уп. кондиционалну речцу וְלֹא *herax legomena* בְּנֵי הַמֶּלֶךְ. BHS потврђује да је масоретски текст искварен и за масоретски елеменат הָצָר שֵׁן предлаже алтернативно читање: הַצֵּלָה שֵׁן, *cīasene (није) вредно*.

⁴⁶ МТ доноси: „И рече цар Ксеркс и рече Естери царици“.

⁴⁷ Словна вредност овог имена, разликује се од Јест. 1, 10.

ма његовим, нека напише да се опозову књиге у којима је замисао Амана сина Амедатина, Агагејца, који записа да се погубе Јевреји у свим покрајинама цара.

8,6 Јер како бих могла гледати зло које снађе народ мој и како бих могла гледати уништење рода мога?

8,7 И рече цар Ксеркс Естери царици и Мардохају Јеврејину: Ево имање Аманово дао сам Естери, и њега обесише на вешало зато што је дигао руку на Јевреје.

8,8 А ви напишите за Јевреје шта вам је мило у име цара и запечатите прстеном цара, јер писмо написано у име цара и запечаћено прстеном цара не може се опозвати.

8,9 И дозваше писаре цареве у исто време, трећег месеца, који је месец сиван,⁴⁸ двадесет и трећег дана у њему, и написа све како заповеди Мардохај Јеврејима и сатрапима⁴⁹ и војводама⁵⁰ и принчевима покрајина, од Индије до Етиопије, сто двадесет и седам покрајина, свакој покрајини на писму њеном, и сваком народу на језику његовом, и Јеврејима на писму њиховом и на језику њиховом.

8,10 И написа у име цара Ксеркса и запечати прстеном цара и посла књиге по гласницима на коњима, који су јахали брзе ате, царских⁵¹ крда,⁵²

8,11 Да је дао цар Јеврејима у сваком граду, да се окупе и устану зарад живота својих да истребе, убију и погубе сваку војску народа и покрајине који покажу непријатељство према њима, децу и жене и имање њихово да се похара.

8,12 У исти дан, у свим покрајинама цара Ксеркса, тринаестог *гана* дванаестог месеца, који је месец адар,

8,13 Препис писма, датог као наредба у свакој покрајини, оглашен је свим народима, како би Јевреји били спремни за тај дан, да се освете непријатељима својим.

8,14 Гласници, јахачи ата царских, отидоше брзо, пожурени по заповести цара и закон се прогласи у Сусу, престоници.

8,15 И Мардохај оде од цара у царској одори, плавој и белој, са ди-

⁴⁸ Трећи месец вавилонског календара, који одговара месецима мај–јун. Име месеца потиче од вавилонске речи *sītanī*, у значењу *време, доба*. Уп. BDB, 695.

⁴⁹ Погледај фусноту бр. 36.

⁵⁰ Погледај фусноту бр. 37.

⁵¹ МТ доноси: מְרָסִימִּים – *царски*, реч персијског порекла.

⁵² МТ доноси: מְרָסִימִּים – значење речи нејасно. Преводимо на основу арам. еквивалента: *крдо, сшадо, мула* итд.

јадемом⁵³ златном великом, и одеждом⁵⁴ од морске свиле и скерлета, и град Суса радоваше се и веселише се.

8,16 Јеврејима би светлост и срећа, радост и дика.

8,17 И у свакој покрајини и у сваком граду, месту у којем одлука цара и заповест његова дошла, срећа и радост би Јеврејима, гозба и празници, и многи од тамошњег живља⁵⁵ постадоше Јевреји јер их спопаде страх од Јевреја.

9.

9,1 Дванаестог месеца, који је месец адар, тринаестог дана у њему, када дође одлука цара и заповест његова да се испуни, у дан када су се надали непријатељи Јевреја да ће завладати над њима, десило се супротно, Јевреји су били ти који су завладали над онима који су их мрзели.

9,2 Окупише се Јевреји у градовима својим, у свакој покрајини цара Ксеркса, да дигну руку на оне који су им желели зло и нико не уста против њих, јер паде страх на све народе.

9,3 И сви принчеви покрајина, и сатрапи⁵⁶ и војводе⁵⁷ и они који управљају пословима цара, помагали су Јевреје, јер паде на њих страх од Мардохаја.

9,4 Јер Мардохај поста моћан на двору царском, и глас о њему се прочу у свим покрајинама, како је тај човек Мардохај постајао све моћнији.

9,5 И побише Јевреји све непријатеље своје ударцем мача, поклаше и уништише их,⁵⁸ и учинише шта им је воља онима који их мрзе.

9,6 И у Суси, престоници, убише Јевреји и уништише пет стотина људи.

9,7 И Гаршандату и Далпона и Асфату

9,8 И Фората и Адалију и Аридату

9,9 И Фармашта и Арисаја и Аридаја и Ваизата.

9,10 Десет синова Амана сина Амадатино, непријатеља Јевреја погубише, а на плен не ставише руку своју.

⁵³ МТ доноси: *הַכֶּלֶב*, што преводимо са *дијадема*. Уп. са: *краљевска круна* у Јест. 1, 11; 2, 17; 6, 8. Мур преводи са: *шурбан*. Уп. Мооге, 1984, 81.

⁵⁴ МТ доноси: *הַבְּרִיחַ*, *herax legotena*, од арамејског *kerak*, *umotaihi*, *obmotaihi*, *zavaihi* итд.

⁵⁵ МТ доноси: *וְכָל הָעָם הַזֶּה* – буквално: *народи земље*. Ово је и технички израз за *нејевреје* – је, односно *иатане*.

⁵⁶ Погледај фусноту бр. 36.

⁵⁷ Погледај фусноту бр. 37.

⁵⁸ Буквално: *и покољем и уништињем*.

9,11 Тога дана јавише цару број убијених у Суси, престоници.

9,12 И рече цар Естери царици: У Суси, престоници, убили су Јевреји и погубили пет стотина људи и десет синова Амана. Шта ли су урадили у осталим покрајинама цара? Шта тражиш, даће ти се и шта молиш још, биће учињено.

9,13 И рече Естера царица: Ако је цару мило нека дозволи да и сутра Јевреји који су у Суси учине по данашњем закону, а десет синова Аманових да се обесе на вешала.

9,14 И рече цар да се учини тако. И заповест је издата у Суси, и десет синова Аманових обесише.

9,15 И окупише се Јевреји који су у Суси и у четрнаести дан, месеца адара, и убише у Суси три стотине људи а на плен не ставише руку своју.

9,16 А остали Јевреји који су у покрајинама цара, окупише се и да бране живот свој и да одахну од непријатеља својих. И убише непријатеља својих седамдесет и пет хиљада, а на плен не ставише руку своју,

9,17 У тринаести дан месеца адара. И одахнуше четрнаестог дана, који начинише даном гозбе и среће.

9,18 А Јевреји који су у Суси, окупише се и тринаестог и четрнаестог, и одахнуше петнаестог, који начинише даном гозбе и среће.

9,19 Због овога, Јевреји сељани, који живе у градовима без бедема, у четрнаести дан месеца адара, веселе се и госте, празнују и шаљу дарове један другом.

9,20 Тада Мардохај записа све ово и посла свим Јеврејима који су у свим покрајинама цара Ксеркса, онима који су близу и онима који су далеко,

9,21 Да би установио међу њима и да славе из године у годину четрнаести дан месеца адара као и петнаести дан истог месеца.

9,22 Као дане када одахнуше у њима Јевреји од непријатеља својих и месец у којем им се жалост преокренула у срећу и туга у празник, тако да се начине ови дани данима славља и среће, када шаљу дарове један другом и даривају сиромашне.

9,23 И прихватише⁵⁹ Јевреји оно што су они почели да чине, и оно што им написа Мардохај.

9,24 Јер Аман син Амадатин, Агагејац, непријатељ свих Јевреја, мислио је да погуби све Јевреје, и баци пур, то јест жреб, да их сломи и да се погубе.

⁵⁹ МТ доноси: לָקְחָהּ (у једнини), што читамо као לָקְחָהּ (у множини): и *прихватише*, и *примише*.

9,25 Али кад она дође⁶⁰ пред цара, рече да се опозове књигом, те се зла замисао његова коју је смислио за Јевреје, *сручи* на његову главу и обесише њега и синове његове на вешала.

9,26 Зато прозваше ове дане пурим, од речи *фур*, како због свега оног што је написано у овом писму, и због оног што видеше поводом овог, тако и *због* оног што им се деси.

9,27 Поставише и примише Јевреји на себе и на семе своје и на све оне који им се придруже, да се не промени прослава ова два дана, као што је написано за њих по датуму њиховом, из године у годину.

9,28 И ови дани да се спомињу и прослављају у сваком нараштају и у свакој породици и у свакој покрајини и у сваком граду и ови дани пурима да се не укину међу Јеврејима, и сећање на њих да не пресакне у семену њиховом.

9,29 И написа Естера царица, кћи Авихаилова, и Мардохај Јеврејин, под пуном влашћу, да се потврди ово друго писмо о пуриму.

9,30 И посла књиге свим Јеврејима, у сто двадесет и седам покрајина царства Ксерксова, речима поздрава и истине,

9,31 Да се установе ови дани пурима, по датумима њиховим, као што је установио за њих Мардохај Јеврејин и Естера царица и као што су они установили постове и нарицање себи самима и семену своме.

9,32 Тако Естерина заповест установи све што је у вези са пуримом и би записано у књизи.

10.

10,1 И наметну цар Ксеркс⁶¹ порез на земљу и на острва мора.

10,2 И сва дела власти његове и снаге његове као и веран опис величине Мардохајеве када га узвиси цар, зар није све то записано у Књизи дневника царева Мидије и Персије?

10,3 Јер Мардохај Јеврејин, био је други до цара Ксеркса и истакнут међу Јеврејима и омиљен у мноштву браће своје, тражитељ добра за народ свој и заговорник мира читавом семену своме.

⁶⁰ МТ доноси: *קָדְמָהּ* – *кад она дође*, које су Вулгата, Пешита, Таргуми итд. разумели да се односи на царицу Естер те стога преводје: „Када је дошла Естера царица.“ Овде повезујемо инфинитив са суфиксом за ж. род, који доноси МТ, са именицом (*зла*) *замисао*, која је такође у ж. роду.

⁶¹ МТ доноси непотпуно: *כְּסָרְסָא*, што читамо као *Ксеркс*.

Библиографија

Altbauer, Moshe and Moshe Taube (1984), „The Slavonic Book of Esther: When, Where, and from What Language was it Translated?“, *Harvard Ukrainian Studies* 8/3, 19–35.

Brown, Francis, R. Driver, and Charles Briggs (1996), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded With the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Hendrickson Pub.

Ben-Dov, Jonathan (1999), „A Presumed Citation of Esther 3:7 in 4QDb“, *Dead Sea Discoveries* 6, 282–284.

Bergey, Ron (1984), „Late Linguistic Features in Esther“, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 75. 1, 66–78.

Bergey, Ronald L. (1988), „Post-Exilic Hebrew Linguistic Developments in Esther: A Diachronic Approach“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31. 2, 161–168.

Bergey, Ronald L. (1983), *The Book of Esther's Place in the Linguistic Milieu of Post-Exilic Hebrew Prose: A Study in Late Biblical Hebrew*, Ann Arbor: University Microfilms.

Crawford, Sidnie White (1996), „Has Esther Been Found at Qumran? 4QProto-Esther and the Esther Corpus“, *Revue de Qumran* 17, 307–325.

Driver, G. R. (1954), „Problems and Solutions“, *Vetus Testamentum* 4.1, 225–245.

Elliger, Karl, Wilhelm Rudolph (Eds.) (1998), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft.

Friedberg, Albert D. (2000), „A New Clue in the Dating of the Composition of the Book of Esther“, *Vetus Testamentum*, 50. 4, 561–565.

Grasham, William W. (1973), „The Theology of the Book of Esther“, *ResQ* 16, 99–111.

Hacham, Noah (2007), „3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity“, *Journal of Biblical Literature*, 126. 4, 765–785.

Hurvitz, Avi (1973), „Linguistic Criteria for Dating Problematic Biblical Texts“, *Hebrew Abstracts* 14, 74–79.

Hurvitz, Avi (1997), „The Historical Quest for ‘Ancient Israel’ and the Linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some Methodological Observations“, *Vetus Testamentum* 47. 3, 301–315.

Hurvitz, Avi (2006), „The Recent Debate on Late Biblical Hebrew: Solid Data, Experts Opinions and Inconclusive Arguments“, *Hebrew Studies* 47, 191–210.

Hurvitz, Avi (1972), *The Transition Period in Biblical Hebrew: A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms*, Jerusalem: Bialik [на јеврејском].

Ivić, Milka (1990), *Pravci u lingvistici (1)*, Beograd: XX vek.

Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, London: Luzac.

Јерусалимски Талмуг (Piotrków ed.), <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm>, приступљено 20. 12. 2013. г.

Lunt, Horace G. and Moshe Taube (1994), „The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or Evidence for Lost Greek Text?“, *Harvard Theological Review*, Volume 87, Issue 03, July 1994, 347–362.

Lunt, Horace G. and Moshe Taube (1999), *The Slavonic Book of Esther, Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation*, Harvard University Press.

Millard, A. R. (1977), „The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text“, *Journal of Biblical Literature*, 96. 4, 481–488.

Мишна (Мајмонидесова верзија јеврејског текста) – <http://www.mechon-mamre.org/b/h/h0.htm>, приступљено 20. 12. 2013. г.

Moore, Gary A. Esther (1984), *A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Garden City, NY: Doubleday & Company Inc.

Talmon, Shemarayahu (1995), „Was the Book of Esther Known at Qumran?“, *Dead Sea Discoveries* 2.3, 249–267.

Talshir, David and Zipora Talshir (2004), „The Double Month Naming in Late Biblical Books: A New Clue for Dating Esther“, *Vetus Testamentum*, 54. 4, 549–555.

Tov, Emanuel (1998), „The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis“, *Qumran Between the Old and New Testaments*, ed. Frederick H. Cryer and Thomas L. Thompson, JSOT Supp. Ser. 290, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Tov, Emanuel (1997), *The Text-Critical use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem: Simor Ltd.

Wiebe, John M. (1991), „Esther 4:14: ‘Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place?’“, *Catholic Biblical Quarterly* 53.3, 409–415.

Тумара, Небојша (2010), „Превод Књиге пророка Осије на српски језик у светлу дијалекатских особености такозваног северно-израелског јеврејског језика“, *Ошачник* 1–2, 282–298.

Примљено: 10. 1. 2014.
Исправљено: 17. 3. 2014.
Одобрено: 21. 3. 2014.

THE BOOK OF ESTHER

– THE LINGUISTIC FEATURES AND TEXTUAL CRITICISM OF THE MASORETIC TEXT, WITH THE MODERN SERBIAN TRANSLATION –

Nebojša Tumara

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *With its many unique linguistic and complex textual features, The Book of Esther posts in front of its translator an uneasy task. For that reason, during the process of translation from Biblical Hebrew to Modern Serbian, we will try to propose a methodological frame that will focus on the language and on the text. In another words, in terms of the language, we will focus on some of the many traces of diachronic development of the Biblical Hebrew.* In the terms of the text, we will use the most recent scientific accomplishments of the textual criticism of the Bible. During the translation, we will apply a minimalistic approach related to the reconstruction of the text, where the relevant textual witness is not (yet) to be found.*

Key words: *Modern Serbian translation of the Book of Esther, Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, methodology of translation, Masoretic text, textual criticism of the Biblical text, diachronic approach to the Biblical Hebrew.*

* Note our previous translation of The Book of Hosea, in the light of dialect features of the Northern Biblical Hebrew: Небојша Тумара, „Превод књиге пророка Осије на српски језик у светлу дијалекатских особености такозваног северно-израелског јеврејског језика“, *Ошачник* 1–2 (2010), 282–298.

РАЗВОЈ ПАПСКОГ ПРИМАТА ПОСЛЕ ЛАВА ВЕЛИКОГ ДО КОНСТАНТИНОПОЉСКОГ САБОРА 879–880. ГОДИНЕ

Бобан Димитријевић*
Богословија Св. Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се анализирањем одређених догађаја из црквене историје у периоду од петог до деветог века, у контексту питања места и улоге римског епископа у Цркви. Истраживање показује да је у анализираним случајевима поменутог периода, већ дошло до формирања различитих еклисиолошких приступа на Истоку и на Западу. То је подразумевало и различите приступе по питању примата римског епископа у Цркви. Ово је даље водило ка томе да Источна и Западна Црква постану два самозатворена и међусобно изолована света. На крају, то је произвело и атмосферу коначне поделе, до које ће и доћи, пар стотина година касније.

Кључне речи: римски епископ, примат, сабор, јединство, поделе.

Збацивање последњег римског императора Ромула Августа 476. године од стране Одоакра био је значајан историјски догађај. Међутим, овај догађај никако није значио и крај Римске империје, будући да је легитимни римски император и даље владао из „Новог Рима“, дакле Константинопоља. У наредном периоду преовладала је пракса да варварски владари на Западу добијају титулу *магистрица* и *врховних команданата* војске (*magister utriu-*

* svestenikboban@gmail.com.

sque militiae et patricius), као и титуле *princeps* и *rex* (краљ). На тај начин они су признавали легитимност и даље постојање Римске империје, сада са центром у Константинопољу. Оваква ситуација потрајала је до Карла Великог, који је 800. године узео потпуно независну титулу цара.

Римски епископи су и после премештаја резиденције западних римских владара у Равену 456. године, као и после пада Западног римског царства, остали у Риму. Њихов црквено-политички утицај у том периоду нарастао је још више. С једне стране, римске папе постале су на Западу симбол самог Римског царства, јер су били својеврсни преносиоци царских закона и декрета. С друге стране, имајући у виду подршку источних царева најпре аријанству а потом и монофизитству, римске папе често су се противиле империјалној политици, сматрајући да на тако нешто, као легитимни наследници катедре Светог Петра, имају право. Поред тога, читав западнохришћански свет сматрао их је у време варварских инвазија за својеврсну замену императора. Апостолска мисија папства у односу на западне варваре допринела је, заједно са противљењем папа империјалној политици и јересима које су подржаване од ње, једном новом схватању власти римских епископа у читавој Цркви. Ова промена најјасније се огледа у поступцима папе Лава Великог и папе Геласија. Папска власт, која се традиционално сматрала „духовним“ првенством, приматом који је одређен светотајинском службом епископа, од времена папе Лава означава се термином *principatus*, изразом који је до тада означавао искључиво власт императора.¹ Римски епископи сада доживљавају своју улогу као улогу главе читавог тела Цркве, али не у једном светотајинском, павловском смислу, већ у контексту конкретног, легално дефинисаног организма, коме је повремено претила опасност како од варвара тако и од цезаропапистичке политике царске власти. Управо тада, у V и VI веку, долази до новог схватања власти римског епископа – до прерастања његове светотајинске службе у својеврсну васељенску црквено-политичку власт, што ће оставити озбиљне последице у односима између Рима и Истока.

Неколико историјских епизода у периоду од Халкидонског сабора до Великог раскола могу помоћи у приказивању развоја папског примата ове епохе. Реч је о:

¹ Мајендорф, Ј. (1997), *Империјално јединство и хришћанске геобе*, Крагујевац: Каленић, 116. О примату у време папе Лава I, видети мој рад: „Лав Велики и питање папског примата“, објављен у часопису *Црквене студије*, год. 7, бр. 7, Ниш (2010), 127–135.

- тзв. Акакијевом расколу (484–519),
- контроверзи насталој око *Три ипoлавља* и догађајима после ње,
- јереси монотелизма,
- иконоборачкој кризи и
- кризи везаној за константинопољске патријархе Фотија и Игњатија и њихов однос према римским епископима.

Најважнији проблем који је у време Акакијевог раскола забрињавао наследнике папе Лава Великог у односу са Истоком била је компромисна политика источних царева према монофизитима. Цар Зенон је 482. године објавио унионистички едикт *Еношикон*. Овај документ је добар пример новог метода деловања који су цареви тог периода предузели у строго црквеним питањима. Они су објављивали догматска саопштења која су имала за циљ да епископи постигну консензус зарад јединства у Цркви, што је требало да обезбеди јединство и унутрашњи мир самог царства. Заправо, ту се радило о наметању царске политике силом. Битно је истаћи да ниједан од ових едикта – без обзира да ли су објављени од православних или јересима наклоњених царева – Црква није прихватила као меродаван израз свог учења.

Еношикон је садржао осуду Несторија и Евтихија, и подршку *Анаџематизмима* Светог Кирила. У њему се, пре свега, признаје ауторитет прва три васељенска сабора, као и прилично нејасна христолошка формулација да је „Господ Исус Христос једносуштан Оцу по божанству и нама по човештву(...)“ и да је „Један од два“.² Ова формулација имала је за циљ да се изађе у сусрет монофизитима. На основу *Еношикона* и под притиском цара, халкидонски патријарси Константинопоља и Јерусалима су ушли у заједницу са монофизитским архиепископима Александрије и Антиохије. На александријски престо у време издавања *Еношикона* постављен је Петар Монг, монофизит спреман на компромис. Православни су на александријску столицу били поставили Јована Талају, који је убрзо збачен од цара и константинопољског патријарха, а Петар Монг проглашен за законитог епископа Алек-

² Цитирано према: Поповић, Р. (2004), *Појмовник црквене историје*, Београд: издање писца, 113.

сандрије. Талаја се поводом тога обратио папи Феликсу III. Овај је устао против оваквог развоја ситуације, те је позвао и самог патријарха Акакија да оде у Рим и прими пресуду у спору.³ Тада је дошло до међусобног изопштења римског папе и константинопољског патријарха и до раскола у Цркви.

Већ помињане политичке прилике омогућавале су Риму да узме такав став. Наиме, готска доминација Италијом омогућавала је Римској Цркви пуну независност и заштиту од директног царског притиска, као и, на тај начин, својеврсни ослонац у преговорима са Истоком. Ова папска независност огледала се и у писмима папе Геласија (492–496) царевима Зенону и Анастасију, у којима он протестује против наметања царске власти Цркви. Иако Геласије признаје божанско порекло царске власти, он тврди да цар не поседује власт да одређује принципе на основу којих се управља хришћанско друштво, већ таква власт припада свештенству а посебно папи као Петровом наследнику. У свом писму *Famuli vestrae pietatis*, цару Анастасију I, 494. године он пише:

„Узвишени царе, постоје две суштинске власти које управљају овим светом: посвећени ауторитет епископа и краљевска власт. Од тих тежи је терет свештеника, тим више што ће они на суду Божјем полагати рачун и за саме краљеве. Ти си спознао, премили сине, те се, премда достојанством председаш људском роду, ипак побожно потчињаваш представницима божанских ствари, и од њих иштеш узроке свог спасења, и као што треба, од њих примаш небеске саакраменте, и увиђаш да се више мораш подложити уредбама вере него ли им бити претпостављен. Ти си спознао да на том подручју овисиш о њиховом суду и не желиш их подвргнути својој вољи (...). Иако је долично да верници подложе своја срца свим свештеницима који исправно тумаче божанске ствари, колико више треба показати слагање са *предстојником оне Столице*, за која је узвишено божанство хтело да се *истиц*е и кога је непрекидна побожност читаве Цркве непрестано славилa? Овде је твоја побожност јасно увидела да се само људском вољом никада нико не може уздићи тако као што се може избором или признањем *онога кога је Христов њлас њређиоства* вио свима, и кога је часна Црква увек признавала и поштова-

³ Beck, H. G. (1995), „Ranobizantska crkva“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 414.

ла као Првога. Људском се преузетошћу може нападати оно што је одређено Божјом одлуком, али се не може победити ничијом влашћу.“⁴

Сличног је садржаја и писмо Геласијевог претходника Феликса III (483–492), *Quoniam pietas*, цару Зенону 484. године:

„Сигурно је наиме да (...) када се ради о Божјим стварима настојите краљевску власт подложити Христовим свештеницима, а не да је уздигнете, и да о светим стварима радије учите од њених предстојника неголи да поучавате, да следите устројство Цркве, а не да намећете јој људско право које би требало следити, да не желите владати над прописима оне, чијој правој побожности Бог жели да твоја благодост подложи главу, како не би била на срамоту онога који одређује, преступивши одредбе небеских прописа.“⁵

Ови текстови, нарочито писмо папе Геласија, постали су класичне одреднице папске самосвести на Западу, и довели су до тога да Римска Црква и римски папа постану прибежиште онима који су се борили против јеретички настројених царева, као последња линија очувања православне вере и независности Цркве од царске власти. Убрзо после Акакијеве смрти, константинопољски патријарси заузели су јасан халкидонски став, али је Геласије захтевао од патријарха Јефимија (489–495) да се Акакијево име избрише из диптиха Константинопољске Цркве. Источна Црква то није била вољна да прихвати, јер је иза имена патријарха Акакија стајало не толико јеретичко монофизитско становиште колико погрешан тактички став у целокупној ситуацији. Суштински проблем који се у овој ситуацији показао био је еклесиолошке природе. Реч је о претензији Рима да буде признат као једини критеријум црквеног јединства. То је драстично дошло до изражаја у случајевима константинопољских патријарха Јефимија и Македонија (495–511). Рим чак и данас сматра њих двојицу за расколнике, док су на Истоку они прослављени као исповедници вере, будући да их је цар Анастасије због њиховог ревновања за халкидонску веру збацио са трона. Римска Црква је

⁴ Denzinger, H., Hünermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (=DH), Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“, 347.

⁵ DH, 345.

у овом случају, због претензија на примат папе, просто занемарила истините бранитеље халкидонске вере.

Интересантно је приметити да су папске приматске претензије биле контроверзне не само на Истоку већ и на самом Западу. Папа Анастасије II (496–498) почео је да мења курс политике према Константинопољу чинећи му уступке у циљу васпостављања добрих односа. Због тога су многи римски свештеници прекинули сваку везу са папом оптужујући га да је комуницирао са солунским ђаконом Фотином, припадником Акакијеве странке, и то без консултовања са свештенством и епископима целе католичанске Цркве. Ово указује не само на постојање антивизантијског расположења код римског клира већ, што је важније за нашу тему, да папски ауторитет ни на самом Западу није био безусловно уважаван. То јасно показује и ситуација с тзв. „Лоренсовим расколом“.⁶ После смрти папе Анастасија II, у новембру 498. године, за папу је у Латерану изабран ђакон Симах. У базилици Свете Марије за другог папу је проглашен извесни свештеник Лоренс. Римско свештенство се поделило између двојице кандидата. Иза Симаха су биле локалне римске снаге, а иза Лоренса чланови Сената и аристократије лојални Константинопољу, који су фаворизовали провизантијску политику претходног папе Анастасија II. На сабору у Риму 499. године била је призната каноничност Симаховог избора, након што је готски краљ Теодорик позвао у Равену обојицу кандидата, дајући притом подршку Симаху. У Риму је дошло до узајамних оптужби обеју страна за неморал и за повреде канона. Део ових извора сачуван је у тзв. *Симаховим фалсификацијима*. У њима је било позивања на лажна историјска сведочанства у циљу пропагирања начела да „првој столици нико не сме да суди“,⁷ те су покушаји Лоренсове странке, укључујући чак и сабор подржан од Теодорика 502. године, били проглашени за неважеће.

Убрзо су се појавили и трактати миланског ђакона Енодија, који су имали за циљ да покажу да папи може да суди једино Бог, али не и други епископи. Ови аргументи у првим годинама VI века нису били толико значајни. Међутим, са јачањем папства они су све више добијали на снази. Јустинијан је, војно победивши у Италији, радио на успостављању римског универзализма – јединственог Римског царства и на интегрисању Римске Цркве у визан-

⁶ Ewig, E. (1995), „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 598.

⁷ *Ibid.*, 599.

тијски политички систем. То је подразумевало јединство Рима и Константинопоља, али и истицање римског престижа.⁸ Оно што је притом наставило да се развија било је скоро мистично убеђење римских епископа да њима припада духовна и доктринарна одговорност за читаву Цркву. Међутим, то њихово убеђење сукобљавало се са интеграционим и контролним функцијама византијског цара, али и са еклисиолошком свешћу помесних Цркава, коју су на Истоку изразили васељенски сабори. Та источна еклисиолошка свест је подразумевала да аутентичан израз црквене истине не треба тражити *само* у Риму већ у саборском једногласју епископа. То се могло видети приликом како Акакијевог, тако и Лоренсовог раскола. На основу чисто историјских истраживања тешко је доказати да Исток није признавао посебне прерогативе римског епископа. Међутим, у оквиру целокупне источне црквене свести јасно је да није могло бити речи о признању папског ауторитета као апсолутног у јуридикчком или пак учитељском смислу речи. На Истоку се у редовном црквеном животу није осећала потреба да се управља читавом Црквом из једног центра⁹ – из Рима, већ су ванредне ситуације приликом подела подстицале подељене стране на Истоку да се за заштиту својих интереса обраћају римском епископу.

Једна илустрација оваквог интересног обраћања и понашања Истока према римском епископу, јесте и ситуација везана за окончање Акакијевог раскола. Наиме, 518. године, ступањем на власт Јустина I дошло је до протеривања монофизита са својих до тадашњих положаја, до одбацивања *Еноџикона* и до препознавања политичког интереса за помирење са Римом. Источна Црква је, на инсистирање цара, прихватила услове које је Рим поставио за поновно успостављање јединства. Том приликом папа Ормизд је захтевао не само брисање имена Акакијевог и његових наследника из диптиха Цркве, већ и да источне Цркве потпишу *Libellus fidei*, формулу са исповедањем да ће у свему слушати Римску Цркву и веровати како она верује, јер се у њој чува неокрњена, права вера, по обећању које је Христос дао Петру. Најважнији делови овог сажетка вере гласе:

„Почетак је спасења држати се прописа праве вере и никако не одступати од уредби отаца. Будући да се не могу ми-

⁸ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 423.

⁹ Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 52.

моићи речи Господа нашег Исуса Христа који каже: ‘Ти си Петар – Стена и на тој стени ћу саградити своју Цркву’, то што је речено доказује се стварним учинцима, јер при Апостолској столици католичка је вера увек очувана неокрњена. (...) Зато, следећи у свему Апостолској столици и прихватајући све њене уредбе надам се да завређујем бити у оном заједништву с вама које исповеда Апостолска столица у којој се налази неокрњена и истинита и савршена чистоћа хришћанске вере: обећавамо да се у светим тајнама убудуће неће спомињати имена оних који су одвојени од заједништва с Католичком црквом, тј. оних који нису у сагласју са Апостолском столицом.¹⁰

Исток је, упркос негодовању већине епископа, ипак потписао наметнуте услове, чиме је 519. године дошло до мира и јединства. Овај документ верно осликава претензије римског епископа и његову развијену свест о себи као о једином мерилу црквеног правоверја и заједништва.¹¹ Он такође дочарава и чињеницу да је однос Истока са Римом, укључујући и прихватање приматских папских претензија, био условљен тренутним историјско-политичким околностима, као и сталним превирањима између различитих странака у Цркви на Истоку, од којих је свака тражила оправдање валидности својих ставова. Прихватање исповедања *Libellus fidei* папе Ормизда од стране константинопољског патријарха Јована II и осталих источних епископа подразумевало је да источњаци признају римско учење о првенству. То још увек не значи да је схватање о власти у Цркви било на обе стране исто. Текст *libellus*-а за источне је значио признање Римској Цркви да је у периоду после Халкидонског сабора она заиста била бранилац православне халкидонске вере, те да због тога заслужује да поново буде центар јединства за халкидонце Истока.¹² Оно што је у тексту *libellus*-а било заиста спорно јесте захтев да се из диптиха избришу имена свих оних епископа који од 482. године нису били у заједници са Римом. Ово је укључивало и константинопољске патријархе Јефимија и Македонија, осведочене халкидонце, који су већ били поштовани као исповедници вере. Папски легати су издејствовали да се у Константинопољу избаце њихова имена из диптиха, али

¹⁰ DH, 363–365.

¹¹ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 52.

¹² Мајендорф, Ј., *Империялно јединство и хришћанске геобе*, 188.

је на Истоку дошло до снажног отпора према папским захтевима. Тако је у Солуну, седишту папског викара, месни епископ Доротеј одбио да потпише *libellus*, јер се од њега тражило да се одрекне поштоване и блажене успомене локалних епископа који током раскола нису били у општењу са Римом.

Папа је екскомуницирао Доротеја, али га је локални сабор у Хераклеји уз царску подршку вратио на катедру.¹³ У овом контексту не чуде многобројна писма која су Јустин I, Јустинијан, као и патријарх Јован, писали папи с циљем да само патријарх Акакије буде избачен из диптиха и да се то не односи на касније константинопољске патријархе и многобројне епископе који су били с њим у заједници. Папа Ормизд је међутим, сагледавши политичке околности, увидео да је цару неопходна подршка Римске Цркве, те је ову прилику искористио да бескомпромисно утврди васељенску власт римских епископа. Источњаци у пракси нису много придавали значаја оваквим претензијама. Они су патријархе Јефимија и Македонија прослављали као исповеднике вере, а чак је остало и агиографско поштовање Акакија на Истоку као „блаженог“ – јер је у оквиру догађаја и околности пре издавања *Еношикона* чврсто бранио халкидонску веру пред узурпатором царског престола Василиском, за разлику од случаја са царем Зеноном, где се његова флексибилна политика показала нетактичном, или како су је западни теолози описали „с једне стране лукавом, а с друге политиком очајничке добре воље“.¹⁴ Имајући у виду и поменути случај солунског епископа Доротеја, јасно је да црквена свест Истока није доживљавала папску власт као једини и довољни критеријум православне вере и јединства Цркве.

Готски краљ Теодорик је по завршетку Акакијевог раскола увидео да нови, обновљени и пријатељски односи на релацији Рим–Константинопољ могу значајно да угрозе његову контролу над Италијом. Јустин I је око 525. године објавио указ којим се забрањивало деловање Аријанске цркве на свим византијским територијама. Папу Ормизда је наследио папа Јован I, који је сада био принуђен да иде у Константинопољ да умоли цара Јустина I да ублажи своју политику према аријанцима. То је учинио због претњи готске – аријанске власти да ће се осветити хришћанима Италије. Римски епископ је на тај начин губио позицију арбитра,

¹³ О овоме видети више у: Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 601.

¹⁴ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 412.

те је постајао политичко оруђе које су или готски краљеви или византијски цар користили зарад личне контроле у Италији.¹⁵

Мисија папе Јована била је неуспешна, јер није могао да издејствује помиловање за аријанце. Теодорик га је по његовом повратку ухапсио и он је умро у тамници 526. године. Уједно је Теодорик лично издао указ којим дозвољава аријанцима да заузму хришћанске храмове. Пре него што је тај указ ступио на снагу Теодорик је умро, под клетвама православних због поменуте одлуке. Тада је јединство постигнуто 519. године добило и своје потпуно оправдање, јер је постало очигледно да православни хришћани и на Истоку и на Западу немају другог браниоца осим константинопољског императора. Тако се папа на неки начин вратио у империјални систем пет патријархата, где је деловао као једно од „пет чула“.¹⁶ У следећим деценијама Јустинијанова освајања су постепено потиснула варварске аријанске државе на Западу као и у Италији. Сами римокатолички историчари износе констатацију да су папе, градећи своју политику на привидно чврстом темељу готске власти у Италији, просто превиделе да је као победник на крају морао изаћи моћни константинопољски император, те да су папе попут Јована II и Вигилија морали да плате за политику једног Феликса и Геласија.¹⁷ Управо се те наредне деценије, за време владавине Јустинијана (527–565) – нарочито у контексту спора о *Три поглавља*, показало какав је био аутентични источни приступ питању примата.

Јустинијанова визија „једног Царства“, „једне Цркве“ и „једног Цара“ обележила је читав један период црквене историје. Јустинијан је искрено придавао највећу важност катедри Рима. Римска Црква је у његовој визији јединства требало да заузме водећи положај. Било је то у тесној вези са његовим искоришћавањем Цркве за своје освајачке и обновитељске планове. Према римокатоличким теолозима, римски папа је за Јустинијана без сумње представљао главу хришћанства, и то главу која поседује не само примат у смислу предности у части већ и примат у учењу и вери. Међутим, *примас* се понаша добро једино ако одлучује како се цару чини да треба.¹⁸ Догађаји из бурне црквене историје током следеће две деценије добрим делом потврђују ово мишљење.

¹⁵ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 602–604, као и: Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 421–422.

¹⁶ Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 193.

¹⁷ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 418.

¹⁸ *Ibid*, 423.

Године 535. отпочела је инвазија Јустинијанове војске на Италију. Готски краљ Теодахад послао је тадашњег папу Агапита (535–536) као неку врсту специјалног емисара у Константинопољ да умоли императора да опозове своју армију из Италије. Папа је био дочекан са свим почастима, при чему је чак и лично хиротонисао константинопољског патријарха Мину. Пре тога је издејствовао оставку константинопољског патријарха Антима, убеђеног присталице помирења са монофизитима. Овог Антима лично је подржавала царица Теодора, која се у циљу остварења Јустинијанове идеје једне Цркве – једног Царства здушно залагала за то помирење. Оставка једног константинопољског патријарха под притиском папе Агапита била је само тренутна и донекле привидна потврда значаја римског епископа у Цркви на Истоку. Папа није издејствовао повлачење Јустинијанових трупа из Италије, нити је успео да промени курс унионистичке империјалне политике који је на Истоку и даље допуштао велики утицај одељених монофизита. Без обзира на то, папа Агапит се у римокатоличкој историји описује као „муж чврстих начела“, који је у тешким тренуцима чврсто и ревносно сведочио халкидонску веру, сређујући на Истоку да цар Јустинијан и патријарх Мина поново исповеде свој пристанак на формулу вере папе Ормизда.¹⁹

Изненадна смрт папе Агапита 536. године у Константинопољу довела је до велике кризе папског ауторитета. За папу је под утицајем царице Теодоре 537. године изабран Вигилије, услед чега је двор на њега рачунао као на некога ко ће на Западу промовисати царску унионистичку политику.²⁰ Источна монофизитска опозиција према Халкидонском сабору перманентно је угрожавала остварење Јустинијанове идеје јединства. Монофизити су сматрали да је Халкидонски сабор на изванредан начин несторијански, јер су многи халкидонци били неодлучни у прихватању Кириловог „теопасхизма“, а сабор је рехабилитовао Теодорита Кирског и Иву Едеског, Кирилове противнике, који су се наводно држали учења зачетника несторијанства, Теодора Мопсуестијског. Да би Јустинијан остварио своје намере било је потребно убедити монофизите да су те оптужбе неосноване. Први Јустинијанов корак у том правцу био је прихватање тзв. *шеојасхијске формуле*, по којој је „један од Свете Тројице пострадао телом“. До овог, са православне тачке гледишта прихватљивог уступка монофизитима,

¹⁹ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 604.

²⁰ Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 197.

дошло је 532. године, у оквиру званичних богословских преговора православних и монофизита у Константинопољу.

Други, још значајнији корак у правцу помирења са монофизитима био је објављивање Јустинијановог указа из 543. године, који је оповргавао тзв. *Три појавља*.²¹ *Три појавља* су богословско-догматски документ који је осудио личност и дела епископа Теодора Мопсуестијског, неке списе епископа Теодорита Кирског и писмо епископа Иве Едеског упућено епископу Марију Персијском, као и оригенизам у целини.²² У халкидонским круговима Истока постојале су извесне замерке да се цар Јустинијан, као раније цареви Зенон и Анастасије, служи својом царском влашћу да угоди монофизитима у циљу остварења своје црквене политике. Међутим, ове замерке брзо су биле превазиђене. Константинопољски патријарх Мина, александријски Зоил, антиохијски Јефрем и јерусалимски Петар потписали су своју сагласност са Јустинијановим едиктом.

Много комплекснија ситуација настала је на Западу. Већина епископа из Италије и Африке била је против Јустинијановог едикта. Њихове ставове јасно су изразили ђакон Стефан – папски легат у Константинопољу, који је прекинуо пријатељске односе са константинопољским патријархом Мином, као и Датије Милански и Факунд из Хермијане у Африци. Њих двојица су се у то време затекли у Константинопољу као избеглице. Они су јасно изразили своје противљење Јустинијановој осуди *Три појавља*. Међутим, папа Вигилије, пријатељ и кандидат царице Теодоре оклевао је да се успротиви Јустинијановом едикту. Римски ђакони Анатолије и Пелагије писали су Афричкој Цркви, инсистирајући на томе да један сабор донесе одлуку у вези свега што им је изгледало као завера против ауторитета Халкидонског сабора. Картагински ђакон Фулгенције Феранд саставио је одговор на њихов захтев у којем истиче да су Теодорит Кирски и Ива Едески апсолутно оправдани њиховом халкидонском рехабилитацијом.²³ Најоштрији и најподробнији напад на царски декрет изнео је поменути епископ Факунд из Хермијане у спису *Одбрана Три појавља*.²⁴

²¹ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 605.

²² Поповић, Р. (2011), *Васељенски сабори: Први, Шести и Седми – одабрана докумената*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 17.

²³ Више о овоме видети у: Мајендорф, Ј., *Империлно јединство и хришћанске геобе*, 205.

²⁴ Више о овоме видети у: Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 700.

На папском престолу тада је био папа Вигилије, који је царици Теодори приликом уздизања на папски престо обећао подршку у њеној и Јустинијановој црквеној политици. Сада је цар увидео да је даљи успех његове црквене политике везан за западно саглашавање са осудом *Три њоїлавља*. То је подразумевало уздизање папског ауторитета са циљем да се на Западу, преко папе, издејствује поменута осуда. То је контекст у којем ваља сагледати констатацију римокатоличких теолога да је цар Јустинијан признавао римског епископа за врховни ауторитет Цркве у питању вере и учења.²⁵ Очигледна је политичка позадина, а не толико искрено и дубоко теолошко убеђење самог цара, који би тим својим ставом евентуално делио еклисиолошку самосвест самих римских епископа када је у питању њихово поимање власти у Цркви. То су јасно показали догађаји који су уследили до 547. године, када је папа Вигилије са великом помпом и почастима на захтев Јустинијана доведен у Константинопољ. Папа Вигилије се нашао у веома незавидној ситуацији. Са једне стране имао је да изађе на крај са тврдим и конзервативним, Халкидону доследним ставом већине западних епископа, а с друге стране да одржи своју личну обавезу да подржи црквену политику царског двора.

Најпре је папа Вигилије, са којим су у Константинопољу били и његови западни саветници Датије Милански и Факунд Хермијански, одбио да саслужује са патријархом Мином. Патријарх је заузврат избацио папино име из диптиха. После шест месеци пуних напетости, морално обавезан царици Теодори, папа Вигилије је служио с патријархом Мином и дао тајно обећање цару да ће осудити *Три њоїлавља*. Његов захтев био је да после те осуде дође до црквене процедуре, да папин потпис не би представљао само просту потврду Јустинијановог едикта. Под црквеном процедуром папа Вигилије је подразумевао своје право власти као епископа Рима да, после консултација са епископатом, донесе свој коначни суд.²⁶

Убрзо је дошло до заседања конференције седамдесеторице епископа који још нису били прихватили осуду, а којима је председавао сам папа. Међу епископима који су стали у одбрану *Три њоїлавља* истакао се Факунд из Хермијане, чији су списи постали примарни извор у одбрану *Три њоїлавља*. Папа је, међутим, подлегао царском притиску, те је због ранијих обећања морао да по-

²⁵ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 52.

²⁶ Мајендорф, Ј., *Империялно јединство и хришћанске геобе*, 206.

пусти. Тако је 548. године на Велику суботу доставио *Iudicatum*²⁷ или папску одлуку (пресуду) патријарху Мини. У том документу налазила се званична папска осуда *Три појавља*. Одлука је уједно потврдила и верност Халкидону. Не само Факунд, већ ни већина епископа Италије, Африке, Далмације, Илирије и Галије није прихватила осуду *Три појавља* и *Iudicatum* папе Вигилија. Чак је у Африци одржан локални сабор под председништвом епископа картагинског Репарата, на коме је папа Вигилије екскомунициран док се не покаје.

Јустинијан је убрзо увидео да је папска власт недовољна да сломи отпор западних епископа, те је постало јасно да проблем *Три појавља* мора да буде решен на сабору. Зато је папи Вигилију било дозвољено да повуче свој *Iudicatum*. Међутим, Јустинијан је убрзо објавио своје лично *Исповедање вере*, које је као царски документ аутоматски поседовало ауторитет закона. У њему се истиче ауторитет прва четири васељенска сабора, дакле и Халкидонског, али су у *Исповедање* унете и анатеме против *Три појавља*. Папа је сматрао да овакво понашање цара представља кршење договора да ће се о овом питању расправљати на предстојећем сабору. Зато је поново прекинуо односе са патријархом Мином. Уследио је огроман притисак од стране цара, што је на крају резултовало избеглиштвом папе у Халкидон, одакле је објавио окружну посланицу *Dum in sanctae*, 552. године, упућену свим хришћанима. У њој се жали на насиље којем је подвргнут и истиче своју верност одлукама прва четири васељенска сабора.²⁸ Посланица је наишла на добар одзив чак и међу многим јавним личностима. Јустинијан није повукао свој едикт, али је морао да попусти. Патријарх Мина и Теодор Аскида морали су да се извине папи, да би тако потврдили своје јединство у вери са њим. Нешто касније, 553. године, папа је одобрио исповедање вере новоизабраног константинопољског патријарха Евтихија.

Предвиђени сабор био је у припреми. Цар је убрзао процедуру тако што је онемогућио присуство већег броја епископа са Запада. На сабору су учествовали патријарси константинопољски, александријски, антиохијски и легати јерусалимског патријарха. Било је свега осморица епископа из Африке, а укупан број епископа био је сто шездесет пет. Папа Вигилије је у таквој

²⁷ Текст *Iudicatum*-а је изгубљен. Његови делови су цитирани у Актима Сабора 553. године. Више о *Iudicatum*-у видети у: Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 436.

²⁸ ДН, 412–415.

констелацији снага не само одбио да лично учествује, већ није послао ни свог легата. По његовом мишљењу, сабору није присуствовао довољан број западних епископа. Саборски оци донели су одлуку да покушају да обезбеде присуство папе. Сабор је уједно захтевао и осуду *Три њоїлавља*. Папа је о овоме поднео цару своје мишљење – *Constitutum*, потписан још од шесторице епископа и тројице римских клирика, међу којима је био и учени ђакон, потоњи папа Пелагије. У *Constitutum*-у је осуђено шездесет поставки из дела Теодора Мопсуестијског. Папа је одбио да осуди Теодора лично, јер је овај умро у заједници са Црквом, а мртва особа се не може екскомуницирати. Такође ни Теодорит ни Ива нису могли бити подвргнути осуди јер их је Халкидонски сабор већ рехабилитовао. На крају, папа Вигилије је првом конституцијом *Inter innumeras sollicitudines*, 553. године, анатемисао све који осуђују *Три њоїлавља*.²⁹

Цар Јустинијан је одбио да прими *Constitutum*, истичући да је од папе већ добио писмену осуду *Три њоїлавља*. На тај начин, према Јустинијану, објављивањем *Constitutum*-а папа осуђује и самога себе. Јустинијан је изложио сабору неколико писама у којима је папа бранио свој *Iudicatum* из 548. године. На основу овога, цар је предложио сабору да се име папе Вигилија избрише из диптиха. Ово је објашњено тиме да је папа, након што је већ осудио *Три њоїлавља*, решио да промени своју одлуку и да се супротстави консензусу Цркве. Сабор се сагласио да „служи јединству са Апостолском столицом ‘Старог Рима’, одстрањујући њеног недостојног свештенослужитеља“. Према римокатоличким теолозима, истинички епископи су на овај начин исказали поштовање ауторитета Римске апостолске столице: бришући име папе из диптиха – али без екскомуникације.³⁰ Осуда *Три њоїлавља* на крају је имала исти облик који јој је дао Јустинијан. Обухватала је осуду личности Теодора Мопсуестијског, осуду списка Теодорита Кирског, написаних против Ефеског сабора 431. године и против Светог Кирила и осуду писма Иве Едеског Марију Персијском, у којем Ива осуду Несторија назива неправедном.³¹

После шест месеци папа Вигилије се предомислио. У писму константинопољском патријарху Евтихију он жали што је напи-

²⁹ ДН, 416–420. Видети и писмо папе Вигилија упућено патријарху Евтихију у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докумена*, 95–97.

³⁰ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 437.

³¹ Текст ороса вере Петог васељенског сабора доступан у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докуменџа*, 88–92.

сао *Constitutum* и придружује се осуди *Три поглавља*. Зато 554. године објављује други *Constitutum*³² где заузима овакав став и уједно потврђује верност Халкидонском сабору. Уследило је помирење са царем и име папе Вигилија враћено је у диптих Константинопољске Цркве. При повратку у Рим, папа је умро 555. године на Сицилији. Саборска одлука из 553. године прихваћена је од стране читавог халкидонског Истока, али није успела да убеди монофизите да признање Халкидона није значило издају Светог Кирила. На тај начин раскол са монофизитством се даље продубљивао. Верност Халкидону на Западу се схватала другачије. Тамо су видели опасност у осуђивању давно преминулих епископа Сирије (Иве и Теодорита), за које се знало углавном само то да су се супротстављали монофизитству и да су подржавали Халкидон. Зато западни епископи нису могли да разумеју ангажовање источних на осуди *Три поглавља*. Оно што је за нашу тему најважније: уз све поштовање Римске Цркве, западни епископи сматрали су да Вигилијева потврда сабора сама по себи не може да буде гаранција истине. Цар је настојао да силом власти обезбеди признавање одлука сабора. Чак је и нови папа Пелагије 555. године прихватио осуду *Три поглавља*, због чега је на Западу изгубио популарност. Овакав развој ситуације довео је до одвајања северне Италије, под вођством Паулина из Аквилеје, од заједништва са Римском Црквом. Аквилејски раскол трајао је све до краја VII века.³³

Такође је дошло и до раскола са миланским епископом, али је он трајао свега педесетак година. Сабор северноафричких епископа екскомуницирао је папу Вигилија. Епископи Шпаније и Галије нису се одвојили од Рима, али је ситуација са Вигилијем значајно пољуљала ауторитет Римске столице на читавом Западу. Зато је позиција његових наследника била прилично незавидна. Римска Црква признала је одлуке Петог васељенског сабора, али је његов значај током црквене историје био минимизиран. Питање папског ауторитета власти у Цркви у вези са Петим васељенским сабором и држањем папе Вигилија, које су римокатолички историчари описали као слабо и бесциљно,³⁴ а православни као колебљиво и компромисно,³⁵ до данашњег дана остало је нерешено.

³² О другом *Constitutum*-у видети више у напоменама у: DH, 416–420, као и у: Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 438.

³³ Више о последицама спора о *Три поглавља* видети у: Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 704–706.

³⁴ Beck, H. G., „Ranobizantska crkva“, 435.

³⁵ Мајендорф, Ј., *Империкално јединство и хришћанске геобе*, 206.

шено.³⁶ Комплексан случај Петог васељенског сабора и осуде *Три ђоїлавља*, као и улога цара Јустинијана, различито се тумаче на Истоку и Западу. Оно што је за нас у овом случају важно, као и у раније поменутих догађајима црквене историје у овом раду, јесте чињеница да је наклоност источних епископа Риму, па и саме царске власти, била инспирисана политичким или разлозима црквеноадминистративне природе. Овде није било речи о прихватању општег јурисдикцијског примата римског епископа у Цркви. Имајући у виду овакво стање ствари, можемо разумети у ком контексту је цар Јустинијан прихватио епископа Рима као главу Цркве и свих епископа, који је одговоран за читаву Цркву на плану поретка, дисциплине и учења. Овакав став треба да се схвати имајући у виду политичку позадину Јустинијанове идеје о обнови Римског царства, тј. у оквиру његове црквене политике. У контексту наше теме, наводимо речи православног теолога А. Шмемана који, уважавајући мишљење А. В. Карташова, на најпрецизнији начин описује став источних у помињаним историјско-политичким ситуацијама по питању папског примата:

„Источни епископи не само да нису правовремено реаговали против нарастајућег мистификовања догмата о папи, не само да су ћутке потписивали папистичке формулације (...) но су и сами, својим правно непрецизним апелацијама Риму или наивним римофилством, подржавали код Римљана искрену илузију да и Грци деле њихово западно схватање о мистичности папства.“³⁷

Пре него што пређемо на кризу монотелитства, неопходно је, по питању развоја папског примата, осврнути се на период између Петог и Шестог васељенског сабора, као и на значај папе Светог Григорија Великог. Цар Маврикије је, у жељи да током лангобардских освајања учврсти позиције царске власти у Италији, око 584. године оформио Равенски егзархат. Политичке деобе и стални ратови учинили су да положај папе буде још значајнији чинилац очувања Римског царства у Италији. Привржени аријанству, Лангобарди су угрожавали моралну, канонску и економску моћ папђ. Аквилејски раскол, изазван осудом *Три ђоїлавља*, такође је негативно утицао на положај, престиж и значај римског епископа.

³⁶ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 54.

³⁷ Шмеман, А. (1997), *Историјски ђуи Православља*, Цетиње: Светигора, 282.

Папска власт је у пракси била ограничена на епископе три велика острва: Сицилије, Сардиније и Корзике. Овде је папа посвећивао локално изабране епископе. Само у спорним случајевима папа је могао да интервенише постављајући свог кандидата. На тај начин папа је на овим просторима остваривао своја митрополитска права. Ван ових подручја папска власт се сагледавала пре свега у категоријама моралног и доктринарног престижа. Тако су Цркве у Африци и Шпанији, али и у провинцијским митрополијама северне Италије, Милану и Аквилеји, деловале потпуно независно. „Патријаршијска“ власт папе над његовим викарима у Галији и Илирику била је ограничена на доношење повремених апелационих пресуда у случају локалних сукоба.³⁸

До доба владавине Констанса II и кризе монотелитства односи римских епископа и Константинопољског двора су били пристојни али и често двочини. Наиме, римска традиција коју је формулисао папа Лав I Велики јасно је истицала папски ауторитет заснован на петровској апостоличности Римске катедре. Цареви су, међутим, тежили ка томе да папу третирају као једног од империјалних патријараха у склопу теорије о пентархији. Иако су западни цареви V века, а потом и готски краљеви, а у VI и VII веку и византијски цареви, имали контролу над избором папе, ипак је често долазила до изражаја напетост између два поимања римског примата.

Пример за то је и ситуација са равенским епископима, чија је улога била специфична стога што је Равена постала резиденција егзарха. Тамо је, и поред замерки папе Григорија Великог (590–604), епископ Равене почео да носи палијум на источњачки начин, желећи да тако покаже своју источну везу.³⁹ Такав епископски украс и одликовање на Западу је дозвољавао једино папа. Цар Констанс II је 666. године установио аутокефалност Равене и то је подразумевало независност равенског епископа у односу на Римску столицу и директну везу са Константинопољем. Папе су се томе енергично супротставиле. Неколико епископа Равене било је посвећено независно од Рима. Овај раскол је окончан 692. године признавањем папских права, а каснијим нестанком царске власти у Равени он је постао беспредметан. Покушај Констанса II да Равену прогласи центром „империјалног“ хришћан-

³⁸ О овоме видети више у: Мајендорф, Ј., *Империјално јединство и хришћанске геобе*, 260.

³⁹ *Ibid*, 261.

ства у Италији био је изоловани случај. Јустинијан и сви други византијски цареви значајно су се у западној црквеној политици ослањали на Рим. Зарад одржања континуитета царске власти питање избора римског епископа било је веома значајно за византијске цареve. Њихов утицај у томе био је очигледан у случају папе Вигилија, као и већег броја његових наследника. Они су били лојални Царству, иако оно у другој половини VI века често није успевало да обезбеди активну и потпуну заштиту од напада Лангобарда. Управо у то време јавља се значајна личност папе Григорија Великог. Већ у његово време папски утицај био је значајнији него утицај егзарха, те је папа имао и улогу обзнањивача царских декрета. Улога практичног царског представништва на Западу, психолошки посматрано, била је значајна у контексту настанка папске државе.⁴⁰

Односи између Римске Цркве и осталих великих хришћанских центара који су преовладавали за време папе Григорија Великог привлаче посебно интересовање. Папа је с једне стране одржавао морални ауторитет Римске катедре, док је с друге разумевао своју службу више као служење а мање као власт. Тако, пишући Доминику, архиепископу Картагине, он је формално признао право, односно потпуну јуридикчку независност Афричке Цркве.⁴¹ Године 595. настали су проблеми на релацији односа са константинопољским патријархом. Папа је те године, на молбу двојице грчких клирика, формално поништио њихову осуду за јерес, коју је изрекао константинопољски патријарх Јован Посник. У овом случају папа Григорије је у потпуности деловао у складу са римским принципатом (*principatus*) како су га дефинисали његови претходници. Он је у вези тог случаја донео пресуду директно у Риму. Тиме је у извесној мери проширио значење канона усвојеног на Сабору у Сардици 343. године о праву Рима да поништава пресуде других митрополита, али с тим да заједно са епископима из суседства образује апелациони суд.⁴² У наведеном спору значајно је да папа не негира друго место константинопољског патријарха по рангу, одмах после Рима. Тај традиционални редослед катедре, установљен на Другом а потврђен на Четвртом васељенском сабору, био је оспораван од стране папе Лава. Свети Григорије га признаје у свом

⁴⁰ *Ibid*, 265.

⁴¹ *Ibid*.

⁴² *Ibid*.

Синодском писму из 590. године, којим обавештава патријархе о свом избору.⁴³

У том смислу треба поменути и противљење папе Григорија упућено константинопољском патријарху Јовану Поснику због употребе титуле „васељенски“ патријарх. Он је у писмима поменутом константинопољском патријарху, као и цару Маврикију, показао суштинско неразумевање значења ове титуле. Она се првобитно употребљавала и за патријархе Александрије, потом и Константинопоља, па и самог Рима, а потврђивала је власт у границама „насељене“ земље, тј. у границама икумене.⁴⁴ Као таква, она за источне није представљала никакву супротност апостолском и моралном ауторитету „старог“ Рима. Ова титула се у другој половини VI века редовније употребљавала за константинопољског патријарха, због његове жеље да нагласи свој „империјални“⁴⁵ утицај против монофизита. Нажалост, папа Григорије је проблему дао еклисиолошку димензију и тиме показао неразумевање значења ове титуле.

Треба напоменути да је папа Григорије све примате, па и свој, разумевао на начин који је искључивао могућност постојања било каквог „универзалног“ епископа. Управо због тога он је, преводећи „екуменски“ са „универзалан“, оптужио патријарха Јована за гордост и властољубље. Зато је писао и цару да „сваки онај који жуди да буде ‘универзални епископ’ игра улогу Антихриста, пошто чак ни апостол Петар, коме је Христос поверио своје овце, никада није назван ‘универзалним епископом’“.⁴⁶ Ако је један епископ универзалан, други уопште нису епископи. Овакве ставове папа је писмено саопштио и другим патријарсима, нпр. Евлогију Александријском, желећи да овај више не употребљава ову титулу у обраћању константинопољском патријарху. Евлогије одговара Григорију ословљавајући га као универзалног папу. Тако се јавља још једна титула која се често употребљавала у односима са римским епископима. Међутим, папа Григорије је одлучно протествовао против тога:

„Молим вас да не дозволите да икада чујем поновљену ту реч. Јер ја знам ко сте ви, а знам ко сам ја. По положају ви сте мој брат, по особинама мој отац. Стога ја нисам дао

⁴³ *Ibid.*, 266.

⁴⁴ Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – шом групи*, Београд: Фидеб, 85–86.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Импереријално јединство и хришћанске геобе*, 266.

никакав налог, него сам само настојао да укажем на оно што мислим да би било пожељно(...) Рекао сам да не треба да употребљавате ту титулу (универзални епископ) у писмима упућеним било мени или неком другом. Па ипак у вашем задњем писму, без обзира на моју забрану, ословили сте ме са том гордом титулом – универзални папа(...) Не сматрам да ми чини част оно чиме се обешчашћују моја браћа. Моја част је част универзалне Цркве, моја част је удружена снага моје браће. Понекад сам само почашћен када нико не пориче част, која је с правом његова. Али ако ме Ваша светост назива универзалним папом, пориче да сте ви то што кажете да сам ја – универзални. Боже сачувај! Нека буду далеко титуле које подржавају гордост и рањавају добротинство.⁴⁷

Наведени цитати јасно показују да Свети Григорије изражава онакву еклисиологију и теологију о епископској служби какву је управо православни Исток у каснијим периодима црквене историје износио у борби против папских претензија. Папска еклисиологија какву у зачецима налазимо код Лава Великог, нарочито у *Decretum Gelasianum*, била је страна папи Григорију Великом. И он је, као и све папе тог периода, сматрао да је наследник Светог Петра и да је Петар извор епископске власти. Међутим, *није* сматрао да се ова власт другим епископима преноси само и искључиво из Рима.⁴⁸ Зато папа Григорије Велики јесте пример и главни сведок онога што можемо назвати „еклисиологијом заједничарства“, које су се током првог миленијума заједничке хришћанске историје углавном држали и Исток и Запад.

Блиски односи Византије и римских епископа трајали су и током VII века. Већина папа изабрана у овом периоду била је источног порекла. Међу папама тог периода није било личности тог угледа какав је био папа Григорије Велики. У време цара Ираклија (610–641) на столици римских епископа био је папа Хонорије I (625–638). О њему римокатолички историчари говоре као о неком ко је покушао да врши своју службу у духу свог узора – Светог Григорија Великог.⁴⁹ Нажалост, у сећању Цркве овај папа остао је компромитован због писма константинопољском патријарху

⁴⁷ Цитирано према: Мајендорф, Ј., *Имперујално јединство и хришћанске геобе*, 266–267.

⁴⁸ Мајендорф, Ј., *Имперујално јединство и хришћанске геобе*, 267.

⁴⁹ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 610.

Сергију, у којем је подржао монотелизам. Политика помирења са монофизитима коју је водио цар Ираклије била је заснована на јеретичком учењу о једној вољи и једној енергији у личности Господа Исуса Христа.

Један од заговорника овог јеретичког учења био је константинопољски патријарх Сергије. У свом писму папи Хонорију он је покушао да га придобије за употребу монотелитске формуле у преговорима са монофизитима. Папа је у одговору честитао грађитељима политике јединства засноване на монотелизму. Уједно је критиковао све оне који су софистички покренули терминолошке проблеме, мислећи на Светог Софронија Јерусалимског. Потом је дао потпуну подршку унионистичкој политици Кира Александријског и учинио пресудан корак у разјашњењу даљих последица Сергијевог писма. Наиме, папа Хонорије одбацио је моноенергизам као нејасно и сумњиво учење, те је инсистирао на томе да је у Христу један божански узрочник који искључује „две воље“, узајамно супротне. Ово је био јасан показатељ да ипостасно јединство за њега подразумева једну вољу, што је учење познато као монотелизам. У његовом првом писму *Scripta fraternitatis*, 634. године, константинопољском патријарху Сергију, то је јасно изражено речима:

„Стога и ми исповедамо једну вољу Господа нашег Исуса Христа(...) Наиме, у његовим удовима није други закон или другачија воља, нити воља супротна Спаситељу, јер је Он рођен изнад закона људског постојања(...) Свето писмо је пуно и доказује врло обилно да је Господ Исус Христос... Он сам, једини делатник божанског и људског. Да ли се, пак, због дела божанства и човештва треба говорити или подразумевати о једном или два деловања, то се не мора нас тицати... Препуштамо то граматичарима који обичавају малој деци продавати необично изведене називе.“⁵⁰

У другом писму *Scripta dilectissimi filii*, патријарху Сергију, упућеном исте године, он пише:

„Одстрањујући саблазан новотаријских идеја ми проповедајући не бисмо требали утврђивати да ли у Христу постоје једно или два деловања него требамо као истинито испове-

⁵⁰ ДН, 487.

дати да за један чин постоји један делатник Христос Господ у обе природе, а за два деловања треба одстранити појам двоструког деловања.⁵¹

Ово директно исповедање монотелизма у папским писмима константинопољском патријарху у историји Цркве обично се назива „Хоноријевим падом“, Хоноријевим питањем или Хоноријевим случајем. Због оваквог исповедања вере Хонорије је осуђен од стране Шестог васељенског сабора. Легати папе Агатона, који је у време сабора био римски епископ, његов наследник Лав II, Седми васељенски сабор и све римске папе до XI века, понављали су ову осуду. Сасвим је јасно што су се сви противници учења о папској непогрешивости позивали на овај случај, како протестанти и православни, тако у XIX веку и појединци из круга саме Римокатоличке цркве.

Према мишљењу еминентног римокатоличког теолога Клауса Шаца, папа није адекватно разумео богословску дубину овог питања, те се по том питању изражавао једноставним библијским језиком. Како он тврди, озбиљна историјска анализа показује да монотелизам није био предложен као ауторитативно и званично учење римског епископа;⁵² проблем је настао тек на самом Шестом васељенском сабору, јер су оци овог сабора били убеђени да је папа пао у јерес. Други римокатолички теолози заступају сличан став, да константинопољски патријарх није тражио од папе доношење одлуке о вери, која би важила за целу Цркву, одлуку коју би папа Хонорије, у том случају, донео *ex cathedra*, дакле као званично, општеобавезујуће учење, већ је тражио само подршку у својој политици уједињења са монофизитима.⁵³ Проблем у вези са оваквим мишљењима лежи у томе што је њихов приступ анахрон. Једноставно, у VII веку уопште није постојао појам папске непогрешивости која би се односила на римског епископа када говори *ex cathedra*. Иако не желимо да негирамо добре намере папе Хонорија, какве је уосталом већина зачетника јереси у историји Цркве имала, ипак је очигледно његово јеретичко исповедање „једне воље“ у једном критичном тренутку црквене историје, исповедање које је потврдило монотелитску идеју о једној вољи и дало замах новом, изазовном јеретичком христолошком учењу. Клаус Шац

⁵¹ DH, 488.

⁵² Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 54.

⁵³ Ewig, E., „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vijek“, 611.

истиче да је стварну позицију Римске Цркве против монотелизма изразио папа Мартин (649–653) и то на Латеранском сабору 649. године. Он тврди да је у борби против монотелитске јереси јачању угледа Римске Цркве и римског епископа на Истоку значајно допринео Свети Максим Исповедник, који је у хвалоспевима говорио о Римској Цркви као оној која поставља стандарде истините вере и црквеног заједничарења.⁵⁴

Свети Максим је заиста у 12. књизи *Opuscula theologica et polemica* писао да Римска Црква има повлашћено место и улогу међу Црквама. Он сматра да је Римска Црква „примила од оваплоћеног Слова и самог Бога, као и од свих Светих сабора, према Светим канонима и изложењима, у свима и за све, суверенитет (неограничену власт) и ауторитет (управу) над свим Светим Црквама на кугли земаљској, и моћ да везује и разрешује.“⁵⁵ Свети Максим види Римску Цркву као нормативну у погледу вере за све остале Цркве, тврдећи у 11. књизи *Opuscula theologica et polemica* да „они који исповедају Господа на чист и православан начин гледају право и надалеко(...) у најсветију Цркву Римљана и у њихово исповедање и веру“.⁵⁶ Свети Максим у 12. књизи *Opuscula theologica et polemica* пише да папа поседује власт да просуђује о искључивању из Цркве и поновном укључивању у њу оних епископа, па и патријараха, који су пали у јерес, у кривоверје. Они се морају покајати и исповедити веру пред њим, и његовом одлуком могу бити враћени под окриље саборне (католичанске) Цркве и поново бити прихваћени у заједницу.⁵⁷ Наведене повластице и важност Цркве Рима утврђене су, према Светом Максиму, на неколико основа. Најпре, реч је о најбројнијој од свих Цркава и Цркви древног главног града. На Истоку је овај критеријум био општеприхваћен и санкционисан саборским предањем Цркве – учењем о првенству Римске Цркве по части међу осталим православним патријаршијама. Другу основу за нарочиту важност Рима он је видео у чињеници да је то Црква основана од Светих апостола Петра и Павла те да је примила и њихову веру – чије је сведочење потврђено њиховим мучеништвом у Риму. Овај критеријум за првенство Римске Цркве такође се уважавао на Истоку. Трећа и најзначајнија основа првенства Римске Цркве стоји

⁵⁴ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 55

⁵⁵ Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca (=PG)*, Paris (1857–1866), 91, 144 C.

⁵⁶ PG 91, 137 C – 140 A.

⁵⁷ PG 91, 144 A–D.

у њеној верности православној вери од њеног настанка па све до његовог времена.

Јасно истицање значаја Римске Цркве сигурно је код Светог Максима везано и за историјске околности, за време у које су јереси моноенергизма и монотелизма уживале подршку свих источних патријараха. Истицање појмова суверенитета и ауторитета, као и папске власти да везује и разрешава, има своје историјско објашњење у контексту личности Пира – јеретика на позицији „васељенског патријарха“ са првенством части међу осталим источним патријарсима. Отуда личност која треба да одговара за своје веровање и да затражи поновно примање у црквену заједницу може то једино од ауторитета који је бар једнак њеном и који је неоспоран.⁵⁸ Признање Римској Цркви да је нормативна по питању учења Цркве директно је у вези са чињеницом да током моноенергистичког и монотелистичког спора римске папе, укључујући, према Св. Максиму, и Хонорија, никада нису одступиле од православне вере, за разлику од источних патријараха који су умели да буду јеретици. У том контексту, противљење Светог Максима свим источним патријарсима свог времена подразумевало је обезбеђивање подршке од стране Римске Цркве, те и снажно истицање њеног ауторитета у односу на остале Цркве. Управо та чињеница отежава реалну процену његовог еклисиолошког разумевања улоге Римске Цркве међу осталим Црквама.

Римокатолички теолог Ф. Дворник добро запажа да су за Светог Максима привилегије Римске Цркве пре свега саборског и канонског порекла.⁵⁹ Као и многи источни оци, Максим, када говори о апостолским основама Цркве у Риму, има на уму Свете апостоле Петра и Павла. Говорећи о „стени“ на којој је Црква утемељена он мисли на Петрово правилно исповедање вере у Христа. Светом Максиму је страно учење о повезаности папе са личношћу Светог апостола Петра у смислу да је папа директни наследник апостола Петра или његов намесник, те да папство наслеђује Петрову личну харизму. Учење о наслеђивању везано је за папу Стефана из III века, а учење о намесништву за папу Лава Великог. Папство је развило ове идеје у циљу јачања свог ауторитета наспрам синодалног поимања устројства Цркве. У прилог томе стоји и чињеница да Свети Максим говори о двоструком пореклу Римске

⁵⁸ Ларше, Ж. К. (2003), „Питање првенства Рима по светом Максиму Исповеднику“, у зборнику: Цветковић, В. (ур), *Пућ, истина, живој: ојледи из православне духовности и теологије*, Ниш, Београд: Центар за црквене студије, Ars Libri, 242.

⁵⁹ Dvornik, F. (2009), *Vizantija i rimski primat*, Beograd: Službeni glasnik, 70.

Цркве – петропавловском, што опет јасно упућује на својеврсни колегијални концепт који јасно изражава еклесиолошки приступ хришћанског Истока.⁶⁰

У 11. књизи *Opuscula theologica et polemica* Свети Максим износи да Римска Црква јесте мерило и норма по питању вере – сведок исповеда православну веру дефинисану од Христа, апостола, од отаца и од сабора.⁶¹ Њему је страно разматрање католичанства Цркве у контексту проблема савремене еклесиологије односа локалне Цркве спрема универзалне. Када говори о томе да је Црква католичанска, он мисли да је она таква јер исповеда потпуну православну веру. Слободно се може рећи да се код Светог Максима појам католичанске Цркве поистовећује са исправним и потпуним исповедањем православне вере. У том контексту јасно је његово величање Римске Цркве. Он поистовећује Римску Цркву са католичанском Црквом зато што је она једина исповедала православну веру у време монотелитске кризе. Такође, у 16. књизи *Opuscula theologica et polemica*, Свети Максим све Цркве које исповедају православну веру назива „светим, католичанским Црквама“.⁶²

У спису *Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesaerae Bithyniae*, критеријум православности вере, према Светом Максиму, јесте њена сагласност са Предањем које је уређено учењем Светог Писма, апостола, сабора и отаца. Не само догматски ставови папа и патријараха већ и сами сабори морају бити прихваћени и одобрени према православној вери,⁶³ одређеној целокупним Предањем Цркве. Свети Максим је улагао велики напор да православно протумачи становиште папе Хонорија, јер су се монотелити позивали на његов ауторитет. Па и поред тога, он је, у спису *Relatio Motionis*, указујући на значајну улогу римских епископа у очувању православне вере, ипак сматрао да није немогуће да и сам папа падне у јерес, да прихвати јерес које су се држали остали патријарси.⁶⁴ Свети Максим заиста сматра да је Римска Црква на челу Цркава, али се за њега све Цркве налазе на једнаком нивоу и ниједна не преовлађује над осталима. Цркве које исповедају православну веру јесу католичанске Цркве; оне које је не исповедају су ван католичанске Цркве. Зато се, по његовом мишљењу, Римска

⁶⁰ Ларше, Ж. К., *Пишање њрвенства Рима по светом Максиму Исповеднику*, 246.

⁶¹ PG 91, 137 C – 140 B.

⁶² PG 91, 209 B.

⁶³ PG 90, 145 C.

⁶⁴ PG 91, 121 BC.

Црква изједначава са католичанском Црквом *само* уколико исповеда православну веру.

На тај начин, у тешким временима у којима је Свети Максим живео, привилегована улога римског епископа била је резултат његовог православног исповедања вере онда када су сви источни патријарси, после смрти Софронија Јерусалимског, пали у јерес. Суштински посматрано, папа нема никакве привилегије у дефинисању православне вере. Одлуке које се тичу вере доносе се колегијално од стране сабора или синода и њихова пуноважност зависи од одобрења свих епископа, митрополита и патријараха на својим сабрањима и од њихових одлука. Треба се сетити да су у древној Цркви, па и у време Светог Максима, сви патријарси, па и папе приликом посвећења, износили садржај своје вере у синодалној посланици упућеној браћи зарад њихове сагласности, чиме се потврђивала пуноважност посвећења и заједнице која се њиме успоставља.⁶⁵ Појмови суверенитета, ауторитета и власти код Светог Максима морају бити историјски контекстуализовани. То значи да се они не могу тумачити у политичким или јуридичким конотацијама које су добили у представама римских папа о њиховом месту и улози од IX века и касније. Папа је у својој власти да везује и разрешава потчињен исповедању православне вере. Православна вера је та која одређује његову припадност католичанској и апостолској Цркви. Исповедање православне вере је на тај начин, како за Светог Максима тако и за Православну Цркву, предуслов папског ауторитета.

Унија са монофизитима изгубила је на значају после трајног губитка Египта и Сирије за Византијско царство. То је створило политичке предуслове за сазивање Шестог васељенског сабора и за разрешавање кризе монотелизма. Овај сабор је показао висок ниво поштовања ауторитета римског епископа на Истоку. Према римокатоличким теолозима, индивидуално падање у јерес од стране појединих папа није неспојиво са разумевањем и прихватањем посебног дара Римске столице. Према њима, то су на сабору прихватили и потврдили и источни оци.⁶⁶ Наиме, сабор је, с једне стране, осудио папу Хонорија за јерес, а с друге у хвалоспевима говорио о значају и ауторитету Римске столице. На 18. заседању сабора цару Константину IV је препоручено да потврди два писма папе Агатона: писмо *Consideranti mihi*, из 680. године, као

⁶⁵ Ларше, Ж. К., *Пишање ѿрвенствѣ Рима ѿо свѣѣом Максиму Иѣсѣоведнику*, 253.

⁶⁶ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 55.

и синодално писмо *Omnium bonorum spes*, из исте године,⁶⁷ које су саборски оци претходно прихватили. Приметићемо да је, као што смо истакли у оквиру разматрања око Светог Максима, овде реч о прихватању и одобравању папских писама (једно од њих је његово синодално писмо) од стране саборских отаца, чиме се истиче помињани синодални карактер устројства неподељене Цркве. У контексту саборног управљања Црквом, у којем је, према Светом Максиму, правоверност папе мерило самог његовог ауторитета, могуће је и разумети следеће хвалоспеве саборских отаца на рачун римског епископа приликом препоручивања цару да прихвати поменуто папина писма:

„Врховни вођа апостола борио се с нама; у његовом наследнику на престолу ми имамо заштитника који нам је писмено тумачио Божја откривења. Тај стари град Рим шаље Ти од Бога написано вероисповедање(...) преко Агатона говорио је Петар а заједно са свемоћним Савладаром одлучујеш и Ти, побожни царе, јер си Ти одређен од Бога.“⁶⁸

Имајући у виду правоверност римског епископа Агатона, источним оцима није сметало да се овако похвално изразе о њему, као што им је било сасвим природно и нормално да на истом сабору осуде папу Хонорија као јеретика, због његовог јеретичког монотелитског исповедања вере. Напомињемо да је и папа Лав II (682–683) у писму *Regi regum* цару Константину IV, 682. године, као и све папе до XI века приликом свог посвећења, потврдио одлуке Шестог васељенског сабора, укључујући и осуду папе Хонорија:

„...Исто тако кажњавамо анатемом зачетнике нове заблуде, тј. епископа Теодора из Фарана, Кира Александријског, Сергија, Пира(...), као и Хонорија, који ову Апостолску цркву није очистио учењем апостолског предања него је покушао световном изјавом искривити неокаљану веру.“⁶⁹

Треба се сложити са запажањем Клауса Шаца да је за источне оце сабор представљао не просто глас папског ауторитета који

⁶⁷ ДН, 542–548. Потпуни превод овог Синодалног писма на српски доступан је у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шести и Седми – одабрана докумената*, 170–177.

⁶⁸ Цитирано према напоменама: ДН, 542.

⁶⁹ ДН, 563.

мора да буде прихваћен тако што би саборски оци обавезно потписали и признали одређено папско догматско писмо или исповедање вере, већ се подразумевало постизање и изражавање консензуса читаве Цркве.⁷⁰ Римокатолички теолози примећују да су посебна важност Римске столице и заједница са Римом за источне оце долазиле до изражаја у ванредним околностима, обично у случајевима проблематичне империјалне верске политике или у поделама богословског типа. У стању „природног“ јединства Цркве и царства, источни оци нису осећали неопходност за чисто црквеним апостолским центром јединства читаве Цркве, већ су доживљавали Рим пре свега као центар Цркве једног дела света, Цркву која репрезентује хришћане са Запада.⁷¹

Следећи случај који је значајан за тему развоја папског примата јесте иконоборство. Криза иконоборства била је покренута од стране државних власти – императора Лава III (717–741) и Константина V (741–763). Радикална промена у византијској царској политици, до које је дошло у време поменутих царева, огледала се у забрани иконопоштовања, појачаним пореским дажбинама у Италији, као и ускраћивању војне помоћи Риму против Лангобарда. Ово је практично значило окончање периода тзв. „византијског папства“. Папа Стефан II затражио је помоћ на другој страни и исказао своју лојалност Францима 754. године. Ови догађаји имали су кобне последице за даље односе Истока и Запада.

Заоштравање односа може се пратити у преписци императора Лава III и папе Григорија II (715–731). Већина писама сматра се неаутентичном полемиком, али постоји и извештај број аутентичних. У једном од њих Лав III пише папи да су иконе заправо идоли који су забрањени још старозаветном другом Божјом заповешћу, те да је он сада приморан да сатре сујеверје које се у хришћанском народу нагомилало. Он сматра да на то има право и да је то његова дужност као цара и јереја.⁷² Римокатолички теолози често користе последњу тврдњу када критикују византијски цезаропатизам.⁷³ Византијски владари су се већ неколико векова држали одређеног метода деловања у питањима Цркве, објављујући догматска саопштења. Њихов наводни циљ био је да изразе консензус

⁷⁰ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 50.

⁷¹ *Ibid.*, 48, 51.

⁷² О томе видети: „Друга посланица папе Григорија II цару Лаву III“ у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Петти, Шестти и Седми – одабрана докуменџа*, 281–285.

⁷³ О томе видети више у: Congar, Y. (1971), *Istočni raskol*, Zagreb: Nadbiskupsko bogoslovno sjemenište, 6–12.

читаве Цркве, а у стварности то је било наметање царске политике силом. Циљ тих декрета није био да буду посматрани као канонске дефиниције које би на неки начин конкурисале саборским одлукама. Није ту било речи о покушају цара да дефинише догму, већ о жељи да се представи меродавно тумачење учења које је на претходном сабору већ било установљено. Међутим, сви покушаји на том плану, били они правоверно или јеретички оријентисани, имали су у пракси „цезаропапистички“ карактер. Црква није прихватала ниједан од тих државних едикта као меродавни израз православног учења.⁷⁴ Утолико више то важи за екстремно мешање иконоборачких царева у питања вере. Сасвим је јасно неслагање које је константинопољски патријарх Герман изложио цару Лаву III поводом забране поштовања икона. Он истиче да у области вере без Васељенског сабора ништа не треба да се мења.⁷⁵

Папа Григорије II енергично се супротставио јеретичком учењу Лава III. Уједно, незадовољство у Италији против византијског режима било је распламсано. Цар је појачао пореске дажбине. Ту ситуацију искористили су Лангобарди који су постепено заузимају целу Италију, грчку Равену и папски Рим. Тако је нова јерес иконоборства допринела политичком и црквеном одвајању Италије. Јеретичко настројење византијских императора показало се негативним не само у политичком већ и у црквеном смислу. Оно је почело да подстиче атмосферу која ће на крају довести до Великог раскола.

На место православног константинопољског патријарха Германа дошао је иконоборачки патријарх Анастасије, који се у посланици папи Григорију II обратио као „брату и саслужитељу“. Папа је то одбио, уз образложење да ће изопштити константинопољског патријарха уколико се овај не буде вратио православљу.⁷⁶ Тако је иконоборачко безумље подстакло раздор и поделу између Римске и Грчке Цркве. У случају иконоборства „подсвесно“ се пројавила разбијајућа улога националног принципа у Цркви. До тога доба стара „Велика Грчка“ односно југ Италије (Апулија, Калабрија, Сицилија), где су живели Грци који су говорили на свом, грчком језику, као и скоро цело Балканско полуострво (Ахаја, Епир, Тесалија, Илирија, Македонија, Мезија, Дарданија), сма-

⁷⁴ О овоме видети више у: Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско бојословље*, Крагујевац: Каленић, 100–101.

⁷⁵ Карташов, А., *Васеленски сабори – шом групи*, 204, као и: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Пећи, Шести и Седми – одабрана документи*, 247–249.

⁷⁶ Карташов, А., *Васеленски сабори – шом групи*, 207.

трани су, према старој подели, провинцијама Западне римске империје. Као такве оне су у црквеној организацији припадале Римском патријархату. Упркос томе, црквени живот у тим областима одвијао се у духу грчког богослужбеног језика, обреда и обичаја. Латински обред био је на југу Италије тек почео да се шири. Што се даље ишло на Исток, то је мањи био утицај римског обреда.

Император Лав III је коренито изменио ситуацију. Љут на папу због неприхватања иконоборства, он је без сабора, својом царском влашћу, извршио промену граница Римског и Константинопољског патријархата. Силом је отео црквену јурисдикцију папе над огромном територијом, те потчинио све епархије са тих простора константинопољском патријарху. За Константинопољску патријаршију и за целу Византију ово је била својеврсна национална победа. За римске папе ово је било неканонско насиље, отимачина наследства апостола Петра. Овај раздор, изворно настао због власти, довео је у време патријарха Фотија и до поделе Цркава. Чином цара Лава III римске папе су истеране из граница дефинитивно хеленизоване империје. Папе су сада почеле да се одвајају од духа Византијске империје и њених интереса, окрећући се „варварима“ са Запада.

На тај начин је иконоборство продубљивало поделу Истока и Запада. Ова ситуација ће онемогућити трајно одржање старог јединства и заједнице који су, уз све несугласице и краће расколе, обележавали векове црквене историје.⁷⁷ Иконоборство је саборски потврђено у Јерији 754. године, у време цара Константина V. Отпор је дошао не само из Рима већ и од православних патријаршија које су се тада налазиле под арабљанском влашћу. Показало се да Цркву не треба идентификовати просто ни са Византијском империјом ни са Константинопољском патријаршијом. Само свих пет патријаршија заједно изражавају веру читаве Цркве у свету. Рим је у време иконоборства стекао већи утицај у *пешархији* као Црква која је била темељ одбране иконопоштовања.⁷⁸

Римокатолички теолози истичу да је Седми васељенски сабор прогласио одлуке Сабора у Јерији неважећим, позивајући се на чињеницу да тај сабор нису прихватили ни римски папа ни западни епископи, додајући и чињеницу да ни патријаршије Александрије, Антиохије и Јерусалима нису прихватиле одлуке тог

⁷⁷ Beck, H. G. (2001), „Grčka Crkva u razdoblju ikonoklazma“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 53–54.

⁷⁸ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 56.

сабора. Међутим, према њиховим тврдњама, позиција римског епископа у овом случају била је издвојена и подразумевала је посебна права у контексту општеприхваћеног званичног обраћања папе догматским писмима оцима сабора као изразу његове врховне учитељске власти у Цркви. Такво изражавање папске власти увелико се одобравало од Трећег васељенског сабора у Ефесу преко Халкидона до Шестог васељенског сабора у Константинопољу. Они потврђују ову традицију раније цитираним писмима папе Јулија I (341. г.), у којима се истиче старо обичајно право обраћања римском епископу да он пресуди у споровима не само западних већ и источних епископа.⁷⁹

На тај начин показује се позиција римског епископа, као позиција која је од IV века до Седмог васељенског сабора доживела један сасвим природни развој у којем није било никаквих суштинских новина. На другом заседању Седмог васељенског сабора прочитано је Писмо папе Адријана I (772–795) у скраћеном облику и у преводу са латинског оригинала на грчки, где се види јасна и чврста самосвест Рима о првенству власти које је догматски обавезујуће за целу Цркву. То првенство наслеђено је од кнеза апостола, Петра. Грци нису желели да папске претензије одјекну на сабору у форми тако строге догматске власти, те су у грчком преводу испустили одређене делове а одређене изменили. Тако, Адријан I пише да су још Константин и Јелена Римску Цркву узвисивали заједно са осталим православним императорима и да су је поштовали „као главу свију Цркава“. Ове последње речи биле су у грчком преводу који се читао на самом сабору избачене.⁸⁰

Још веће неслагање папе Адријана I са источним оцима дошло је до изражаја у речима да ће „кнез апостола, коме је Бог дао власт да везује и разрешује, наградити благочестиве императоре и даће им да победе све варваре ако буду следбеници православне вере по предању Цркве блаженог Петра (Грци су овде додали: *и Павла*)“.⁸¹ Писмо је на сабору прочитано управо са допуном која се односи на апостола Павла. Оно што из писма уопште није било преведено са латинског садржи, између осталог, папску критику употребе титуле „васељенски“ од стране константинопољског патријарха, уз тврдњу да је лично Искупител света дао

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Карташов, А., *Васеленски сабори – шом групи*, 237. О овоме видети и: „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију“ у: Поповић, Р., *Васељенски сабори: Пећи, Шести и Седми – одабрана докуменџа*, 365–369.

⁸¹ *Ibid.*

првенство и власт Светом апостолу Петру, *ше кроз шоја айосшо-ла*, чији смо заменици ми – макар били и недостојни, света католичанска и апостолска Римска Црква до дана данашњег и у векове векова *поседује првенство и ауторитет власти*. Заповест Господа Исуса Христа дата апостолу Петру подразумева да не треба никаква друга васељенска Црква да у већој мери управља Црквом, осим најзнаменитије Римске, *која и сваки сабор санкционише својим ауторитетом*.⁸²

Нема потребе помињати све појединачне ситуације од IV века до Седмог васељенског сабора у којима је долазило до изражаја питање примата, да би се – заједно са римокатоличким теолозима – могло констатовати да је Исток догматска писма којима се папа преко својих легата обраћао оцима сабора уважавао, али да није сматрао да су она безусловна и општеобавезујућа за оце сабора. Та писма више су усмеравала ток дискусије и указивала на могућа решења, али нису просто била гласник папског ауторитета јер је консензус читаве Цркве за оце сабора био изнад њих.⁸³ Ово није наша произвољна тврдња, јер је поимање власти од стране источних отаца подразумевало не папски ауторитет као последњу инстанцу већ институцију сабора. Зато, понављамо, није случајно што је константинопољски патријарх Герман на почетку кризе иконоборства скренуо пажњу цару Лаву III да промена било чега што се тиче учења вере може да се изврши једино саборским путем а не путем државне власти или, додаћемо у истом духу, путем наметања ауторитета једног (римског) између осталих епископа. Наравно, неспорно је да и Седми васељенски сабор указује на посебну и значајну позицију римског папе у односу на остале патријаршије, али ту позицију није могуће поистоветити са позицијом чији су ставови јединствени и незаменљиви у Цркви као што то тврде римокатолички теолози. Римокатолички теолози овде обично наводе и мишљење константинопољског патријарха Никифора из другог периода иконоборства, да без Рима ниједну догму није могуће сматрати за дефинитивно и потпуно прихваћену.⁸⁴ Проблем лежи у релативизовању ставова осталих црквених центара, будући да је константинопољски патријарх Никифор сматра да исто то, када је реч о дефинитивном прихватању одређеног учења у Цркви, важи и за остале патријаршије.⁸⁵ Посеб-

⁸² *Ibid.*, 238.

⁸³ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 50.

⁸⁴ *Ibid.*, 57.

⁸⁵ *Ibid.*

на и јединствена позиција римског епископа у односу на остале патријаршије могла се видети у томе што је у поменутом случају само римски епископ био споменут посебно, да би му касније били придодати и „остали“ патријарси – као да је тиме, према мишљењу римокатоличких теолога, указано на његову незаменљиву, посебну и јединствену позицију између осталих.⁸⁶

Да је то заиста тако, криза иконоборства би са Седмим васељенским сабором била и коначно превладана. То се, међутим, није десило. Напротив, дошло је до другог таласа иконоборства, који је завршен „Победом православља“ за време императора Михаила III 843. године. У тим расправама Рим није ни учествовао. Да је заиста папски примат на Истоку у време иконоборачке кризе био препознат и признат на начин на који то представљају римокатолички теолози, до новог таласа иконоборства не би ни дошло, а што је још значајније, тај талас не би могао да буде превазиђен без наводно незаменљиве позиције Рима.

Оно што је у погледу Седмог и такође претходних васељенских сабора најважније истаћи јесте чињеница да су често иза заједнички потписаних изјава стајале различите перспективе посматрања ствари. Римска Црква је у својој практичној и универзалистичкој еклисиологији била на неки начин задојена мистиком власти и права, док у исто време Источна Црква, Грци, признавајући чињеницу традиционалног првенства части и ауторитета Римске катедре, нису ни помишљали на тако шта. Стога се од времена Седмог васељенског сабора до Великог раскола испољила сва дубина вишевековног неразумевања. Грци су се Риму чинили као нечасни људи, они који се одричу потписа и обавеза које су им оставили праоци потписивањем формулација о прихватању папске власти. Сматрали су да Грци из рационалних, практичних, државно-политичких разлога одбацују мистичку веру својих предака. Они, међутим, у претензијама Рима никада нису видели некаква овлашћења апостола Петра, већ својеврсно теократско изопачење у којем папска власт постаје духовна, а касније и политичка, универзална власт над читавом васељеном. За њих је постојала законита, хришћанска, императорска власт коју је Црква благословила и миропомазала, власт са којом је ауторитет Цркве усклађиван и усаглашаван према теорији симфоније. Власт Рима, образложена теоријом о два мача, световној и духовној власти, имала је за циљ да буде неко ко према Петровим

⁸⁶ *Ibid.*

овлашћењима и византијским царевима дарује власт. То је за Грке било неприхватљиво.⁸⁷ Зато се дешавало да Грци, одбацујући теократске тенденције папства, уједно одбаце и његово, у историји *неосйорно*, првенство части, ауторитет црквене власти који се високо поштује али је ограничен принципом саборског консензуса читаве Цркве.

Пракса римских епископа да на саборе шаљу легате са догматским писмима требало је да их сачува од учешћа у тешким догматским расправама. Често јеретичко бунтовање источних било им је страно, те су они саборе посматрали са извесне висине. Исток, пак, није разумео да се на Западу увелико развија један другачији еклесијолошки приступ у којем се из простог техничког факта – потребе за ратификовањем саборских одлука – изводио закључак о посебном, надмоћном положају папе у односу на васељенске саборе.⁸⁸ Источни су једноставно потписивали све папистичке формулације које им је Рим подносио, те су се од IX века, када се Рим увелико позивао на предање према којем су и на Истоку признавали универзалну власт папе, показали у очима Римљана као недоследни Предању Цркве.

Добра илустрација тог неспоразума може бити и приступ великог исповедника православне вере на Истоку, Светог Теодора Студита, у време другог периода иконоборства, који је започео са Лавом V (813–820). Он је сматрао да су пет патријархата једнака по чину и да они чине највишу административно-канонску власт у Цркви, али када је била реч о Римској Цркви он јој је признавао и првенство власти. Тврдио је да су апостолу Петру као првопрестоном апостолу даровани кључеви Царства небеског и титула пастироначалника, услед чега је Римска Црква била врховна, прва међу Божјим Црквама. Као Петров наследник римски епископ је пастирооснивач Цркве васељенске, првопрестони, главни међу патријарсима и божанска *їлава свих Цркава*. Њему се треба обраћати за решавање спорних питања јер се тако чинило према Предању отаца од давнина, јер је тамо, међу Божјим Црквама, она најврховнија. Према утврђеном обичају, без његовог знања се не сме сазвати сабор *и од њеїа зависи аушориїеїї васељенскої сабора*.⁸⁹ У последњем исказу недвосмислено се препознаје римско схватање папске власти у односу на саборе. Не чуди што римока-

⁸⁷ Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – шом їрви*, Београд: Фидеб, 359–360.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Карташов, А., *Васеленски сабори – шом гpyїи*, 270, као и: Dvornik, F., *Vizantija i rimski primat*, 74.

толички теолози често, када желе да потврде да је и Исток признавао врховну власт папе у догматско-дисциплинарним питањима, наводе Светог Теодора.⁹⁰ Према мишљењу А. В. Карташова, треба имати у виду да је још од IV века постојало извесно пријатељство монаха у Константинопољу са Римом, првенство које се у времену иконоборства било још више учврстило. Теодор Студит у највећој мери оличава ту наклоност која се касније, током шездесетих година IX века, претворила у програм римофилске партије „игњатијеваца“ – противника патријарха Фотија. Чињеница је да се код Теодора Студита признавала римска доктрина врховног поглаварства папе, наравно не у смислу његове касније „ватиканске непогрешивости“, али не ни у оквирима источног традиционалног прихватања првенства части.⁹¹

Подршка коју је Римска Црква пружала православљу у периоду иконоборства, као и пријатељска преписка Теодора Студита са папом Лавом III (817–824), одударала је од интерних сукоба које је Теодор имао са властитим патријарсима, иконоборачким и православним. Ове чињенице омогућавају тачније разумевање високог уважавања које је он осећао према римском папи. Еминентни православни богослов Јован Мајендорф сматра да многобројни пасуси које цитирају савремени апологети папства ипак нису сасвим довољни да докажу да је Теодоров поглед на Рим био идентичан са погледом Првог васељенског сабора. То доказује чињеница да се у његовим писмима, упоредо са позивањем на Петра и на папе као на вође Цркве, могу наћи и речи о „петоглавом телу Цркве“, где се мисли на византијски концепт пентархије. Такође, обраћајући се јерусалимском патријарху, он га назива „првим међу патријарсима“, јер место где је Господ страдао претпоставља достојанство веће од свега другог. Отуда Мајендорф закључује да је, имајући у виду интерне сукобе са византијском државном влашћу (у вези другог брака цара Константина VI) и са константинопољским патријарсима (како православним тако и иконоборачким), Свети Теодор у Риму видео изванредну подршку правој вери.⁹² Дакле и Теодорово разумевање примата римског епископа треба схватити па и условити датим историјским околностима.

Ако су писма папа Геласија и Симаха с краја V и почетка VI века била почетни израз теорије о две власти, онда је писмо *Pro-*

⁹⁰ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 49.

⁹¹ Карташов, А., *Васељенски сабори – њом глуми*, 270.

⁹² Мајендорф, Ј., *Византијско богословље*, 70–71.

posueramus quidem, папе Николе I (858–867) цару Михаилу III, из 865. године, представљало већ зрео пример развоја папске самосвести у погледу схватања примата. У писму се каже да:

„Судији не суди нити цар, нити свеукупни клир, нити народ(...) Првој столици не суди нико... Када се подноси жалба на суд вишег ауторитета, треба тражити још виши ауторитет док се постепено не дође до Столице, која ће сама изменити предмет... ако то буде захтевао значај расправе, или ће оно без испитивања бити препуштено Божјем суду.

Надаље, ако Нас не послушате, преостаје да за Нас budete онакви, за какве је Господ наш Исус Христос заповедио да сматрамо оне који су презрели слушати Божју цркву, посебно јер су повластице Римске цркве потврђене Христовим устима у блаженом Петру, које су у самој Цркви уређене, од давнина одржаване, од светих васељенских сабора утврђене, од читаве Цркве стално поштоване, никако се не могу смањити, ослабити, изменити, јер темељ који је поставио Бог не може срушити људско настојање(...) Те дакле повластице дате овој светој Христовој цркви, које јој није дао сабор него их је он само утврдио и поштовао(...) терају Нас и обавезују 'да се бринемо за све цркве Божје'(...) У складу са канонима, одлуку нашег суда треба предложити оном који има виши углед, да га тај или поништи или потврди. Јасно је дакле да одлуку Свете столице, од које нема вишег ауторитета, нико не може поништити, нити је коме допуштено да просуђује њену одлуку. Канони, наиме, желе да се из било којег дела света на њу призива; призив пак против ње никоме није допуштен.“⁹³

Патријарх константинопољски Фотије видео је у томе велику опасност од апсолутизовања и мистификовања папске власти, те је Црква Истока на Сабору у Константинопољу 879–880. године једном за свагда одредила оквире за православни третман тог питања. Историјски, позадина овог значајног сабора важна је за разумевање примата како у Риму тако и на Истоку.

Патријарх Фотије писао је већ на почетку свог мандата папи Николи I о новоуведеним разликама које су се пројавиле у Римској Цркви, као и о папским претензијама на примат не са-

⁹³ *DH*, 638–641.

мо над Константинопољем већ и над читавом Црквом. Будући да папа Никола ни после тих писама, као ни после сабора одржаног у Константинопољу 861. године (познатог као „Прво-други“ помесни константинопољски сабор),⁹⁴ није мењао свој став већ се још и умешао у новоосновану Цркву константинопољске јурисдикције у Бугарској, Свети Фотије је 867. године написао своју познату Окружну посланицу, у којој, поред критике новина које је увела Римска Црква, позива источне патријархе на (васељенски) сабор. Сабор је одржан у лето 867. године и на њему су осуђене све новотарије Римске Цркве, а сам папа Никола I је свргнут и анатемисан. Према једнодушној оцени римокатоличких теолога реч је о нечувеној дрскости патријарха Фотија, сврстаној у ранг са ранијим великим јеретиком и отпадником Диоскором Александријским који се одважио да у време папе Лава Великог учини нешто слично.⁹⁵ Акта и одлуке овог сабора уништене су на псеудосабору папе Адријана II (867–872) и патријарха Игњатија (847–858 и 867–877) одржаном у Константинопољу 869–870. године.

Папски легати који су председавали сабором понели су са собом *Libellus satisfactionis*⁹⁶ којим је, слично ранијем Симаховом *libellus*-у, истакнут папски примат и који је садржао одлуке Сабора у Риму из 863. године. Сви присутни били су присиљени да га потпишу, признајући Игњатија за законитог патријарха а папу Адријана за „Архијереја свих хришћана света и свесветског папу“.⁹⁷ Циљ *libellus*-а био је потчињавање папској власти не само константинопољског престола већ и свих Цркава Истока. Епископи Истока бранили су се ставом да власт у Цркви имају само петорица патријараха који заједно управљају Црквом. Теорија пентархије⁹⁸ се, као што је познато, развијала у Источној Цркви

⁹⁴ Године 857. у Константинопољу патријарх Игњатије предао је своју катедру патријарху Фотију. Међутим, група присталица убедила је Игњатија да повуче оставку. Потом су се позвали на Рим, сходно канонима Сардичког сабора. Ово је била изузетна част указана папству од стране Константинопољске Цркве, будући да до тада није било директних интервенција папства у дисциплинским пословима те патријаршије. Тако је дошло до тога да изасланство папе Николе председава Сабором епископа у Константинопољу 861. године, када је Фотијев избор потврђен.

⁹⁵ Beck, H. G. (2001), „Bizantska Crkva u vrijeme focijevskog raskola“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, 200.

⁹⁶ Василиадис, П. (2003), *Исток и Запад: Патријарховање светиој Фотија Цариградској*, Београд: Хришћанска мисао, 62.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ О теорији пентархије и папском примату видети више у: Phidas, V. (2005), „Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition“, у зборнику: Ca-

од времена Јустинијана и овде на сабору била је употребљена у одбрану источних епископа од апсолутизације папске власти. На последњој седници овог сабора донето је неколико канона (по латинској традицији двадесет осам, по грчкој четрнаест), у којима је јасно истакнута тенденција да се ауторитет Римске столице на Истоку учини неприкосновеним. У Римокатоличкој цркви овај сабор се рачуна као Осми васељенски (и Четврти константинопољски) и као таквог га наводе сви римокатолички теолози. Он је званично поништен од наредног Константинопољског сабора под Фотијем 879–880. године, што је тада потврдио и папа Јован VIII. Све до XII века, када је постао значајно оружје Западној Цркви у њеној борби против православног хришћанства, Сабор у Константинопољу из 869–870. године није био сматран васељенским.⁹⁹

Посебну пажњу треба посветити 21. канону овог сабора:

„Одређујемо да световни владари не смеју баш никога од оних који су на челу патријаршијских столица обешчастити или свргнути, него их морају сматрати достојнима сваког поштовања и части, а посебно Светог папу старог Рима, а затим Константинопољског патријарха, а након тога Александријског, Антиохијског и Јерусалимског; али и нико други не сме писати против Светог папе старог Рима, под изговором да жели указати на неке злочине, што је недавно учинио Фотије, а много раније Диоскор(...) Ако би неко ко има световну власт покушао протерати споменутог папу Апостолске столице, или неког другог патријарха, нека буде кажњен анатемом. Надаље, буде ли сабран васељенски сабор, те ако света Римска црква изнесе некакво двоумљење или противљење, треба с поштовањем и одговарајућом пажњом размотрити предложено питање, те прихватити решење(...) али не износити мишљење и оптужбе против врховних свештеника старог Рима.“¹⁰⁰

После Игњатијеве смрти, Фотије је враћен на патријаршијски престо (877–886). Он је у Константинопољу сазвао и одржао велики сабор 879–880. године. На њему су учествовали и изасланици новог папе Јована VIII (877–882), по оцени православних

sper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The Newman Press, 65–83.

⁹⁹ Василиадис, П., *Исток и Запад: Патријарховање светиої Фоѿија Цариградскої*, 65.

¹⁰⁰ ДН, 661–664. Цитат је извршен према латинској верзији канона.

теолога православног и помирљивог папе,¹⁰¹ а по оцени римокатоличких теолога мудријег од Николе I, јер је увидео да Рим нема посла са појединачним константинопољским противницима већ са *духом једне Цркве* која „љубоморно чува своја стара истинска и умишљена права и која је и поред унутрашњих неслога и подела спремна да се уједини против Рима“.¹⁰² Овде треба поменути и нажалост честу спремност источних епископа да, због црквенополитичких интереса, потписују разне *libellus*-е, иако је у суштини „духу“ Источне Цркве папска приматска власт била апсолутно неприхватљива. Папа Јован VIII је то очигледно увидео, те је решавању проблема приступио „више у духу хришћанске љубави а мање у духу ауторитативног мишљења“.¹⁰³ У датим историјским околностима у Риму овакво гледиште није наишло на разумевање и подршку, што се види у избору за наредног римског епископа дојучерашњег опонента Јована VIII – папе Марина (882–884).

Све ово још увек не значи да је папа Јован VIII имао суштински различит приступ власти у односу на папу Николу I. Он се у својој посланици упућеној цару у име власти коју има наследник апостола Петра сложио са повратком Фотија на место патријарха. Уједно је у посланици изразио незадовољство што је Фотије *већ био* постављен за патријарха пре доласка папских легата. Уз посланицу је преко својих легата послао свештене одежде за Фотија, али не као дар епископа себи равном већ као палијум који је, по обичају Римске Цркве, папа давао првом епископу неке помесне Цркве.¹⁰⁴ Важна је реакција саборских отаца поводом незадовољства које је исказао Јован. Посланик Јерусалимске Цркве, презвитер Илија, одговорио је да су три патријаршијска седишта Истока, као и епископи и свештеници Константинопољске патријаршије, прихватили Фотија за патријарха, и у том случају нико није могао да онемогући или да му смета да то поново постане.¹⁰⁵ Овакав став источних био је, јасно, у директном сукобу са 21. каноном Псеудосабора у Константинопољу 869–870. године, као и

¹⁰¹ Јевтић, А. (2005), *Свешћени канони Цркве*, превод са грчког и словенског, са коментарима, Београд: Митрополије Црногорско–приморска, Дабробосанска и Новограчаничка, Епархије Бачка, Захумско-херцеговачка и приморска, Манастир Тврдош, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 414.

¹⁰² Beck, H. G., „Bizantska Crkva u vrijeme focijevskog raskola“, 208.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Василиадис, П., *Исток и Запад: Патријарховање светиої Фотија Цариградскої*, 84.

¹⁰⁵ *Ibid.*

са Сабором у Риму из 863. године. Источна Црква сматрала је да може сама да бира своје патријархе, да их поставља, некада и да их збацује *уз саіласності или несаіласності* Римске Цркве. Значајно је што Сабор у Константинопољу 879–880. године јасно ставља Риму до знања да патријарси Истока на васељенском нивоу имају непроменљив став о значају канонске уредбе пентархије и о неприхватању папског примата на Истоку. Недвосмислено је забрањена свака замена *primatus honoris* са *primatus jurisdictionis*. Циљ сабора је био да одреди схватање примата римског епископа у контексту Предања Цркве, према коме римском епископу припада првенство части које одређује 6. канон Првог васељенског сабора, 3. канон Другог васељенског, 28. канон Четвртог и 36. канон Пето-шестог васељенског сабора.

Патријарх Фотије се у овом случају није борио против почасти и првенства који су Риму припадали по традицији светих канона и сабора, већ се борио против „новотарија“ Римског престола које су за крајњи циљ имале претварање првенства части у апсолутну власт у читавој Цркви. Први канон сабора истакао је да све канонске одлуке римског папе Јована VIII и константинопољског патријарха Фотија морају бити узајамно прихватање и поштоване, како у Риму тако и у Константинопољу. У овом канону признаје се да су Римска и Константинопољска столица доведене у ред без штете по привилегије и предност Римске столице, те да сваки источњак кога екскомуницира Константинопољ може свугде да се сматра екскомуницираним, а исто тако и сваки западњак кога Рим екскомуницира такође треба свугде да се сматра изопштеним. У завршним речима 1. канона било је истакнуто да се ништа ново не уводи по питању првенства које ужива најсветији престо Римске Цркве и његов предстојник, како сада тако и убудуће. Другим речима, била је то забрана увођења нових елемената у до тада постојеће стање ствари, те се тако овим каноном онемогућавало свако проширење, односно злоупотреба онога што папа већ има сагласно светим канонима и саборима. Канони овог сабора представили су папу као поглавара Западне Цркве, а константинопољског патријарха као поглавара Источне Цркве. На тај начин њихова права и привилегије били су изједначени, те је до изражаја поново дошло првенство части, а не власти.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Јевтић, А., *Свешћени канони Цркве*, 415–417.

Важнији делови текста 1. канона гласе:

„Свети и васељенски сабор одреди: да, ако су неки клирици или лаици или епископи из Италије(...) били одлучени или свргнути или анатемисани од најсветијег папе (Римског) Јована, да буду такви и код Фотија, најсветијег патријарха Цариградског, у истом степену епитимије, то јест или свргнути, или анатемисани или одлучени. Које, пак, Фотије, најсветији наш патријарх, клирике или лаике или архијереје(...) подвргне одлучењу или свргнућу или анатеми, такве да призна, под истим судом епитимије, и најсветији папа Јован и његова света Божја црква Римљана; притом ниједно од првенстава која има најсветији престо Цркве Римљана, или њен Предстојник, уопште не новачити, нити сада нити убудуће.“¹⁰⁷

Овај сабор је на Истоку остао познат као „Сабор уједињења“ и поштује се као Осми васељенски, док га је Запад прогласио за „лажни Фотијев сабор“. То стоји у супротности са одлуком тадашњег папе Јована VIII да призна Фотија и потврди одлуке сабора, а поништи оне из 869–870. године. Истраживање које је почео А. Лапотр (Lapotre), а допунили В. Грумел (Grummel) и Ф. Дворник (Dvornik), показује да је повратак мира и добрих односа између Фотија и папе Јована VIII био прихваћен не само у Константинопољској већ и у великом делу Римске Цркве.¹⁰⁸ Тај мир је трајао следећих пар стотина година. Зато су на Истоку препознали тај сабор као догађај којим је успостављен дуготрајни мир између Западне Цркве и осталих – источних патријархата. Римска столица остала је важна чак и за превазилажење унутрашњих конфликата на Истоку – у Константинопољу, али њен ауторитет није представљао ништа више од санкционисања (додали бисмо и сведочења, потврђивања) стања и исхода борби до којих би долазило у источном делу хришћанског света.¹⁰⁹ Међутим, у набројаним и анализираним случајевима црквене историје од краја V до краја IX века већ је било дошло до формирања различитих еклесиолошких приступа на Истоку и на Западу. То је подразумевало и различите приступе по питању примата римског епископа у Цркви,

¹⁰⁷ Цитирано према: Јевтић, А., *Свешћени канони Цркве*, 417.

¹⁰⁸ Василиадис, П., *Исток и Запад: Патријарховање светиој Фотији Цариградској*, 95–96.

¹⁰⁹ Schatz, K., *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, 59.

што је пак водило ка томе да Источна и Западна Црква постану два самозатворена и међусобно изолована света. То је произвело и атмосферу коначне поделе до које ће у XI веку и доћи из непосредних разлога и узрока црквено-политичке природе.

* * *

Библиографија:

Извори:

Папа Агатон, Писмо *Consideranti mihi*, цару Константину IV, 680. године.

Папа Вигилије, Конституција *Inter innumeras sollicitudines*, 553. године.

Папа Вигилије, Окружна посланица *Dum in sanctae*, 552. године.

Папа Вигилије, Писмо *Scripta dilectissimi filii*, цариградском патријарху Сергију, 634. године.

Папа Геласије, Писмо *Famuli vestrae pietatis*, цару Анастасију I, 494. године.

Папа Лав II, Писмо *Regi regum*, цару Константину IV, 682. године.

Папа Никола, Писмо *Proposueramus quidem*, цару Михаилу III, 865. године.

Папа Ормизд, *Libellus fidei*, 515. године.

Папа Феликс III, Писмо *Quoniam pietas*, цару Зенону, 484. године.

Папа Хонорије, Писмо *Scripta fraternitatis*, цариградском патријарху Сергију, 634. године.

(Напомена: Писма Римских епископа која су навођена у овом раду, коришћена су у преводу доступном у:

Denzinger, H., Hünermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (=DH), Ђаково: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“.)

Свети Максим Исповедник, *Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesaerae Bithiniae*, PG 90.

Свети Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica XI*, PG 91.

Свети Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica XII*, PG 91.

Свети Максим Исповедник, *Opuscula theologica et polemica XVI*, PG 91.

Свети Максим Исповедник, *Relatio Motionis*, PG 91.

Литература:

Василиадис, П. (2003), *Исток и Запад: Патријарховање свети Фотија Цариградског*, Београд: Хришћанска мисао.

Димитријевић, Б. (2010), „Лав Велики и питање папског примата“, *Црквене студије*, год. 7, бр. 7, Ниш.

Јевтић, А. (2005), *Свештени канони Цркве*, превод са грчког и словенског, са коментарима, Београд: Митрополије Црногорско–приморска, Дабробосанска и Новограчаничка, Епархије Бачка, Захумско–херцеговачка и приморска, Манастир Тврдош, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – њих први*, Београд: Фидеб.

Карташов, А. (1995), *Васеленски сабори – њих други*, Београд: Фидеб.

Ларше, Ж. К. (2003), „Питање првенства Рима по светом Максиму Исповеднику“, у зборнику: Цветковић, В. (ур), *Пути, истина, живот: ослике из православне духовности и теологије*, Ниш, Београд: Центар за црквене студије, Ars Libri.

Мајендорф, Ј. (1997), *Империкално јединство и хришћанске геополитике*, Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић.

Поповић, Р. (2011), *Васељенски сабори: Први, Шести и Седми – одабрана докумената*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.

Поповић, Р. (2004), *Појмовник црквене историје*, Београд: издање писца.

Шмеман, А. (1997), *Историјски путеи Православља*, Цетиње: Светигора.

Beck, H. G. (1995), „Ranobizantska crkva“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve –knjiga druga*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Beck, H. G. (2001), „Grčka Crkva u razdoblju ikonoklazma“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Beck, H. G. (2001), „Bizantska Crkva u vrijeme focijeuskog ras-kola“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga treća, prvi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Congar, Y. (1971), *Istočni raskol*, Zagreb: Nadbiskupsko bogo-slovno sjemenište.

Dvornik, F. (2009), *Vizantija i rimski primat*, Beograd: Službeni glasnik.

Ewig, E. (1995), „Latinska crkva na prijelazu u rani srednji vi-jek“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve – knjiga druga*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Phidas, V. (2005), „Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition“, у зборнику: Casper, W. (ed.), *The Petrine Ministry, Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York: The New-man Press.

Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press.

Примљено: 3. 3. 2014.
Одобрено: 21. 3. 2014.

THE DEVELOPMENT OF THE PAPAL PRIMACY AFTER LEO THE GREAT UNTIL COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IN 879–880

Boban Dimitrijević

Orthodox Seminary School of St. Cyril and Method, Niš

Summary: Presented paper analyses certain events from Church history in the period from 5th to 9th century, in the context of position and role in the Church of the Bishop of Rome. The research has shown that in the cases from this period that have been analyzed different ecclesiological approaches have already been formed in the East and West. That included different approaches regarding primacy of the Bishop of Rome in the Church. Furthermore, this led to forming both Eastern and Western churches as two self-contained and mutually isolated worlds. Finally, that created the atmosphere of the final division, which will happen few centuries later.

Keywords: Bishop of Rome, primacy, council, unity, division.

АМЕРИЧКИ ИЗВЕШТАЈИ О ВЕРСКИМ СЛОБОДАМА У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ: КОНТРААРГУМЕНТИ ИЗ СРПСКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ*

(предавање на научној конференцији *Religion, Authority and the State: from Constantine to Secular and Beyond*, Београд, 21. јун 2013)

Александар Раковић**
Институт за новију
историју Србије, Београд

Апстракт: Рад приказује некомпетицију и
присилност у извештајима о верским слободама у Републици Србији које сваке године објављује Савјет за његове Сједињене Америчке Државе.

Кључне речи: Република Србија, Сједињене Америчке Државе, верске слободе.

Актом о међународној верској слободи који је у октобру 1998. усвојио Конгрес а потписао председник Бил Клинтон, Сједињене Америчке Државе су утврдиле промоцију верских права као једну од централних делатности спољне политике.¹

С тим у вези, америчке амбасаде су добиле задатак да, у земљама у којима делују, кроз разговоре са верским лидерима, владиним

* Рад је настао у оквиру пројекта „Срби и Србија у југословенском и међународном контексту: унутрашњи развитак и положај у европској/светској заједници“ (47027) који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

** rakovic@gmail.com.

¹ Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs of the Georgetown University, *The International Religious Freedom Act: Ten Years Later*, <http://berkeleycenter.georgetown.edu/projects/the-international-religious-freedom-act-ten-years-later>.

званичницима, верским заједницама, новинарима, хуманитарним активистима, невладиним организацијама и представницима академске заједнице, утврде чињенице о верским слободама. Извештаји се потом шаљу Стејт департменту, који их предаје Конгресу на усвајање.²

Тема овог рада везана је за америчке извештаје о верским слободама у Републици Србији. Од једностраног албанског проглашења независности Косова и Метохије (2008) амерички извештаји одвојено се пишу за тај део Републике Србије. У овом раду контрааргументи америчким извештајима о верским слободама на Косову и Метохији уприличени су као и за сваки други део Републике Србије.

Као основа за навођење контрааргумената узет је амерички извештај о верским слободама у Републици Србији за 2011. јер је у нашој јавности био посебно негативно осликан. Ипак, подвлачим, и сваки други претходни извештај суштински се не разликује од овог. Примедбе и критике остале су углавном истоветне.

Говорим и из личног искуства, као бивши државни службеник Савезног министарства вера СР Југославије и Министарства вера Републике Србије који је имао прилику да размењује мишљење за званичницима америчке амбасаде у Београду. Сусретали смо се када су нам уручивани извештаји о верским слободама и у другим приликама. Разговоре смо водили у коректном тону, али нажалост морам да нагласим да наши аргументи углавном нису били прихваћени. Неке чињенице сасвим су игнорисане, неке су површно тумачене, а неке уопште нису уважене.

Навешћу сада најизричитije примере грешака и непрецизности у америчким извештајима о верским слободама у Републици Србији.

1. У америчком извештају о верским слободама се тврди да су „Устав [Републике Србије] и остали закони и акти рестриктивни према верским слободама и да Влада [Републике Србије] у пракси углавном не поштује верске слободе“ и да се рестрикције односе на „испољавање вероисповедања“ (manifestation of belief).³

Када је реч о Уставу Републике Србије (2006), члан 43 „Слобода мисли, савести и вероисповести“ прописује: „Јемчи се слобода

² U. S. Department of State, *Overview and Acknowledgements, International Religious Freedom Report for 2011*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2011religiousfreedom/index.htm#wrapper>.

³ U. S. Department of State, *International Religious Freedom Report for 2011: Serbia*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?dliid=192859>.

мисли, савести, уверења и вероисповести, право да се остане при свом уверењу или вероисповести или да се они промене према сопственом избору. Нико није дужан да се изјашњава о својим верским и другим уверењима. Свако је слободан да испољава своју веру или убеђење вероисповедања, обављањем верских обреда, похађањем верске службе или наставе, појединачно или у заједници с другима, као и да приватно или јавно изнесе своја верска уверења. Слобода испољавања вере или уверења може се ограничити законом, само ако је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених овим Уставом, јавне безбедности и јавног реда или ради спречавања изазивања или подстицања верске, националне или расне мржње. Родитељи и законски стараоци имају право да својој деци обезбеде верско и морално образовање у складу са својим уверењима“.

Дакле, рестрикције се могу односити само ако је реч о угрожавању других, а то је посебно наглашено и у Закону о црквама и верским заједницама Републике Србије (2006).

У том смислу се сада позивам на одлуку Европског суда за људска права из јануара 2013. да се „могу начинити извесне рестрикције [у верским слободама] уколико неко својим верским испољавањем посегне против права других“.⁴

Према томе, рестрикције које поставља Европска унија истоветне су рестрикцијама које поставља Република Србија. Других рестрикција верских слобода у Републици Србији нема.

Насупрот америчком мишљењу, оцена Министарства вера Републике Србије била је да међуверски склад у нашој земљи никада није био израженији него протеклих неколико година. Међурелигијски савет Министарства вера је формиран 2010. а поред министра проф. др Богољуба Шијаковића чинили су га поглавари и високодостојници традиционалних Цркава и верских заједница (Владика бачки проф. др Иринеј Буловић у име Српске Православне Цркве, надбискуп београдски монсињор Станислав Хочевар у име Римокатоличке цркве у Србији, реис-ул-улема Адем ефендија Зилкић у име Исламске заједнице Србије, рабин Исак Асиел у име Јеврејске заједнице у Србији) који су једногласно доносили саветодавне смернице државним органима Републике Србије.

⁴ European Court of Human Rights, *Right to manifest religion at work is protected but must be balanced against rights of others*, 15 January 2013, hudoc.echr.coe.int/webservices/content/pdf/003-4221189-5014359.

Био сам координатор Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије (2010–2012) и лично сам се уверио да на седницама овог тела није било неслагања, већ је насупрот томе постојала сагласност о свим важним темама које су се тичале верских питања у јавном, просветном, научном, државном, дипломатском прегалаштву наше земље.

Даље, Уставни суд Републике Србије је у јануару 2013. одбацио иницијативу за оцену уставности Закона о црквама и верским заједницама. Предлагачи иницијативе су износили аргументацију која се делом преклапала са примедбама које су изнете у америчким извештајима о верским слободама у Републици Србији.

2. Из године у годину се у америчким извештајима понавља да је Грчкој Православној Цркви и Руској Православној Цркви, које нису уписане у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије, дозвољено слободно деловање.

Нити Васељенска Патријаршија нити Грчка Архиепископија, нити било која друга аутокефална или аутономна Грчка Православна Црква делује у Републици Србији. Нити су икада тражили упис у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије нити било какву другу дозволу за рад.⁵ Дакле, ова тврдња америчких званичника потпуно је погрешна и нема никакво упориште у чињеницама.

Када је реч о Подворју Руске Православне Цркве у Београду оно наставља континуитет Руске Православне Заграничне Цркве чија је јерархија 1921. установљена у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца. Тадашње југословенске власти и Српска Православна Црква прихватили су организацију Руске Православне Заграничне Цркве на нашем тлу како би се избеглом руском епископату, свештенству, монаштву и народу омогућио духовни живот након сламања Царске Русије. Руска Православна Загранична Црква а стављена је под покровитељство Српске Православне Цркве.⁶

По ослобађању југословенске престонице (20. октобар 1944) руски православци су, уз сагласност југословенских комунистичких власти, од новембра 1944. наставили рад под заштитом Српске Православне Цркве.⁷ Храм Свете Тројице на Ташмајдану (Руска

⁵ Према личном увиду у архивску грађу Министарства вера Републике Србије.

⁶ Мирослав Јовановић, „Руска православна загранична црква у Југославији током двадесетих и тридесетих година 20. века“, *Српска теологија у двадесетом веку*, 3, Београд 2008, 164, 167–168.

⁷ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970*, 1, Београд 2002, 246–247.

црква) од 1946. има статус Подворја Московске Патријаршије односно Руске Православне Цркве.⁸

Дакле, у Краљевини СХС/Југославији, у социјалистичкој Југославији и у постсоцијалистичком периоду СР Југославије и Републике Србије, јерархија и/или свештенство Руске Православне Цркве на тлу наше земље делује с благословом Српске Православне Цркве и под њеним сводом.

Амерички извештаји ове чињенице превиђају или их уопште не познају што доводи у питање компетенцију и објективност писаца извештаја.

3. Из године у годину се у америчким извештајима понавља да Влада Републике Србије не дозвољава регистрацију Македонској православној цркви и „Црногорској православној цркви“.

Македонска православна црква никада од Владе Републике Србије није затражила упис у Регистар цркава и верских заједница нити било какву другу дозволу да делује у нашој земљи.⁹ И ова тврдња америчких званичника потпуно је погрешна и нема никакво упориште у чињеницама.

Када је реч о „Црногорској православној цркви“, постоји низ разлога због којих ова парацрквена организација без јерархије не може да буде уписана у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије и зашто је Министарство вера одбило њихов захтев за регистрацију. Треба посебно подвући: самозвани поглавар тзв. „Црногорске православне цркве“ Мираш Дедеић, бивши свештеник Васељенске Патријаршије, је одлуком Васељенског Патријарха Вартоломеја и Светог Архијерејског Синода Васељенске Патријаршије (1997) због канонских престапа које је починио као „грчки клирик“ кажњен најстрожом казном односно лишењем свештеничког чина. Одлуку Васељенске Патријаршије прихвати-ле су и потврдиле све канонске аутокефалне и аутономне Православне Цркве у свету.¹⁰

У неким ранијим америчким извештајима о верским слободама у СР Југославији стајало је да је тзв „Црногорска православна црква“ заправо „шизматичка за званично православље“, али није било речи због чега односно каква је природа деловања ове

⁸ Руски дом у Београду, „Црква Свете Тројице“, <http://www.ruskidom.rs/sr/crkva-svete-trojice-u-beogradu>.

⁹ Према личном увиду у архивску грађу Министарства вера Републике Србије.

¹⁰ Будимир Алексић, *Црвено-црна јора*, Никшић 2002, 161.

антицрквене организације у Црној Гори или другде на простору бивше Југославије.¹¹

Амерички званичници се нису удубљивали у ову тему, превиђали су или игнорисали чињенице, што доводи у питање намере или компетенције писаца ових извештаја.

4. Последњих година се у америчким извештајима о верским слободама у Републици Србији износи као примедба да постоји „проблем“ у деловању Румунске Православне Цркве ван српског Баната.

Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница Републике Србије (2006), донет по усвајању Закона о црквама и верским заједницама, предвидео је могућност уписа епархије Румунске Православне Цркве у српском Банату када се за то обезбеди сагласност Српске Православне Цркве.

Пошто је Српска Православна Црква дала сагласност за упис Епархије Дакија феликс Румунске Православне Цркве на територији српског Баната, Министарство вера Републике Србије извршило је 2009. упис ове епархије у Регистар цркава и верских заједница и то у статусу традиционалне Цркве у Републици Србији.¹²

Упркос доброј вољи Српске Православне Цркве, Епархија Дакија феликс неканонски је проширила деловање на простор Тимочке Крајине (јужно од реке Дунав) и тиме је прекршила договор са Српском Православном Црквом.

Државни органи Републике Србије не само да не прихватају већ и осуђују кршење овог договора. Циљ Румунске Православне Цркве је да влашком становништву у Тимочној Крајини наметне румунски идентитет, оспори самобитност и лингвистичку посебност и замени ћирилицу латиницом.

С друге стране, Српска Православна Црква је у Тимочној Крајини дозволила верске службе на влашком језику.

Истоветне проблеме са неканонским деловањем Румунске Православне Цркве имају Руска Православна Црква на простору Молдавије,¹³

¹¹ U. S. Department of State, *International Religious Freedom Report for 2003, Serbia–Montenegro*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/27248.htm>.

¹² Aleksandar Raković, „Improvement of Religious Tolerance in the Republic of Serbia (2008–2009)“, Statement at the OSCE Human Dimension Implementation Meeting, Warsaw, 28 September – 9 October 2009.

¹³ Lavinia Stan, Lucian Turcescu, „Church-State Conflict in the Republic of Moldova: The Bessarabian Metropolitanate“, originally published in *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 36, no. 4 (December 2003), pp. 443–465, http://www.academia.edu/183570/Church-State_Conflict_in_the_Republic_of_Moldova_The_Bessarabian_Metropolitanate.

Бугарска Православна Црква у јужној Добруци¹⁴ а Јерусалимска Патријаршија је на две године (мај 2011 – фебруар 2013) прекинула односе са Румунском Православном Црквом.¹⁵

Амерички званичници се нису удубљивали ни у ову тему, ни шири ни ужи контекст као да им нису познати, опет су превиђали или игнорисали чињенице што још једном доводи у питање намере или компетенције писаца ових извештаја.

5. У америчким извештајима о верским слободама за период од јула до децембра 2010. нема речи о нападу следбеника Муамера Зукорлића на жандармерију и полицију Републике Србије.¹⁶

Заиста је невероватно да амерички извештај о верској слободи за период од јула до децембра 2010. прећуткује да је више хиљада следбеника Муамера Зукорлића, главног муфтије Исламске заједнице Санџака, 4. септембра 2010. у Новом Пазару напало жандармерију и полицију Републике Србије.¹⁷

Оваква врста селективности писаца америчког извештаја је непрофесионална и тенденциозна.

6. Амерички извештаји о верским слободама описују мартовске догађаје 2004. на Косову и Метохији као „нереди“.¹⁸

Чудно је што амерички извештаји о верским слободама тумаче да су догађаји од 17–19. марта 2004. били „нереди“ (riots) а не погром над српским и другим неалбанским живљем. Заправо, писци извештаја као да не познају разлику између појмова *riot* и *pogrom*. Под „погромом“ се подразумева колективни напад већинске групе на мањинску групу, док се под „нередима“ мисли на сукоб две подједнако снажне групе.

Тада је око 50.000 Албанаца организовано, на више локација где је живело неколико хиљада Срба, напало српску заједницу на

¹⁴ Спор Румуније и Бугарске, *Радио-телефизија Србије*, 22. март 2012, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/Region/1068164/Spor+Rumunije+i+Bugarske.html>.

¹⁵ „Reconciliation between the Patriarchate of Jerusalem and the Romanian Patriarchate“, *The Orthodox Church Info*, 23 February 2013, <http://theorthodoxchurch.info/blog/news/2013/02/reconciliation-between-the-patriarchate-of-jerusalem-and-the-romanian-patriarchate>.

¹⁶ U. S. Department of State, *July–December 2010 Report on International Religious Freedom*, <http://www.state.gov/documents/organization/171719.pdf>.

¹⁷ „Муфтијини блокирали Пазар“, *Вечерње новости*, 5. септембар 2010.

¹⁸ U. S. Department of State, *2005 Report on International Religious Freedom*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2005/51578.htm>.

Косову и Метохији. Убијено је неколико десетина људи, рањено више стотина, протерано преко 4.000 Срба, уништено је преко 800 српских кућа, а 35 православних цркава и споменика уништено, оштећено или оскрнављено.¹⁹

Реч је, дакле, о погрому над српским народом. У српским извештајима мартовски догађаји 2004. на Косову и Метохији описују се као „погром“, но амерички извештаји о верским слободама избегавају да то да помену.

Сличних примера има још. Не односе се само на Републику Србију, већ и на Републику Српску и Српску Православну Цркву на простору бивше Југославије.

*

Кроз америчке извештаје о верским слободама у Републици Србији уочава се да су Срби приказани као народ који не поштује верске слободе и да се увек налазе с неким у спору или сукобу. Међутим, квазиаргументација писаца америчких извештаја о верским слободама лако је оспорива. Можемо само да дебатујемо да ли је у америчким извештајима реч о лошим намерама или површном приступу проблему. Објективности свакако нема.

Извори и литература

Архивска грађа Министарства вера Републике Србије.

Закон о црквама и верским заједницама Републике Србије (2006).

Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница Републике Србије (2006).

Маршовски погром на Косову и Метохији (17–19. март 2004), Београд 2004.

Алексић, Б. (2002), *Црвено-црна јора*, Никшић.

Јовановић, М. (2008), „Руска православна загранична црква у Југославији током двадесетих и тридесетих година 20. века“, *Српска теологија у двадесетом веку*, 3, Београд.

„Муфтијини блокирали Пазар“, *Вечерње новости*, 5. септембар 2010.

Радић, Р. (2002), *Држава и верске заједнице 1945–1970*, 1, Београд.

Руски дом у Београду, „Црква Свете Тројице“, <http://www.ruskidom.rs/sr/crkva-svete-trojice-u-beogradu/>, приступљено 14. 5. 2013. г.

¹⁹ *Маршовски погром на Косову и Метохији (17–19. март 2004)*, Београд 2004, 8.

Спор Румуније и Бугарске, *Радио-телевизија Србије*, 22. март 2012, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/Region/1068164/Spor+Rumunije+i+Bugarske.html>, приступљено 11. 5. 2013. г.

Устав Републике Србије (2006).

Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs of the Georgetown University, *The International Religious Freedom Act: Ten Years Later*, <http://berkeleycenter.georgetown.edu/projects/the-international-religious-freedom-act-ten-years-later>, приступљено 13. 5. 2013. г.

European Court of Human Rights, *Right to manifest religion at work is protected but must be balanced against rights of others*, 15 January 2013, hudoc.echr.coe.int/web/services/content/pdf/003-4221189-5014359, приступљено 11. 5. 2013. г.

Raković, A. (2009), „Improvement of Religious Tolerance in the Republic of Serbia (2008–2009)“, Statement at the OSCE Human Dimension Implementation Meeting, Warsaw, 28 September – 9 October 2009.

„Reconciliation between the Patriarchate of Jerusalem and the Romanian Patriarchate“, *The Orthodox Church Info*, 23 February 2013, <http://theorthodoxchurch.info/blog/news/2013/02/reconciliation-between-the-patriarchate-of-jerusalem-and-the-romanian-patriarchate>, приступљено 13. 5. 2013. г.

Stan, L., Turcescu, L. (2003), „Church-State Conflict in the Republic of Moldova: The Bessarabian Metropolitanate“, originally published in *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 36, no. 4 (December 2003), pp. 443–465, http://www.academia.edu/183570/Church-State_Conflict_in_the_Republic_of_Moldova_The_Bessarabian_Metropolitanate, приступљено 11. 5. 2013. г.

U. S. Department of State, *International Religious Freedom Report for 2003: Serbia–Montenegro*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2003/27248.htm>, приступљено 13. 5. 2013. г.

U. S. Department of State, *2005 Report on International Religious Freedom: Serbia–Montenegro*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2005/51578.htm>, приступљено 13. 5. 2013. г.

U. S. Department of State, *July–December 2010 Report on International Religious Freedom*, <http://www.state.gov/documents/organization/171719.pdf>, приступљено 11. 5. 2013. г.

U. S. Department of State, *International Religious Freedom Report for 2011: Serbia*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?dld=192859>, приступљено 13. 5. 2013. г.

U. S. Department of State, *Overview and Acknowledgements, International Religious Freedom Report for 2011*, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2011religiousfreedom/index.htm#wrapper>, приступљено 14. 5. 2013. г.

Примљено: 17. 2. 2014.

Одобрено: 21. 3. 2014.

U. S. RELIGIOUS FREEDOM REPORTS ON SERBIA: COUNTER-ARGUMENTS FROM A SERBIAN PERSPECTIVE

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *The paper shows incompetence and partiality in the U. S. Department of State annual International Freedom Reports on the Republic of Serbia.*

Key words: *Republic of Serbia, United States of America, religious freedoms.*

МЕТОДИКА ПРАВОСЛАВНЕ ВЕРСКЕ НАСТАВЕ

Ивица Живковић*
Богословија Св. Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: Аутор указује на непримереност употребе класичној, хуманистичкој значења методике, као изложења узрочно-последичних односа у поучавању, када се ради о области православне верске наставе. Услов сачињавања доброј програма била би једна целиовита концепција духовног образовања, која може да представља одговор на животног проблеме ученика, изазов и подстицај њихове одговорности. Пред катихетом се данас постављају захтеви за новим знањима и друштвеним искуствима од оних којима је Црква у прошлости располадала. Потребно да се деца чују, жеља да се разумеју, интересовање које одрасли верници уопште показују за ставове деце, моћи би се прошумачити као примена или педагошка консеквенца Христове поруке о деци данас. Од демократског васпитања очекује се да обезбеди лек против фрустрације, обезличења и анонимности у савременом свету. Други мисле да такав лек може донети само хришћанско васпитање, односно верска настава. У оба случаја недвосмислено се захтевају нови, равноправни односи, пријатељство са децом, двосмерна интеракција и нерепресивна комуникација.

Кључне речи: настава, метод, концепција, целиovitост, окружење, аутентичност, циљеви, односи.

У нашој претходној студији о верској настави показали смо зашто сматрамо да је православна верска настава у суштини проповед Христа.¹ Сада ћемо показати зашто она то заправо није. Верска настава није проповед зато што је настава. Највише теоријских мо-

* ivicazzivkovic@gmail.com.

¹ Живковић, И. (2013), „Верска настава Православне Цркве“, *Теолошки погледи* XLVI (3/2013), 1029–1058.

гућности за објашњење појма *настава*, као и других дидактичких израза, даје немачка терминологија. Немачки еквивалент *Unterricht* је полусложеница настала од општегерманског предлога *unter* и глагола *richten*, најпре као глагол (*unterrichten*) од којег настаје и именица. Предлог *unter* (старовисоконемачки: *under*, готски: *undar*, енглески: *under*, шведски: *under*) настао је спајањем два латинска предлога потпуно различитих значења: *inter* (*intra-*) у значењу „између“ и *infer* (*infra-*) – „доле, испод“, који је настао од праиндоевропског *ndheri*, истог значења. Део је већег броја глагола којима модификује значење, те стога делује као префикс. Глагол *richten* (средње и старовисоконемачки: *rihten*, готски: *raihljan*, староенглески: *rihtian*, шведски: *rätta*) настао је од надређеног придева *recht*, тако да значи „исправити“ или „довести у прав или водораван положај или правац“. *Richtung* на немачком значи исто што и „правац“ на српском, а придев/прилог *recht* има значење „право, прав“. Почетком XIX века семантика глагола *richten* утврђује се у смислу „исправити, учинити правим, тачним, довести у ред“. Тако се добијају различити појмови: *ab-richten* (дресирати, научити животињу нечему), *ein-richten* (поставити у исправан положај; као повратни глагол: прилагодити се), *zu-richten* (припремити, спремити, приправити). Последњи глагол, *приправити*, у српском језику је синоним каснијег израза *припремити*, где ваља обратити пажњу на однос израза *сјрав(љ)а* и *сјрема*. Коначно, *unter-richten* значи „посредовати знања, подучавати, обавештавати, довести неког до знања, до тога да прими к знању и на знање“. Дакле, етимолошко значење појма *настава* у немачком језику изводи се из придева/прилога „право, тачно, исправно“ преко глагола који би значео „довести нешто, некога у право, тачно, исправно стање“.

Трајни вид глагола *unterrichten* упућује на динамични резултат радње, те је уместо „довођења у стање“ ближи значењу „извођења на пут“. Овде постоји директна веза са старогрчким појмом *παιδεία*. У српском језику постоје блиски изрази *ошјрављаши* (на пут), *ујрављаши*, *сјрављаши*. Свака од ових речи, очигледно, има другачији предлог. Тачан превод немачког *unterrichten* био би „под-правити, под-прављати“, што се у српском не користи у дидактичком значењу. Ако се *unterrichten* разуме као „довођење у ред, право стање“, словенски појам *настава*, *настављеније*, има везе са њим једино ако настаје од предлога „над“, као *наг-сјављеније*. Занимљиво је да у српском не постоји одговарајући глагол из којег би се извео појам *настава*. „Настављати“ у савременом разумевању не значи исто што и „држати наставу“. Реч „предавати“ која се у

том смислу користи даје именицу *предање*, која сама по себи нема дидактички смисао, и именицу *предавање*, која се у савременом српском, мада је настала од трајног вида глагола, користи у значењу „наставна јединица“, дискретни елемент наставног процеса. Хришћански екlesiолошки појам *предање* опет има везе са путем на који се ученици изводе, отправљају, у смислу есхатолошке пројаве, превођења из претходних стања у будућа, жељена стања, тачније – одржавања исправне животне оријентације. У православној црквеној химнографији користе се изрази „наставник пута“ и „наставник православља“, који очигледно немају везе са савременим значењем школског подучавања, већ више са пастирским и духовним руковођењем.

Несналажење са предлозима прети и приликом тумачења покрета латинског еквивалента *education*. Он се етимолошки може довести у везу са немачким појмом *Erziehung*, који има шире педагошко значење „васпитања“. Мада глагол *educere* потиче од *ex-ducere* (из-водити, из-вући), немачки префикс нема везе са *ex-* већ са старовисоконемачким *ar-*, *ur-*, у сличном значењу „из“, „испред“. Од истог глагола настали су латински изрази *diducere*, *inducere*, *traducere* (преводити, преко-водити), као и *producere* (производити) и *introducere* (уводити). У немачком се латинизам *Eduktion* користи као синоним за *Erziehung*, тако да не постоји латински појам који би стајао у директној етимолошкој вези са изразом *Unterricht*. У савременом енглеском претежно се користи латинизам *education*, док се конкретнији изрази *teaching* и *instruction* у својим значењима не ограничавају на модерни појам наставе. На англосаксонском говорном подручју педагошка терминологија тумачи се у ужем практичном значењу, у складу са другачијом образовном традицијом. Услед тога није могуће упоређивати семантике енглеских и немачких педагошких изрази, укључујући и појам *настава*.

Појам методике наставе

Према савременијим дефиницијама, васпитно-образовни процес се односи на укупан контекст живљења деце и одраслих. Васпитање и образовање требало би да буду израз потреба и очекивања деце и одраслих, као и оних вредности којима се руководи средина у којој живе. Један целовит васпитно-образовни процес треба промишљати као циклус који почиње од посматрања и планирања, наставља се конкретним делањем и праћењем, а завршава проценом.

Овако обухватно сагледавање важно је ради увиђања правог значаја методике наставе. Данас се методика наставе схвата претежно на два начина. Један би се могао назвати „педагошким“ а други „струковним“. Ако је методика педагошка дисциплина, онда се као општа теорија наставе назначује дидактика, а као теорија наставе појединачног наставног предмета – методика. Ако је, пак, методика струковна област, тада се она увек утемељује у оној науци чији се садржај обликује у наставни предмет и заснована је на матичној струци – често ван било каквог педагошког контекста. Чини се да ниједан од ова два приступа не може бити у складу са потребама осмишљавања оног образовања у које савремено друштво полаже очекивања и наде.

У основи речи *методика* стоји идеја метода. Важно је правити разлику између методологије и методике, мада оба ова појма садрже један исти корен. Методика наставе говори о начину извођења наставе, док методологија разматра начин на који се говори о било чему одређеном. Могуће би било говорити и о „методологији методике наставе“, где би се анализирао начин разматрања о начину поступања у настави. У питању је разлика између теорије и теорије вишег реда, метатеорије, коју методологија начелно представља. Методика верске наставе може се дефинисати или као један део теорије православне верске наставе или као један део једног дела православне педагогије. У оба случаја не треба мешати истраживачке методе дидактике као науке, који творе једну одређену дидактичку методологију, са наставним методама који се користе у настави и којима се бави методика. Са теоријско-методолошког аспекта методика се мора сматрати саставним делом дидактике али се мора и разликовати од ње, јер ове две дисциплине третирају различиту грађу. Дидактика је педагогија, тачније грана педагогије која проучава опште законитости наставе као педагошког процеса, док је методика проучавање задатака, принципа, метода, облика, средстава и услова извођења педагошког процеса наставе у једном конкретном наставном предмету с обзиром на све специфичности његовог садржаја.

Дидактика је општа дисциплина у мери у којој се бави изучавањем мотива, форми и степена наставе, као и њених циљева и задатака. За разлику од педагошких специјалности, општа дидактика захтева философски приступ. Идеја православне верске наставе такође је у неком смислу општа, уколико се не односи само на један предмет већ на опште духовно (хришћанско) образовање. У том смислу може бити речи и о дидактици православне

верске наставе, о „православној дидактици“, а не само о методици верске наставе. Оваква дисциплина бавила би се „материјалним“ уместо „формалним“ питањима верског образовања, укључујући недоумице о њеним проблемима, формама и вредностима. Ако је почетак наставе људски упит, питање које трага за одговором, онда то трагање има своје становиште формалне исправности, али и становиште тумачења и разумевања. Упит има своје логичко место у одређеном систему сазнања, своју везу са датом облашћу која није произвољна. У том смислу методика је зависна од етологије и повезана са телеологијом, односно аксиологијом дате грађе, али ту њену зависност и повезаност не тумачи она сама већ се ова тумачи са аспекта дидактике. Због тога су сви дидактички принципи обавезно утемељени на неком одређеном философском приступу, било да је реч о нормативним странама наставе, о току наставног процеса или о интеракцијама у настави.

Широко схватање термина *методика* односи се на вештине поучавања. Коменски је инсистирао да се те вештине морају развијати према начелу природности. Не треба измишљати правила, већ их треба узимати из реда који постоји у универзуму. И у томе се састојало његово философско полазиште. У „метаправилу“ које је формулисао Коменски налази се почетак методике као науке, али не методике као такве већ методике западноевропског хуманизма. Не само то, начело природности било је теоријска основа за увођење темељних новина у наставу. Временско ограничење школске године, разредно-часовни систем, обука наставника, фронтални облик рада, захтев придржавања начела – ниједно од ових достигнућа није било тек неки проналазак Коменског. Све ове погодности пронашао би и неко други, али оне су се могле увести тек под условима које је формулисао Коменски. Хербарт је установио нов ниво философије наставе када је утврдио њене формалне ступњеве: јасноћу, асоцијацију, систем и метод. Дјуи је на другом крају света спровео ново утемељење наставе – на психофизичком потенцијалу и интересовањима самих ученика. Он је у свему подредио образовање практичним потребама грађанина и друштва. Било је то једно сасвим другачије мисаоно полазиште. Познато је да се Дјуи противио разредно-часовном систему и да је заговарао увођење радионица, лабораторија, кабинета и школске економије. Познато је и да је квалитет наставе мерио на потпуно специфичан начин: активностима ученика и њиховим резултатима. Другачија философија увек је требало да значи сасвим нову стварност наставног рада.

Студије које сада пишемо, пре него што испуне своју намену, тешко би се могле препознати као грађа методике верске наставе. Разлог је ништа друго него другачија методологија која се овде употребљава. Уобичајени садржаји методике наставе представљају примену једне опште методике (дидактике) и полазе од навођења познатих дидактичких принципа. То умногоме значи усвајање конкретних философских полазишта којих се држао Коменски. Верска настава Православне Цркве не може се ускладити са тим начелима. На методици православне верске наставе стоји или пада њен хришћански идентитет. Савремени шаблон методике наставе већим делом је неприменљив на православно духовно образовање. Он описује једну врсту технологије која се држи оквира западноевропске хуманистичке традиције. Родоначелник дидактике ове традиције био је човек модерне и просветитељства, који је своја кључна решења пронашао утврђујући један конкретни правац именован као педагошки реализам. Ко би намеравао да детаљније објасни неупотребљивост класичне дидактичке поставке у методама верске наставе Православне Цркве морао би да протумачи шири однос православне педагогије и педагогије западне хуманистичке традиције.

Уместо тога вредно је размотрити неке богословске дефиниције православних метода наставе. Према речима Амфилохија Радовића, катихеза Цркве је поучавање људи путу Господњем, целокупном хришћанском животу. То је постепено увођење у догмате вере и просвећивање Божјом речју. Овде је важно не просто познање истине, већ и правилан приступ и однос према њој. Метод, начин преношења тајни вере и живота по Христу неодвојив је од саме истине. Живи сусрет истине, њеног предаваоца и њеног примаоца у конкретном простору и времену омогућен је предањем и саборним животом Цркве.² Као што видимо, у једном православном тумачењу метода поучавања животу вере нема ни трага од позивања на начело природности и одговарајуће дидактичке принципе. Присталице науке Коменског и теологије Митрополита Амфилохија не морају једни другима доводити у питање хришћанску искреност и добре намере. Међутим, као теолог Цркве, Митрополит Амфилохије не верује у оно чиме је Коменски био малтене опседнут – да се искупљење човека може постићи путем прилагођавања поретку природе. По писању Александра Шмемана, другог савременог

² Амфилохије, Митрополит (1993), *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања: Братство „Свети Симеон Мироточиви“, 194.

теоретичара црквеног живота, начело предавања правила вере и правила живота члановима Цркве суштински је део њеног Предања. Шмеман тврди да је у данашњем црквеном поколењу прихваћена потреба али не и видови и методе хришћанског образовања.³ Он позива на дугорочан и тежак задатак усклађивања предањских начела црквеног образовања са важећим и употребљивим савременим образовним методама.

Ова начела тичу се пре свега односа између личности. Епоха модерне и просветитељства извршила је неку врсту технологизације образовања тиме што је односе у њему настојала да представи као нешто што се учи и потом примењује. Показало се да је веза између метода и односа у образовању далеко сложенија него што се то у овој школи мишљења имало у виду. Хришћански односи према ближњем не могу се свести на образовне, педагошке или наставне односе. Постоје аспекти односа Христове љубави који се не могу методички концептуализовати, што не значи да немају образовног утицаја. У хришћанској методици мора бити истакнута разлика између односа љубави у Христу и педагошких односа. Православна верска настава укључује и оно општење које није педагошко. Оно се просто може назвати општењем у настави и дефинисати шире од „наставних“ или „педагошких“ односа. Управо однос између општења и методе указује на неке специфичности православне методологије образовања. У православној настави не ради се само о утицају људи једних на друге, већ се пре свега рачуна на садејство људи са Богом. Природни простор православне наставе није свет одраслих, ризница искустава и знања овога века, већ богочовечанска заједница Цркве.

То што се у православној настави уопште говори о неком методу значи да се преношење наставне грађе не одвија произвољно и случајно већ по неком реду. Важност метода у настави не треба потценити, али му не треба приписивати ни вредност коју он нема. Осим метода, делотворност наставе зависи од личности које се сусрећу у њој, као и од природе самог наставног градива, онога што се у тој настави пројављује. Квалитет предавања и усвајања наставне грађе подразумева више од ефикасне примене метода. Он захтева примерени однос. Тек када то имамо у виду можемо размишљати о задатку и циљевима, избору, распореду и обради грађе, особинама учитеља, припреми и организацији часа, али и о познатим метода-

³ Шмеман, А. (1992), *Литургија и животи*, Цетиње: Митрополија црногорско-приморска, 82.

ма: апстрактном излагању, приповедању, описивању, објашњавању, образлагању, разговору, илустративним радовима, демонстрацијама, практичним и лабораторијским радовима, писању и радовима на тексту. Већ овладавање методом приче, најзаступљенијим а све мање популарним монолошким методом, тражи од наставника однеговану моћ концепције, али и моћ владања собом: присебност, самосавладавање, непрепуштање дигресијама и расејаности, неподложност расположењима и тешким емоцијама. Све ово – ради тога да би се успоставио и одржао одговарајући однос са ученицима. Метод разговора или дијалошки метод поред свега овога зависи и од умећа (активног) слушања. Метод истраживања или хеуристика која уводи ученике у самосталан истраживачки рад можда је и најзахтевнији по питању односа, јер он тражи да постоји један виши ниво узајамног поверења између ученика и школе, те ученика и самог наставника. Сувише је наивно веровати – који год метод употребљавали – да ће се аутентични хришћански односи појавити и одржавати спонтано, без подвижничког настројења одраслих, упоредо или независно од спровођења педагошких намера.

Односи успостављени у настави у техничком, спољашњем смислу, омогућавају да се догоди, опази и прими пројава божанске љубави. Да би човек могао да усвоји дар благодати, потребно је да у извесном смислу „постане човек“, „стане на ноге“, да се „отвори“. Овај духовни процес догађа се унапређењем односа у настави. Важно је да катихета при том буде свестан властитих људских ограничења. Пут доспевања до есхатолошке пројаве благодати није наш пут ка Богу већ Божји пут ка нама. Радикалан закључак могао би да буде да се не може оправдано говорити о православној методици верске наставе. Методика православне верске наставе заправо постоји, али не у правом, класичном, хуманистичком значењу тог појма, не као изложење узрочно-последичних процеса у поучавању. Православна методика најближа је значењу библијског мотива *приправљања људи Господњеј* (Лк. 3, 4), где се људско делање ставља у непосредну зависност од божанског доласка. Људски удео у хришћанском верском поучавању је почетак есхатолошке пројаве, али и стварни живот у којем се та пројава ишчекује.

Зазирући од опасности технологизације не смемо подлећи искушењу да негирамо сваку потребу за методиком духовног поучавања. Друга крајност у односу на технолошки рационализам је виталистички приступ, према којем се учење догађа само од себе, као интегрални део духовног живота. Витализам је веровање да сам живот, без икаквих утврђених облика, доводи до смисла.

Међутим, аутономно људско живљење у консеквентном значењу своди се на ништавило, бездан и пропаст. Живот се не може посматрати као средство за постизање циља, али ни као сврха саме себи. Тек пројавом Божје благодати људски живот постаје усмерен ка есхатологији. Подобно томе, само пројава Христове љубави може да учини односе у настави хришћанским и тиме оствари сврху хришћанског духовног поучавања.

Концепција духовног образовања

Према тезама немачког теоретичара Волфганга Брецинке (Brecinka), сумње у педагогију као науку и њену корист за васпитну праксу данас су широко распрострањене и у сваком погледу оправдане. Потребна је извесна смелост да се педагошке тврдње одмере према научним нормама и разликују према њиховим циљевима и вредностима.⁴ У томе може бити од помоћи једино разјашњавање методолошких темеља ствари: да ли се педагогија узима као практична или као научна теорија наставе. На англоамеричком говорном подручју теорије служе као припрема за праксу. Реч *педагогија* (pedagogy) веома се ретко користи у енглеском језику. Системи исказа названи „основама васпитања“ нису научне теорије већ теорије о практичном деловању. Исто важи и у православној педагошкој литератури. Карактеристично у делима Софије Колумзин (Kolumzin), Цона Божамре (Booјamra) или монахиње Магдалине (Magdalene) управо је недостатак експлицираних методолошких начела научног сазнања. Пружање упутстава није исто што и сазнавање чињеница. Док се научна теорија труди да опише и објасни оно што јесте, практична теорија даје одговоре на питања шта да се чини и шта треба да буде. На немачком говорном подручју и у областима под утицајем Русије практичне теорије схватају се као део науке, признат им је научни карактер. Постављање циљева, идеала и других норми, избор одређеног погледа на свет и веровање у одређене идеје уводе људе у расправу о нормативним питањима. Брецинка тврди да сва априорна мишљења која искључују критику треба издвојити у област философије васпитања (образовања, наставе). Ова мишљења нису сувишна, али она нису настала у оквиру искуствене науке. У њима се налази хипотетичко знање. Јасно је да различита

⁴ Brecinka, V. (1984), „Uvod u metodologiju pedagogije [drugi deo]“, *Pedagogija: časopis Saveza pedagoških društava Jugoslavije* 3/1984, 394.

схватања о односима између теорије наставе и наставне праксе воде ка различитим очекивањима од педагогије.

Настава се у теоријама одувек сматрала вештином, неком врстом умећа. Могуће је овладати наставом и без потпунијег познавања њених теоријских основа, као и обрнуто. Насупрот тој чињеници стоје заблуде о неопходности претходног усвајања начела, програма и норми ради њиховог потоњег примењивања. Настава не трпи уобличавање по унапред зацртаним обрасцима. Поред свесних намера и метода, учинка у њој има и сама структура постојећих односа. Међутим, практична питања о условима успешног наставног делања и могућим узроцима неуспеха јесу повод за разраду упутстава о настави. До додатног подвајања између педагошке теорије и васпитне праксе у настави долази под утицајем масовности образовних система, бирократизације која прати институционализацију и модерну поделу рада, а која савремене наставнике ставља у улогу техничара.

Нема сумње да је методика или теорија вештине наставе важна за образовање и обуку вероучитеља. Ради се о знању које је потребно вероучитељима у њиховој посебној историјској ситуацији како би могли да испуне своје васпитно-образовне задатке. То је мање, а донекле и друкчије од онога што садржи наука о православном васпитању. Методика треба да обухвати само оно што пружа оријентациону помоћ за васпитно-образовно делање у конкретној ситуацији. Дакле, методички релевантно је оно знање које се преводи из сложеног и апстрактног стручног језика научника специјалиста у свакодневни језик. Поред научно доказаних елемената, оно садржи и тумачење историјске ситуације, њених важећих норми и елемената који мотивишу „формирање“ личности. То је приказ правила према којима наставници треба да се управљају. Оваква поставка ствари не садржи само описивање, већ и вредновање и прописивање у корист практичних циљева. Ту постоји разликовање доброг и рђавог, важнијег и мање важног, прикладног и неприкладног, тачног и погрешног. Свака методика је сума нормирајућих или нормативних, етички условљених искустава, у мери у којој садржи препоруке, прописе и норме за наставно деловање.

Теорије наставе садрже комплекс исказа који се односе на наставу у различитим аспектима. Оне укључују вредносне судове, норме за васпитно-образовно делање, описне, аналитичке и прогностичке тврдње у области наставе. Међутим, како упозорава Брецинка, научно сазнање у правом смислу речи састоји се само од оних ставова чија се истинитост утврђује и који се могу потврдити.

Претпоставка научног знања је да се они тако прецизно формулишу да могу да се проверавају, тј. да се путем тврдњи о искуственим чињеницама оспоре или изнова утврде. Научно знање о настави, или о било чему другом, може се градити само од резултата посматрања и од хипотеза које се ослањају једна на другу. Из овога је јасно да теорија наставе у свом пуном обиму надилази оквире научног сазнања. Њени вредносни судови, норме и упутства за акцију су научно непроверљиви. Зато Брецинка тврди да се иза сваке теорије васпитања у модерно доба крије нека врста идеолошког мишљења. Појам идеологије овде се односи на мисаоне системе у којима се вредносни судови и морални захтеви тако формулишу да делују као истините тврдње о којима се не може сумњати.⁵ Ради се о погледу на свет, осмишљеном систему веровања, систему вредносних поставки у препорукама.

Идеолошки интереси могу потицати из моралне ревности, политичких притисака, разумљиве, мада често неосвешћене потребе за сигурношћу, оправдањем и друштвеним признањем, али често и из религиозне припадности. Карактеристике идеолошког говора су реторичко-афективни тон, прескриптивни, емоционално обојени, свечани језик који сугерише и опомиње. Концепције попримају својства идеолошког мишљења када избегавају критику и бране се као веровања. Зато је неизмерно важно критички приступати и сагледавати концепцију духовног образовања и план верске наставе. То је услов њеног рационалног промишљања и спровођења, непрепуштања случају њених исхода. Да бисмо знали шта радимо, шта верска настава данас стварно јесте, морамо да разликујемо шта она треба да буде, шта јесте и шта може бити. Зато полазиште критичке теорије друштва треба да постане и полазиште теорија духовног образовања данас, уколико оне треба и могу да допринесу унапређивању верске наставе, односно стварању услова за духовно одрастање и смислено живљење детета и човека.

Према аргументима које износи Исидор Граорац, плурализам као најопштије полазиште савременог размишљања о друштву хеуристички је плодан и подстицајан за педагошка истраживања и за васпитну праксу. Вредносни и епистемолошки плурализам је официјелно гледиште разних оријентација у друштвеним наукама. Он као такав утиче и на модерну теорију науке. Паул Фајерабенд (Feierabend) је поставио императив неограничавања никаквом претходном одлуком о предности и безусловном важењу

⁵ Исто, 385.

ове или оне научне методе. У том смислу, не може се ни савремена верска настава, уколико хоће да буде савремена, руководити једним, прописаним, „православним“ научним методом. Логичко-методолошка начела не треба да произлазе из идеологије или политичког система једног друштва, односно заједнице, већ из прихваћене и обнародоване концепције (теорије науке) тако да их буде могуће критиковати или оспоравати и стварно разумети првенствено логичко-методолошким средствима.⁶ Затвореност за другачија мишљења у данашњем друштву сматра се озбиљним духовним недостатком. Верска настава више не може легитимно доказивати своје поставке обезвређивањем туђих схватања, зато што обезвређивања увек проистичу из искривљених тумачења и недозвољених упрошћавања.

Православна верска настава не би била верска када се не би размишљало о њеним правим циљевима, философски разјашњавало, богословски утврђивало и мотивисало ка исправном делању. Не могу се вредносни и морални аспекти наставе негирати у име истинитости. Оно што предлаже Брецинка јесте методолошко разјашњавање теорија у различите класе исказа: научно знање, философско знање и практично знање о васпитању.⁷ Границе мишљења шире су од граница науке. Наука је људска творевина, сума узастопних избора који могу бити и другачији уколико се наведу разлози за то, услед јављања неких других интереса. Поставити мерило истинитости сазнања – то је нормативни захтев. Потребна је методологија која описује, вреднује, заснива норме. Она треба да буде прегледно изложена и јасно образложена теорија оних система који се баве ма каквим људским делањем, укључујући и наставу. Она треба да буде и теорија методике верске наставе.

У основи дидактике стоји идеја учења и поучавања. Али није било какво поучавање погодно да се на њему гради теорија. Учење мотивисано интересима и принудом није предмет теоријске обраде. Постоји услов слободе духа, који утврђује начело идеализма у дидактици. Аутентичност питања, хумани карактер учења и аутономност учења као неопходни услови разматрања праксе поучавања држе општу дидактику, онакву каквом је западни свет данас познаје, у оквирима хуманистичких наука. Она је учење о човеку, које излаже проблеме, форме и норме његовог учења и поучавања.

⁶ Graorac, I. (1983), „Metodološki problemi u savremenoj nemačkoj pedagogiji“, *Pedagogija: časopis Saveza pedagoških društava Jugoslavije* 4/1983, 234.

⁷ Brećinka, V., „Uvod u metodologiju pedagogije [drugi deo]“, 396.

Њене области су: порекло и основ, закони и путеви, вредност, смисао и циљ људског учења и поучавања. Функције учења и поучавања у дидактици западноевропског хуманизма сматрају се неком врстом прафункција људског духа. То је прафеномен из којег се изводи, образлаже и разуме све људско сазнање. Овде настава престаје да буде само емпиријска и постаје метафизичка делатност људског духа, нешто што одговара природи човека.

Са аспекта хришћанске богословске антропологије ваља указати на неке релевантне претпоставке разумевања људског учења. Најпре, општа дидактика рачуна са реалношћу слободе духа, која, са аспекта хришћанског искуства, не само да није извесна већ је унеколико и недостижна. Не ради се овде о политичкој слободи и аутономији, односно њиховом непостојању, већ о интегритету људског духа с обзиром на чињеницу греха. Сваки људски дух ограничен је својим страстима које озбиљно ремете процес његовог образовања. Друго што теолошка антропологија треба да стави под знак питања јесте корелативност појмова *човек* и *образовање*. Човек није *homo educandus*; он се рађа као личност улазећи у односе љубави са ближњима а не усвајајући вештине и знања. Треће ограничење сагледава се из угла стварања концепције као више форме и општијег израза људског синтетичког понашања и поступка. Човек је у сталном стању нормативног разрачунавања с појавама. Он ствара концепције како би имао засновано сазнање, процену и тумачење стварности. Помоћу концепција он стиче општу оријентацију о целини стварности. Међутим, то јединство је само философска претпоставка, која не може да обезбеди човеку приступ аутентичном познању истине.

Духовно образовање је тема којој треба прићи са што мање посебних очекивања и недоумица, колико год је могуће објективно. Наше разумевање верске наставе зависи од степена саморазумевања и јасноће онога што се збива у школи и друштву. Прво треба поставити питање да ли је аутентично духовно (хришћанско) образовање данас, у школи и изван школе, уопште могуће. Бројни важни моменти процеса образовања савременог човека и детета нису ни именовани, нити су препознати као такви. Трудити се на разумевању одрастања нових генерација значи у извесном смислу бавити се противречностима. У области учења духовности ово важи више него у ма ком другом подручју образовања. На једну практичну противречност вероучитеља упозорава Свето Писмо: „А ви се не зовите учитељи, јер је у вас један Учитељ, Христос, а ви сте сви браћа“ (Мт. 23, 8).

Циљеви образовања – с обзиром на право значење и значај духовности у сазревању деце – морали су се другачије формулисати на основу ранијих школских програма, градива народне и уметничке књижевности, и пре поновног увођења верске наставе. Било је важно извршити компаративну анализу свих расположивих програма по којима деца уче, а потом стећи емпиријски заснован увид у стање свести, доживљаје и сазнања деце, вероучитеља, других наставника и родитеља у вези са верском наставом. Чак ни околности идеолошког притиска и политичког изнуђивања не ослобађају обавезе да се овај домен културе истражује философским методом. Потреба концепције верског образовања у школама је школски проблем више него богословски, јер се овде ради о операционализовању богословља у педагошке оквири и појмове. Али је то и проблем богословски, јер исте те школе похађају деца слободних, грађански одговорних људи, од којих су неки верници који богословски мисле.

Целовито, обухватно деловање у верској настави не може се обезбедити састављањем целовитог програма. Целовитост подразумева више од свих уџбеника и програма. Штавише, једна целовита концепција духовног образовања услов је сачињавања доброг програма. Та концепција треба да буде одговор на животне проблеме деце, изазов и подстицај њихове одговорности. То се постиже разрађивањем развојних потреба ученика, њихових свакодневних преокупација и животних проблема, уз повезивање са индивидуалним специфичностима и специфичностима окружења. У супротном чак и верска настава може бити припрема за прилагођавање појединаца незадовољавајућим односима у окружењу. Хришћанска вера треба да постане медиј обједињавања целокупног знања, а не грађа посебног и издвојеног предмета наставе. Потребно је одговорити захтевима конкретног животног искуства детета, његове жеље за знањем, интересовањима, односима са другим људима и децом које оно изграђује, световног знања које добија у школи – како би учење вере постало део његовог личног промишљања и сазнања о животу, као једно целовито искуство. Софија Колумзин је писала о потреби уношења хришћанских вредности и значења у постојеће децје представе о срећи, несрећи, успеху или поразу, о животу, о томе шта јесте или није важно, о смислу и циљу живота.⁸ Наравно, овде је увек реч о значењима која су прилагођена способностима и животном искуству деце.

⁸ Колумзин, С. (1996), *Наша Црква и наша деца*, Ваљево: Глас Цркве, 64.

Целовитој замисли верске наставе и духовног образовања треба да претходи целовита замисао образовања и наставе, односно развоја и одрастања деце. Потом треба дефинисати где стварно пребивају духовност и вера, ко су њихови прави носиоци и сведоци. Појам *духовној* и *духовношћу* продире у сва подручја јавног говора. Као атрибут у педагошкој употреби он се приписује појмовима личности, садржаја, циљева, света, путева, активности, мерила, образаца, хоризоната, утицаја, смисла, итд. Критички приступ употреби појма духовног потребан је свима. Корисно је приметити да већина аргумената против верске наставе и духовног образовања у нашој средини није била усмерена против изворне вредности и смисла духовности већ против њеног лажног израза. Лажни изрази обично настају са покушајима прилагођавања духовних садржаја актуелним световним идеологијама. Мудрост овога века проглашена је у Светом Писму за лудост. Овај далекосежни увид не може се без сложених посредовања транспоновати у школски програм верске наставе. Наиме, она се налази у сталној опасности да и сама постане један вид људске мудрости. О томе треба размишљати увек када катихете пред децом сведоче Крст и Васкрсење, смисао, рађање, умирање, вечни живот.

По речима монахиње Магдалине, православни катихета не треба превише да зазира од фундаментализма. Он полази од вере у тачно изречену поруку спасења у Светом Писму. То није само текст о истини. то је текст који јесте истина.⁹ Ова вера независна је од ауторитета самих речи. Божје речи на верској настави су чињеница, апсолут који се самопројављује у тварним облицима, који овде постаје доступан. Суштински важно у разумевању хришћанске духовности је веровање да божанска енергија може да делује у људима као њихова сопствена енергија. Сведочанства о томе могу бити молитве, песме, тумачења, проповеди, вера. У њима су недоумице разјашњене и утврђен је поглед на свет ослобођен од световних гледишта. Вероучитељ позива ученике да трагајући прихватају знање и менталитет светих отаца Цркве. Добро је да концепција верског образовања буде отворена за искуство ученика и предавача, за увођење иновација, за ситуацију, проблеме времена и непосредног окружења. Проблем може бити обраћање ученицима као да већ јесу верници а не као боготражитељи. „Фундаментализам“ вере не сме бити уперен против слободе личности. Принцип боготражитељства у верској настави треба да

⁹ Магдалина, Монахиња (2010), *Разговори са децом*, Манастир Жича, 161.

обезбеди чистоту мотива и стремљења насупрот педагошким намерама духовног утицања на децу. Шире од тога, отвореност концепције излази у сусрет питању шта јесте, треба и може да буде верска настава и како она може да допринесе нашем саморазумевању и проширењу свести о себи самима.

Треба ли полазиште духовног образовања тражити у себи или у ученицима? Треба ли можда оно да буде у педагогији, конкретно хришћанској педагогији? Вероучитељ треба да пође од себе у смислу властитог саморазумевања: жеља, очекивања, намера. Он мора да изгради свест о тајнама, непознаницама, предрасудама и недоумицама које стоје на путу. Међутим, полазиште концепције образовања отвара питање субјекта у педагогији. Одговор на то питање зависи од ширих замисли о детињству. Не може се бити субјект на неаутентичан начин. Зато исказивање и потврђивање субјективности значи и проверу аутентичности нечије вере. Полазиште верске наставе мора се градити око проблема, искуства, интересовања, начина мишљења и доживљавања света код деце. Стваралачки израз ученика треба да буде у центру пажње где год је то могуће. Надахњивати ученике на стваралачко изражавање и самопотврђивање у вери – једино тако је могуће осмишљавати духовни живот. Више од тога, једино тако је могуће осмишљавати живот.

Верску наставу за децу важно је промишљати искључиво, или пре свега, са становишта детета и детињства. Истинско разумевање деце идентично је служби истинским интересима човечанства, односно заједнице. У православној хришћанској теологији постоје основе за признавање детета као бића *sui generis*, односно лично сти, и човека као бића вредног по себи. Ово уверење потврђено је искуством да је квалитет човековог постојања независна, а не инструментална вредност. Говор о образовању осмишљен као говор о деци, размишљање о наставном успеху као трагање за аутентичним смислом образовања, потичу од нове антропологије детињства у западној цивилизацији, новог поимања природе, могућности и права деце, из којих се пројектују другачије обавезе и права одраслих према деци. Најзрелији плод те нове оријентације је став о активности као претпоставци развоја. У западној цивилизацији детињство је вековима представљало издвојен сегмент живота, па су и све манифестације дечје активности биле третиране као периферне и безначајне за културу. Из оваквог приступа проистицале су многобројне негативне последице по развој, које се данас схватају као почетак трајних тешкоћа одрасле личности.

Концепција савремене верске наставе може се изградити само у вези са концепцијом савремене школе и учења, са наставом која има смисла и за децу и за наставнике. На жалост, тако нешто у наше доба и на нашим просторима тек се назире. Може се основано претпоставити да ће садржај верске наставе бити квалитетнији уколико: полазници могу долазити до сазнања сопственим ангажовањем и истраживањем; пружа прилику за повезивање са постојећим духовним искуством и занимањима; даје прилику за ангажовање више различитих врста потенцијала и аспеката развоја; буде адекватан могућностима полазника и развојном нивоу групе; може се логички и организационо квалитетно реализовати (за њега има материјала и средстава); у његову реализацију могу се укључити и други актери – родитељи, друга деца, друштвена средина, волонтери; може да се реализује кроз више различитих медија – мултимедијално; и за саме полазнике има више смисла него неки други садржаји исте врсте.

Важност друштвено-историјског окружења

Какве последице произлазе из тврдње српског теоретичара Светомира Бојанина да је школа нашег времена институција која је неизлечиво болесна? Са тог полазишта хармонија и јединствено деловање Цркве и школе нису могући. У европској, па и српској култури, последњих деценија догодио се епохални обрт. Дубинске промене захватиле су све врсте живљења, па и школу. У таквим условима могућности и перспективе верске наставе сасвим су мале. Увођење сакралних садржаја и активности у школски систем Србије XXI века било је пропраћено очекивањем превеликих резултата, ако не и чуда. Они који сведоче Христа требало је да буду више од примера у уобичајеном педагошком смислу. Шта, међутим, вероучитељи могу заиста да постигну у школи? Треба имати у виду битне парадоксе њиховог образовања, усавршавања и заједничког провођења времена са ученицима. Проблем наше епохе тиче се идентитета, укореењености личности, чињенице да су човек и дете претворени у број, информатички знак. Општи колапс света модерне и просветитељства створио је празнину у којој владају безнађе, неизвесност, несигурност свих вредности и мисли. У свету привида и лажних мерила формирају се безличне масе које прихватају манипулацију. Ово су околности које испостављају практично нерешиве задатке. Верска настава уведена

је у школу већ лишену могућности да васпитава, са још несагледивим размерама обавезе грађења смисла из разорених целина. Максимализам и нормативизам у образовању спречавају да се разуме и освести стварност, животна ситуација деце и одраслих, оваква каква јесте. А у случају непостојања простора за њихово аутентично изражавање и духовно потврђивање, настава и сама постаје нови извор хипокризије.

Насиље, дрога, електронски медији или виртуелна култура и друга обележја савременог тренутка јесу и упоришта ширења нових баријера хришћанским обрасцима понашања и живљења. Поред индивидуално-психолошке равни на којој се испољавају противречности и нихилизам, постоји и историјска, епохална димензија овог проблема, коју не би требало заобићи. Целина и перспективност ма које заједнице угрожене су и разорене. Фрагментарност је постала општа, видљива ознака културе, друштва, духовности и свакодневног живљења. Искорењивање смисла за критички однос према стварности и утискивање потрошачког сензибилитета наводе на сумњу: није ли „друштво знања“ само идеолошки пројекат коме је крајњи циљ серијска производња постмодернистичких јединки? У том случају, смисао позиције реализатора верске наставе у наше време битно се мења.

Институционално поучавање деце по свом пореклу није педагошка већ историјско-друштвена категорија. То значи да савремене проблеме одрастања није могућно решавати првенствено педагошким мерама.

„Да би се суштински разумели проблеми васпитања и образовања данас, да би се трагало за могућностима њиховог превазилажења, мора им се приступити изван педагогије, социолошки. Како изаћи у сусрет захтевима савременог васпитања и трансформисати односе између деце и одраслих у партнерски однос заснован на општељудским начелима? Како учинити да се деца као група на аутентичан начин интегришу у друштвену заједницу, а потребе и особености детињства аутентично и равноправно прихвате и култивишу?“¹⁰

Основна баријера крије се у постојећем традиционалном моделу школе као затворене институције. Школска сегрегација деце онемогућава успостављање партнерских односа у процесу одра-

¹⁰ Граорац, И. (1995), *Васпитање и комуникација*, Нови Сад. Матица српска, 18.

стања, водећи ка формирању децјег мњења или света деце који је маргинална друштвена групација. Полазници верске наставе изложени су деловању скривених структура једне отуђене институције каква је данас школа. Знање које они тамо стичу још у самом почетку сврстава их у неки вид социјалног резервата.

На нашим просторима верска настава је поново уведена у школски систем након темељних промена које су се у друштву већ догодиле. Идеолошко-политички хвалоспеси државном поретку и вођи, против чега је храбро упозоравао Милован Данојлић у *Писму основцима* 1969. године, замењени су националном митологијом укљученом у владајуће мишљење, као и религиозним плурализмом и другим противречним системима вредности. Положај вероучитеља у школи таквој каква јесте реално је отежан званичним признањем плурализма вредности и идејних оријентација у друштву. Они су се нашли пред задатком осмишљавања духовног образовања у сасвим новим условима афирмисања разлике и мултикултуралности. Од катихета се наједном очекује спремност на искрено сведочење љубави према деци и одраслима који другачије верују или нису верници. Поштовање различитости намеће се као духовни захтев који изнова координише личности и ситуације. Свака средина и свака школа данас представљају један потенцијално вишекултурни и вишеконфесионални простор. То је чињеница од одлучујућег значаја за верску наставу с обзиром на интегративну улогу која јој је наметнута. Узори школске деце данас су, неизбежно, како верујући одрасли тако и они други. Плуралистичко становиште је адекватнија дефиниција стварности, просвете и школе, него традиционално монистичко на које се одувек ослањала верска настава. Ваља бринути о томе када, где и у којој мери социјални процеси у окружењу угрожавају интегративну функцију верске наставе и тиме можда обесмишљавају савремено православно образовање. Теолошко питање односа универзалног и партикуларног није добро решено у руским *Основама социјалне концепције*¹¹ и другим документима социјалног учења Цркве. Пред катихетама се данас испостављају захтеви за новим знањима и другачијим искуствима од оних којима је Црква у прошлости располагала.

Које је место верске наставе у животу деце данас, између Цркве, породице и школе? Порекло црквено-школског поучавања везано је за преузимање дела васпитне функције породице, на

¹¹ Српско издање: *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве* (2007), превод Марија Обижајева и Владимир Куриљов, Нови Сад: Беседа.

основу претпоставке да је она недостатна. Већ је то дилема која везује верску наставу за постојећи поредак и један начин гледања на ствари, који се не може лако ослободити уврежених предрасуда. Са друге стране, институционално образовање ослања се на имлицитну, ништа основанију претпоставку, да постоји заједништво у породицама ученика као социјална чињеница. Да ли је полазна основа верске наставе и претпоставка о постојању идеалне заједнице у Цркви? Колико се мисли да ће постојећа егзистенцијална и педагошка искушења бити превладана Литургијом као структуром и чињеницом нечије припадности?

Савремене идеје образовања подразумевају интензивну сарадњу са породицама деце и другим социјалним окружењем. Одрасли, одговорни верници и грађани, нису особе од којих се очекује да буду пасивни посматрачи, критичари и спонзори. Од њих се тражи да учествују – као саиграчи и планери, организатори, помоћници и посматрачи. Поучавање деце у ма каквом типу наставе данас се разуме као отворени пројекат, незамислив без укључивања родитеља и средине у остваривање образовних програма. Разлози за то налазе се у новој, демократској култури јавних служби. Неки, међутим, постављају питање: да ли дефинисање права родитеља, укључујући права на васпитање и образовање деце у складу са својим уверењима, упућује на неку врсту надметања породице и државе, приватног и јавног сектора, у власништву над дететом? Да ли давање простора родитељима у планирању школских послова представља демократски неопходан компромис? Родитељи су у сваком случају субјекти јавног функционисања друштвене заједнице, као и сама деца. Немогуће је у животу детета раздвојити васпитно-образовне утицаје које оно прима од својих родитеља и оне од наставника, али ни положај, субјективитет који му као човеку и грађанину припада у породици, школи и друштву. Породична, школска и друштвена припадност не могу се стављати у супротност а да то не остави трага на лични идентитет детета.

Наше време захтева редефинисање улоге и права родитеља да утичу на васпитање своје деце у школи. Одсуство артикулисане свести о правима родитеља у односу на школу није само доскорашња одлика школских законодавстава већ и карактеристика владајућег педагошког мишљења. Сарадња и учешће родитеља сада су важни ради разматрања питања од заједничких интереса за рад школе и ученика. За васпитно деловање школе изузетно су важни вредносни ставови родитеља, јер су они чинилац утицаја породице на исто то дете. У првим етапама демократског укључивања ро-

дитеља и средине у рад школе показало се да је од нарочитог значаја мишљење породице школског детета према искуству различитости. Отпор кампањама инклузије у школама, који је долазио углавном од стране породица већинских група деце (некоректно окарактерисаних као „здрава“ и „нормална“ деца), показао је да је за многе родитеље спорно већ само довођење у додир њихове деце са другим и другачијим. Постало је евидентно да многи грађани из различитих разлога ни на овај начин не прихватају или пружају отпор имплементирању демократских вредности у друштву. У исто време, школа је интегрални део друштва и установа која васпитава младе људе за делотворније и морално освешћеније учешће у пословима друштвене заједнице.

Родитељи полазника верске наставе могу и сами показати отпор према присуству и активностима других конфесија или идеолошких усмерења у школи коју похађају њихова деца. Понекад се такви протести могу чути и од стране црквених власти. Пастирско-педагошки однос презаштићавања доводи школску децу и вероучитеље у проблематичан положај. Постоје ли за такав однос богословски разлози и оправдања? Другим речима, да ли је присуство вршњака и наставника другачијег верског опредељења чинилац који омета православно духовно поучавање деце? Монахиња Магдалина пише да је у верском образовању православних хришћана конструктивно „радовати се истини“ (1 Кор. 13, 6), односно прихватати оно већ заједничко са другима а не полазити од негативног става. Понекад је потребно говорити оштро о погрешним идејама и неким моралним вредностима других религија или слободних мишљења, без показивања симпатија – ради учвршћивања хришћанских уверења детета. Верска настава треба да пружи сигуран и јасан став, да укаже на озбиљност разлика. Говор против јереси има у православном предању педагошко оправдање и циљ, али он не треба да значи показивање и подржавање мржње, фанатизма или гордости.

Друга тенденција на коју указује сестра Магдалина је сујета због познавања православља, олако критиковање и презирање људи других уверења. Хришћанска порука је универзалност љубави, подстицај на љубав према сваком човеку на свету. Борба само за своје води ка разједињењу човечанства. Идентитет човека стоји у његовој солидарности са читавим светом.¹² Да би се на верској настави утврдио и развио овакав став, потребно је да се одгова-

¹² Магдалина, М., *Разговори са децом*, 76–77; Исто, 218–219.

рајуће вредности јасно, видљиво и недвосмислено препознају и у животима породица и парохијских заједница којима деца припадају. Пошто на темама различитости долази до преклапања хришћанских и хуманистичких мотива, неопходно је да приступ вероучитеља, родитеља и пастира буде богословски образложен, као израз духовног а не политичког опредељења, те да се у њему не огледа ресантиман нити, пак, повођење за демократским вредностима савременог друштва. Ово духовно опредељење је залог исправног педагошког утицаја и примера које верска настава нуди ученицима. Сестра Магдалина у присуству, чак и у притиску вршњака неистомишљеника у школи, види *сукоб вредности* који може бити благотворан по социјално образовање хришћанског детета.¹³ Немогуће је лоше утицаје сузбити физичким дистанцирањем. Неопходно је да личности у развоју саме усвоје разлоге због којих је потребна обазривост према неким људима или њиховим вредностима.

Методички значај аутентичности

Намере вероучитеља могу бити различите – од простог испуњавања школског програма до давања сведочанстава вере и хришћанског живота. Мали број наставника користи креативни израз као средство суочавања са апсурдношћу живота, размерама зла и неизвесностима које су их притисле. Стваралаштво је спонтани, аутентични израз човека и детета. То није израз нечега што је научено. Настава је, међутим, место на којем се отвара питање подобности децјег израза са творевинама, вредностима и укусима одраслих. Свако дете располаже сензибилитетом који је потенцијално другачији од сензибилитета остале деце и одраслих. На настави се тај његов сензибилитет одобрава или не одобрава. Задаци које испоставља неки наставни програм, остајући то што јесу, наиме задаци, могу бити и шанса дата ученицима да изразе своје аутентичне мисли и осећања. Да ли је, у којој мери и у ком смислу давање те шансе на верској настави богословски оправдано?

У новије време догодио се преокрет у разумевању стваралаштва. Оно се више не сматра изузетном обдареношћу неких појединаца, већ суштинским својством човека, које је приближно једнако заступљено међу свим људским бићима. Више пажње по-

¹³ Исто, 236.

свећује се самом процесу стварања (новог, оригиналног) него самом производу. Централни проблем постаје препознавање стваралачке делатности, критеријум којим се на нов начин вреднује човекова способност. Стваралачко мишљење је дивергентно, оно које води у различитим правцима, а не само ка једном решењу. Његове особине су: флуентност (да се о једној стереотипној ствари произведе већа количина идеја), флексибилност или покретљивост и оригиналност. Доказано је да су круте личности, блокиране у стваралаштву и несклоне било каквим девијацијама у мишљењу, последица одређеног стила васпитања. Ове особе имају потешкоћа са отварањем ка искуству и неизвесности, са прихватањем себе, других људи и света доживљаја без баријера и унапред постављених шаблона. У наше доба квалитет нечијег мишљења огледа се у неконвенционалности, способности сумње у оно што се исказе, способности за дистанцу, смислу за хумор.

Искази у настави могу се доживети или као саставни део живота или (само) као школски задаци. Креативност је у настави најчешће непожељна, односно пожељна у оквирима, до граница које сваки наставник поставља својом маштом и менталним склопом. Треба очекивати да се у свакој наставној групи појави бар један ученик супериорније маште и стваралачке интелигенције од било ког наставника. Стваралаштво у области верских истина значило би да деца изражавају, оплемењују, потврђују своју веру не преко сазнања стечених од родитеља, вероучитеља и других одраслих, већ, најпре, посредством урођених искустава и доживљаја света, митско-магијских мишљења својствених њиховом узрасту. Подстицај развоју креативног односа према свету и себи може да буде добра подлога садржајима верске наставе. Спремност да се буде стваран, аутентичан хришћанин, треба да буде услов очекивања било каквог резултата и у верском образовању.

Иницијални стадијум учења вере треба да буде подстицај на искреност. Не мора се знати ништа о хришћанству да би се добро писало о молитви, исповедало, размишљало о вечности, о љубави и слично. Теме разматрања на верској настави могу бити животне: догађаји, сукоби у игри, болести, нешто за шта се ученици моле Богу. Питање о Богу је прво питање младости, можда и прво питање људског живота. Сасвим је друга ствар нечија спремност и жеља за разговором о томе. Драгоцено је да вероучитељи послушају, посматрају и проверавају своје утиске и сазнања о дејој вери, духовним потребама и могућностима, не допуштајући да њихови стереотипи и предрасуде ометају спонтано и креативно самопотврђивање

деце. Вредност дечјег израза лежи у њиховој искрености и непосредности, у ослобађању да проговоре о неконвенционалним темама. То се догађа тамо где деца нису оквирима и захтевима наставе спречена да се одазову на аутентичан начин.

Сматра се да духовне потребе и искуство деце одговарају религиозном архетипу човека. Митско-магијска свест је структурални елемент дететовог општења са светом. Оно не може бити у потпуности задовољено научном сликом света која се посредује у школском образовању. Дететов свет и свет одраслих битно се разликују. Децу нижих узраста могуће је разумети тек у симболичком кључу. Симболичко посредовање је пут дететовог самоупознавања и откривања света, овладавања животом. Језик Цркве може бити сасвим сагласан овој врсти разумевања, уколико је отворен ка ширем: природи, времену, мистици уопште, другим речима – уколико и сам није рационално концептуализован. Примећивати, уважавати, духовно легитимисати и оплемењивати идеје кроз игру и на друге начине – важност разумевања и истраживања такве врсте у литератури једва да се истиче. У савременом друштву дириговане потрошње свакодневни живот отуђен је и обесмишљен више него икада, али он уједно отвара могућности искорака у једно квалитативно другачије, хуманије и слободније друштво. Јирген Хабермас сматра да „свет живота“ (Lebenswelt) има улогу рефлексивне контролне инстанце над друштвеним системима. У том смислу сама вера детета, у њеном обухватном и аутентичном изразу, јесте индикатор смислености верске наставе.

Отвореност детета за тајну једна је од основних потреба и склоности људског бића. Одговорити на прави начин тим тежњама важно је за развој личности у целини, не само за „духовни“ развој. Мишљење и понашање детета одређени су фиктивношћу, симулацијом, оперисањем представама и симболима, варирањем спољашњих и унутрашњих функција и појмова – свим оним што обележава свет дечје игре.

„Митска искуства мале деце, посредством игре и у игри, представљају централни садржај и мотив свакодневног живота детета. У људским односима уопште симболика је важна, јер им даје човечност и смисао. Игре су за децу сажете формуле живота, минијатурни модели неизвесности људске судбине и историје.“¹⁴

¹⁴ Граорац, И., *Васпитање и комуникација*, 124.

Одређени институционални наставни облици намећу различита ограничења овој оригиналној животној форми учења: нефлексибилна сатница, утврђени простор без слободе кретања и активности, превелика узрасна сегрегација, немогућност остваривања разноврснијих социјалних контаката, линеарно и фиксирано распоређивање активности. Реализатори верске наставе за децу нижег узраста, упркос свим овим факторима, морају да заштите и култившу игру деце, да буду чувари њене аутентичности.

Верска настава у наше време мање има смисла као обрађивање одређеног градива а више као логичка конструкција (приступ) коју дете треба слободно да изгради тако што ствари, појаве и проблеме истражује, комбинује и проверава сопствене претпоставке. Улога вероучитеља по овом приступу кудикамо је захтевнија. Потребно је да он/она уложи напор да осети њихов начин размишљања и открије шта поједина питања значе за њих, да изгради атмосферу узајамног поверења, разумевања и наклоности, да охрабри младе људе, личности у развоју, да слободно искажу своја мишљења о теми о којој се дискутује, да покаже толерантан приступ њиховим питањима и сумњама, као и заинтересованост да сазна шта они мисле.¹⁵ Овде није реч само о професионалном приступу. Неопходан је лични квалитет односа. Вероучитељи су позвани да развију врлине стрпљивости, благонаклоности, пријатељства и заинтересованости за рад сваког ученика посебно. На верској настави потребно је да дође до личног охрабрења деце да слободно исказују своја питања и сумње у погледу Божјег откровења. По упозорењу Софије Колумзин, чињеница да млади људи не постављају питања није добар знак. То може бити показатељ да је за њих вера затворена у неки мали простор душе, који не стоји ни у каквој вези са осталим животом. Могуће је да многи одрасли не доживљавају своју веру на аутентичнији начин, али ова врста отворености је неопходан услов делотворности православне верске наставе.

Потреба да се деца чују, жеља да се разумеју, интересовање које одрасли верни уопште показују за ставове деце, могли би се протумачити као примена, педагошка консеквенца Христове поруке о детету. „И који прими такво дете у име моје, мене прима“ (Мт. 18, 5). Глагол *примати* (δέχομαι) у библијском језику има шире значење људског препознавања, узимања у обзир, уважавања. Христове речи саопштавају више од прости моралне заповести. Он не покушава само да регулише однос одраслих према деци по Божјој вољи.

¹⁵ Колумзин, С., *Наша Црква и наша деца*, 74.

Он указује на Божју вољу тиме што се поистовећује и сâм ступа у положај детета. Порука *Будиће као деца* могла би да се истакне као посебан извор Христових ставова према детињству, хришћанских односа са децом, па и методичких упутстава верске наставе. Међутим, ова могућност није у значајној мери коришћена у педагогији, није схваћена у историји западне културе нити у историји хришћанске Цркве. Откривање тајне детињства и даље стоји као отворен позив генерацијама хришћана, позив који се мора препознати и у православној верској настави. Хришћанско обраћање деци, чак и када има сврху поучавања, не може остати једносмерно. У погледима и изразу деце могуће је тражити потврду смислености постојања, а самим тим и вере која се учи. Ослобађање аутентичног детета не само у деци него и у одраслима (вероучитељима, родитељима, пастирима Цркве) претпоставка је заједничког живљења са децом. У том смислу не може се допустити да језик и свет одраслих на верској настави надјачају и потисну језик и свет детета.

Софија Колумзин, теоретичарка православног религијског образовања и велика познаваатељка развојне психологије и узрасних могућности деце, скреће пажњу на то да су деца по природи строги реалисти. Покушај да им речима пренесемо осећај свете тајне може изгледати као прилично лицемерна религијска конструкција.¹⁶ Она препоручује надахнуто, живо, једноставно причање и тумачење неких библијских прича. Ваља бирати приче које јасно кажу шта значе, погодне за драматизацију и препричавање садржаја. Док деца не запамте довољно прича из Светог Писма у којима је описана Божја љубав, бескорисно је учити их о љубави помоћу апстрактних тврдњи – пише Колумзина. Верско образовање треба да наведе децу да осете чуђење и удивљење пред збивањима у природи. Представа о Богу као Творцу света за децу је смислена само ако су стварно искусила неко чудо у створеном свету. По саветима монахиње Магдалине, о чудима у Библији и Житијима светих мора се приповедати тако да буде јасно да се не ради о живописним украсима у причи. Ствар је о аутентичним догађајима сачуваним у Предању Цркве, за које је потребно подвући контекст Божје самилости и свемоћи. Чуда су саставни део духовних борби неких људи, светих људи, део њихове оданости Христу.¹⁷

По даљим упутствима сестре Магдалине, важна је обазривост вероучитеља при објашњавања историје Божјег откривења.

¹⁶ Колумзин, С., *Наша Црква и наша деца*, 102.

¹⁷ Магдалина, М., *Разговори са децом*, 212.

Речитост самог догађаја обраћа се непосредно опажању детета. Постоје многе верзије Житија светих, од којих су неке прилагођене децјем узрасту. При сваком препричавању потребне су адаптације, изостављања, додатни коментари, подешавања садржаја и стила. Постоје натприродни, есхатолошки детаљи свештене историје спасења, у чију историјску стварност деца исказују сумњу. На верској настави треба подвући аутентичност приче и нагласити суштину светости. Актери прича су личности испуњене Светим Духом, које су осећале Бога више него било шта друго. Потребна је пажња у случајевима када се исправља нечија лаковерност, како не би дошло до губљења ауторитета извора и поруке. У наше време есхатолошка димензија Житија светих и уопште хришћанске проповеди изложена је претераној критичи, па и неправедним осудама по укусу епохе. Верска настава је место где треба показати младим људима како да буду и остану *унушра*.¹⁸ Рационална објашњења, па чак ни теолошка знања, не играју пресудну улогу. Треба наглашавати да је Божји промисао чињеница. Важно је да онај ко пита разуме да су духовни проблеми тајанствени и сложени, да постоје ствари које једноставно превазилазе капацитете људског ума. Ово никако не значи капитулацију пред научном сликом света коју деца упознају на часовима других школских предмета.

Обављање катихетске дужности у наше време налаже једну меру поштења каква није уобичајена у нашем друштву, нарочито у просвети. У томе је и посебан значај верске наставе као посланства Цркве у савременим школама. Професор Радован Биговић писао је још пре увођења верске наставе у школе о нарочитом сензибилитету и захтевима које треба испунити да би се изашло у сусрет разумевању младих људи.

„Млади не прихватају религију због традиције, већ само ако она може да решава егзистенцијалне проблеме и потребе, ако у њој нађу смисао сопственог живота. Друго, млади не прихватају ничији монопол над Истином. Панично негирање неких општих цивилизацијских трендова које млади прихватају не значи ништа. Зато је неопходно откривати им вечну и божанску Истину у категоријама њиховог начина мишљења, у оном руху које они облаче. Треба такође знати да се њихов живот развија и обликује под утицајем разних

¹⁸ Исто, 192.

религија, идеологија, философија. А то опет значи да им треба откривати једностраности, опасности, полуистине и привидне истине које они у себи носе.¹⁹

Савремене кампање за људска права указују на недостатак моћи и ауторитета детета у друштву и залажу се да се деци прибави партиципативна улога. „Дати глас деци“ значи бити спреман на изазов и суочење са тиме како се гледа на децу и колико је прихваћени друштвени стандард опхођења према деци задовољавајући за све. Већ само присуство деце представља питање постављено свету одраслих. Деца питају на свој начин. Одрасли не желе увек да деца питају и резонују. То их приморава да претискују и мењају неке своје погледе, идеје и мишљења. Западна цивилизација вековима је била затворени свет одраслих, у којем се детињство посматрало једино као доба одрастања и припреме за живот, не као доба у којем се стварно живи. У новије време потрага за партиципативнијим моделом друштва почиње тако што се признаје вредност деце резонувања. Детињство више није синоним за одсуство квалитета одрасле особе. Деца нису недовршени одрасли, људска бића без одређених квалитета или атрибута. Одрастао је дете плус квалитети и атрибути који се приписују одраслима: концептуални репертоар, карактер, сет меморија, сила о себи, развијена емоционалност, аспирације, могућности и својеврсности.²⁰ Није дете то коме недостају ова искуства. То су својства која појединци потребују како се више укључују у свет јавних послова друштва. Дете није суштински другачије од одраслог човека.

Постоје и хришћанске теорије према којима је дете неразумно биће. Међутим, према православном богословском виђењу, дете је од рођења разумно биће, с тим што се његово резонување у почетку манифестује на специфичне начине одговарајуће узрасту. Разумност је одлика личности, а дете је личност од тренутка зачећа. Људска природа детета и човека не може да постоји мимо личности. Личности новорођене деце која се у Православној Цркви припуштају Светој тајни крштења одликују се разумношћу, али се њихов идентитет не утврђује тим својством. Афирмација личности постиже се успостављањем односа љубави, за

¹⁹ Биговић, Р. (2000), *Црква и друштво*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 75.

²⁰ Cassidy, C. (2007), 174.

шта је дете „компетентно“ од првих тренутака свог постојања. Међутим, у цивилизацији као свету одраслих односи између одраслих и деце нису регулисани философски већ на основу моћи и интереса. Деца се другачије вреднују не зато што су неактивна већ зато што су активна на другачији начин. То значи да свет одраслих не уважава праксу деце, „не прима децу“, јер се компетенција мери према пракси одраслих. Одрасли су у позицији да дефинишу компетенцију. Деци се даје глас само у домену који прописују одрасли. Улога детета је приписана (дата) и уз њу иде очекивано понашање и вредности. Очекивана улога детета јесте да буде невино и рецептивно, да би се обучавало у прихватљиву улогу одрасле особе. Иронично је то што самосталност деци дају одрасли. Одрасли чак тумаче оно шта деца говоре и тумаче. Међутим, одрасли не поседују Богом благословену самобитност вере. Овај цивилизујући инжењеринг личности не може наћи своје легитимно место у православној верској настави. Све је мање то могуће и у просвети и школству савременог друштва. Покрет за права детета установио је да гласови деце и одраслих у модерном свету не треба да стоје изоловано. Важно је створити осећај заједнице људског рода. Ова заједница у богослужбеном животу Цркве већ постоји. Нема издвојених литургијских служби где би деца приносила хвалу Богу. Дечје *амин* једнако је вредно и равноправно аминовању одраслих верних.

До значајног освешћења вере одраслих долази путем одјека њихових вредности и поука у исказима деце. Ученици су извор неизмерно вредне самоспознаје за вероучитеља. Сложене истине вере, чиста хришћанска слика света преломљена кроз дечју свест и језик, задобија ближи и разумљивији људски смисао. Христове речи позивају његове одрасле ученике да се уздигну, не да се спусте, до нивоа детета. Верска настава Православне Цркве може да отвори најшири простор могућности учења од ученика, и то не о било чему већ о суштинским питањима живота. То је и искуство које нас правим путем води до задовољавајућих метода поучавања деце. О потреби пажљивог посматрања и слушања детета пише монахиња Магдалина. То је за њу један од начина отварања себе за надахнуће од Бога. Поверење детета настаје из осећаја стварне заинтересованости одраслог за оно што дете жели да изрази, што мисли или осећа. До супротног ефекта доводи преурањено одбијање или реакција на дететов одређени поступак. Потребно је да катихете реагују са стрпљивом љубављу, чак и на хировите изливе и на окрета-

ње леђа. Сестра Магдалина пише о важности гестова, осећања и понашања приликом реакције.

„То је добро. Нисам се тога сетила.“

„Стварно? Реци ми када будеш то осећао.“

„Мораћу то мало да преформулишем.“

„Хоћеш да ја то објасним?“

„Жао ми је. Погрешно сам разумела.“

„Па ти то знаш боље од мене.“

„Извини, нисам то приметила. Сада те пажљиво слушах.“²¹

Ови и други примери обраћања деци које она наводи, упућују на значај и делотворност мирног разговора, саосећајног слушања, отворености и прихватања заједничких ставова. Да би то обраћање било аутентично, иза њега мора да постоји однос стварног уважавања, или библијским језиком „примања“ детета.

Циљеви и средства у верској настави

Последњих деценија у хришћанском свету догађа се једна епохална промена – прелаз од претежно моралистичког ка претежно еклисиолошком начину размишљања. Прво обележје ове нове перспективе тиче се еклисиолошког преиспитивања постојећих односа у хришћанству. Вредности и постигнућа у животу хришћана све више се тумаче са аспекта квалитета и аутентичности хришћанских односа а све мање са гледишта ефикасности и оправданости. Доба технолошке рационалности учинило је проблематичним сваки говор о циљевима. Постало је сумњиво свако људско делање које се предузима с обзиром на зацртане планове. Шта могу бити циљеви хришћанског васпитања, односно верске наставе? Сваки одговор на ово питање у наше доба звучи наивно, све док не дођемо до решења да су хришћански односи сами по себи циљ. У савременим програмима православне верске наставе често се као циљ наводи остварење личности ученика у литургијским односима Цркве. Оваква формулација за западни хуманистички слух може да звучи необично, скоро увредљиво, као деградација личне слободе. Међутим, битна претпоставка овог приступа је међусобна афирмација личности и заједнице, утемељена на догми о једносуштности и

²¹ Магдалина, М., *Разговори са децом*, 63.

нераздељивости личности Свете Тројице и њеној пројави у животу Цркве. Интегрисање у заједницу тела Христовог исто је што и остварење личности појединца. Али оно се не постиже ограниченим људским снагама.

Циљеви православне верске наставе не остварују се неком довољно ефикасном применом метода. Односи у верској настави важнији су од метода. Случајеви неприхватања Исусове проповеди показују да ни савршени метод није увек и обавезно делотворан. Употреба метода у проповеди и верској настави Цркве нема магијски утицај који би деловао независно од постојећих односа. Господ Исус Христос је учио људе истовремено се молећи Оцу небеском за њихово спасење. Начин његовог обраћања ученицима сведочи о важности слободно и одговорно успостављених односа који би их мотивисали на вршење Божје воље. Појам „православна верска настава“, као и „православно поучавање“ уопште, може се користити само условно, у зависности од тога чему придајемо атрибут *православно*. Хришћански и православни у настави могу бити односи у њој, не и методе које се примењују. Са аспекта примене метода настава је само технологија утицаја на људе. Не могу се методи примењивати на хришћански начин. Уколико се они користе тамо где су успостављени аутентични хришћански односи, онда се може говорити о православној верској настави – опет не мислећи на употребу метода већ на начин општења у њој.

Поменути преокрет у хришћанском резонувању требало би да значи и постепену промену саморазумевања православне верске наставе. Од технологије васпитавања и подучавања хришћанским истинама већа пажња придаје се комуникацији или неговању односа љубави у Христу, односа који сами по себи имају педагошки учинак. На то указују размишљања неких савремених теоретичара православног хришћанског образовања. Једна од њих, Софија Колумзин, пише да је темељ хришћанског образовања у личним односима које деца успостављају у групи за верску наставу као хришћанској заједници. Наставни програми не могу заменити лични утицај вероучитеља. Какве год методе користио, он ће неизоставно ставити лични печат на садржаје које преноси. Шта год ученици одговарали, то ће опет бити лично. Веродостојан, искрен и спонтан однос не може се испланирати. Уместо тога треба гајити отвореност ка новим тајнама у општењу са децом. Колумзина изводи смео закључак:

„Вероучитељ не треба да плански и систематски утиче на децу. Он не треба да усмерава нити манипулише. Једно

кратко време он са њима живи и негује односе љубави. Циљ верске наставе је да се са децом постигне веродостојан хришћански однос.²²

У истом том смислу није циљ преносити, „предавати“ истине вере, већ подстицати веру, стварати услове за њено заживљавање. Ти услови остварују се у односима љубави са ученицима, никако независно од њих. Одрасли су у сваком случају, реалним односима које успостављају са децом, потенцијална препрека или подршка ка откривању и прихватању Христа. Најважније средство, метод и облик хришћанског образовања је квалитет односа (интеракције) између наставника и ученика, одраслих и деце. Поред личних сусрета и континуалног општења са децом, на располагању у верској настави стоје Божја реч, иконе, Литургија, храм, свете тајне – као медији за успостављање односа са Богом и поузданије оживљавање божанског узора код деце.

Општи захтев савремене нихилистичке и постмодерне ситуације деце, наставника и родитеља јесте предузимање чинова и мера без планске и сврсисходне делатности. Неформално учење као учење о самом себи на основу искуства из свакодневног живота за добија предност над формалним институционалним образовањем. Наша епоха упустила се у разобличавање скривених програма модерног друштва, за које се претпоставља да постоје и да су усмерени на поробљавање личности. Од демократског васпитања очекује се да обезбеди лек против фрустрације, обезличења и анонимности у савременом свету. Други мисле да такав лек може донети само хришћанско васпитање, односно верска настава. У оба случаја недвосмислено се захтевају нови, партнерски, равноправни односи, пријатељство са децом, двосмерна интеракција и нерепресивна комуникација. Не ради се само о допуштању и толеранцији веће слободе код деце, већ о новом квалитету у опхођењу са децом, који је садржински и психолошки другачији, јер подразумева другачијег одраслог и другачији концепт детета. Крајем XX века инсистира се на односима који су интензивни, лични, субјективни, односи човека према човеку, а не професионалног лица према пацијенту, странци, физичком лицу, ученику. Утврђено је да односи тек онда имају праву вредност, или развојно-васпитну улогу, ако их наставници прихватају без свести о њиховој сврси.²³

²² Колумзин, С., *Наша Црква и наша деца*, 118.

²³ Граорац, И., *Васпитање и комуникација*, 216.

Да ли су *партнерски односи* пожељни и у оквирима православне верске наставе? Имати партнерске односе значи бити са децом на истом задатку, имати заједнички циљ, допуњавање (уз свест о природно асиметричном односу одраслог и детета), аутентичност, узајамно поштовање, библијском речју *примање*. Похвале и покуде, оцене личности и њених дела, знаци су непримереног стила опхођења јер они обезличују процес наставе. Препоручује се охрабривање, начелно одобравање, подршка, подстицање, као знаци прихватања личности, позитивног вредновања њеног залагања и искуства. Јасан персоналистички концепт хришћанске теологије ставља личности ученика у опозицију према било којој врсти виших циљева у настави. Говори се о вишим циљевима против личности, о личностима против виших циљева, о вишим циљевима против личности других и другима насупрот вишим циљевима, као и о искушењима сопствених, често и несвесно зацртаних виших циљева. Хришћанство као виши циљеви или хришћанство као љубав – неминовна је дилема и опредељење сваког верника.

Партнерски односи афирмишу веру као заповест љубави, спречавајући њено идеологизовање и жртвовање личности у име једног „царства земаљског“ против других „царстава земаљских“. Они не могу бити успостављени уколико је верска настава посвећена вишим циљевима: имагинацијама, култовима, митовима о себи (својој нацији), законима крвне и родовске солидарности, племенском егоизму и национал-популизму, који су потенцијална алтернатива већ оправдано стигматизованој хуманистичкој традицији. Циљеви васпитања изведени из Светог Писма и црквеног предања толико су узвишени и најчешће се максимализују, да допуштају, могу бити оправдање и алиби за ма каква средства. Међутим, проблем у поимању личности и систему вредности читава се у питању: да ли све вредности могу бити и циљеви и средства, или постоје неке вредности које се никада не инструментализују, које се схватају само као циљеви, а никада као средство за циљеве изван њих самих. Ни хришћанска верска настава није имуна на основне замке у педагогији на које указује Исидор Граорац, наиме, на уверење да је могуће детињство третирати најпре као предмет обраде, да би дете касније, тек накнадно, постало аутономно биће, субјект који ће имати циљ у себи самом, бити способан за самоодређење.²⁴

Интернализовање односа моћи догађа се не само у страху од санкција, већ је неопходна и вера у његов легитимитет. Проблем

²⁴ Исто, 242.

моћи у XX веку постао је централни проблем друштвених наука, који се као такав рефлектује и у педагогији. Трансформација моћи у право врши се путем озакоњења норми и вредности специфичних за једну групу, на пример наставника, школских власти. На тај начин озакоњују се и односи владања између појединих група. У формално организованим институцијама као што је настава постоји очигледна друштвена моћ озакоњена у ауторитет. Ученици се понашају сагласно очекивањима која су стандардизована, нормирана и санкционисана. Школска власт добија службено право да примењује принуду. Моћ наставника симболизована је статутом и службеним прописима. Он располаже ауторитетом који је институционализована принуда, признање права на примену силе. Извори моћи су у знању и информисаности, могућности да се награђује и кажњава, у положају, харизми и сл. Међутим, услов партнерских (демократских) односа је свесно одрицање свих обележја моћи. Иста претпоставка важи и када је реч о хришћанским односима.

Легитимитет васпитања током XX века темељио се на неиспитаној поставци Ериха Фрома да је идентификација са рационалним ауторитетом нужна за развој личности. Деценијама се сматрало да су и спонтаност и плански утицај битне карактеристике успешне наставе. Тек однедавно схваћено је да се овде ради о противречности. Иста позиција уочљива је и у дефиницијама васпитања које су биле прихваћене у нашој средини. По речима Хуга Клајна (*Васпитање са људских медицинске и социјалне психологије*, Београд: Гецца Кон, 1939), „најраширеније је схватање да је васпитање намерно, мање-више планско утицање васпитача на још неразвијену, незрелу личност васпитаникову, утицање са одређеним циљем“. Још од самог заснивања хуманистичке педагогије као науке, васпитање се разумело као технолошки процес, као сврсисходна делатност у којој се примењују одређена средства како би се остварили жељени циљеви. Међутим, у положају човека и детета у XX веку догодило се нешто битно ново. Препозната је владавина технолошког рационализма, смрт Бога, крај хуманизма, отуђење човека. Ове околности више није могуће избећи. Оне нису последица нечије свесне одлуке, већ вековима зацртаног правца у којем се кретала хуманистичка цивилизација. Али свест о томе може ублажити манипулацију која се догађа између људи. Може се критички разобличавати прича о позитивним циљевима којом се надокнађује одсуство правог духовног, егзистенцијалног људског стремљења, кретања које за хришћанско виђење човека и детета – значи кретање ка Богу.

„Технолошки проблем“ критички је формулисан у друштвеним наукама, философији и теологији од средине XX века, међутим у хуманистичкој и хришћанској педагогији та критика није нашла одјека ни до данас. У питању је потреба да се објасни и разуме сврсисходно, инструментално делање и да се оно разликује од „комуникативног делања“ (израз Јиргена Хабермаса). У настави инструментално делање урађа тиме што деца постају предмет обраде уместо субјекти за које је учење смислено. Сведочење вере, мисија Цркве и верска настава данас треба да трагају за властитим могућностима изван инструменталне делатности. Ово је утолико теже што су ирационалностима сврсисходног делања, пре више деценија препознатог као „помрачени ум“ (израз Макса Хоркхајмера), подређени такоређи сви домени живљења и саобраћања са светом. Шанса се можда крије у томе да и православни хришћански свет, православна просвета у нашем поколењу, прихвати радикалније заступање слободе личности деце (и одраслих), потребу да се одлучније буде на страни деце, да се сведочи љубав као исходиште постојања уопште, у њеној не само етичкој већ и онтолошкој димензији.

Почетак оваквог оријентисања може бити методичко осмишљавање верске наставе не као планске, инструменталне, сврсисходне делатности, већ сходно комуникативном делању. За хришћанско образовање то значи поставити у средиште процеса људски сусрет, односе љубави у Христу. То је начин да се у општењу са децом пројави благодатна сила Светога Духа и преображавајуће дејство литургијског искуства, зацртано у циљевима верске наставе. Ако су, насупрот и упоредо са тиме, појаве инжењеринга људских личности и неизбежне, то није једини модус деловања и целокупан живот који се на настави догађа. Потребно је имати у виду укупни живот ученика, не само на настави већ и приватно (у породици) и јавно (у Цркви и друштву). Настава схваћена као интеракција, практиковање односа, нешто је сасвим друго од наставе која одговара горе наведеним дефиницијама педагошког утицаја. Успостављање аутентичног и смисленог општења суштински се разликује од затворене, вештачке наставне атмосфере, средине која оживотворава научна (богословска) знања и заблуде, педагошка начела и ставове, имплицитне животне философије и предрасуде. Дати предност личности и заједници на верској настави значи не подредити децу, њихов животни контекст и стварну проблематику неком замишљеном и потом етаблираном нацрту деловања и његовој унутрашњој логици.

Правци критичке теорије, нихилистичке и постмодерне мисли у XX веку поставили су проблем законитости педагошког утицаја. Данас је потребно образлагати, доказивати психолошке и моралне разлоге уплитања одраслих у развој деце, суочити се са озбиљним, нимало наивним аргументима против права и могућности одраслих да интервенишу у развоју деце.²⁵ Показано је да се суочавање деце са школским наставним садржајима у већини случајева спроводи не да би се деца опходила са њима самостално мислећи, већ из потребе да се продукују одговори које наставник жели да чује и у систему појмова које он сматра примереним а који не морају бити део дететовог искуства. Као одговор на то деца развијају ученичке стратегије, стичући диференциран увид у незваничну стварност наставе. Она практикују трикове и смицалице који ометају ток наставе, како би проширила своје могућности утицаја на наставни процес. Овде у први план долази питање: на који начин наставник и деца живе, а не о којим вредностима говоре и шта једни другима показују. Методика не може да превазиђе ову подвојеност и дволичност. Деца и млади осетљивији су од одраслих на такве морално-психолошке деформације. Стална опасност верске наставе је да применом методских умећа не долази до прикривања непостојања хришћанских сведочанстава, служења и љубави. Ово је несвестан процес, али он значи реално учење лицемерним односима, глумљењу осећања и вере, прихватању и одобравању таквих представа.

Вековима се у методици образовања полази од претпоставке да се настава одвија посредовањем знања, вредности, вештина, навика и сл. Сматра се да је пример, ауторитет наставника, његов начин понашања, најубедљивије средство утицаја на дете. Спорови постоје око тога какве особине он треба да има, како да се понаша и опходи са децом, какав систем вредности да усвоји и живи. Пример је у методици само друга реч за пожељну слику *наставничког ауторитета*, често митску слику, идеалну, непријатељску, нерелативну, недостижну како за оне који морају да јој се приклоне тако и за оне који ту улогу треба да предузму. Просветна мисао западног друштва тек се последњих деценија ухватила укошта са убеђењем да само они који „имају ауторитета“ могу бити пример за угледање. Откривено је да је људима тешко одупрети се искушењу намењивости свог погледа на свет, нарочито ако се налазе у положају *ex cathedra*. Ова претња још је озбиљнија када су људи убеђени да је

²⁵ Исто, 242.

њихов поглед на свет исправан, чак једино исправан – што је чест случај у реализовању конфесионалне верске наставе. Данашњи одрасли, генерације XX века, требало би да имају слуха за осетљивост деце и младих на притиске који потичу из колективистичких образаца. У таква компромитована понашања спадају и завођење реда, наметање воље и било која врста дисциплинских захтева у настави. Овакво опхођење тренутно решава постојећу напетост, можда постиже и краткорочне ефекте у постизању неких резултата, али затвара пут неговању односа у настави какви се у хуманистичкој и хришћанској етици сматрају примерним.

У православној верској настави данас треба истаћи важност људске самосвести и осећања. То подразумева преусмеравање пажње на унутрашњи план, да оно што је у настави имплицитно постане перспектива разрешавања важних дилема и антиномија. Уколико је верска настава сведочење вере, битно је да оно што би деца „требало да буду“ вероучитељи на неки начин „већ јесу“. Суштинско одвијање процеса у настави је скривено. Апостол Павле у 2 Кор. 4, 18 подстиче хришћане да превасходну пажњу придају „ономе што се не види“. Није могуће плански и организовано ширити деловање Светога Духа. С обзиром на то, кључни квалитет опхођења у верској настави је отвореност за тајну и чудо, остављање последње речи Небеском судији.²⁶ Недостатни су сви могући поуздани одговори, заокружене слике света, коначни описи појава и ствари, навика и образаца понашања. Изазов вере тиче се чињенице да за свиме овим постоји реална потреба, или привид потребе, нагон људског рационализовања којем не треба излазити у сусрет. Образовање мора да рачуна са непланираним чиниоцима који утичу на његове резултате. Дејства случаја или непланских, спонтаних утицаја показују да се важнији део збивања у настави одвија у домену тајне.

Савремена социолошка истраживања формалне димензије свакодневног живота обухватају систем предрационалних, преддискурзивних претпоставки, когнитивних и емотивних структура које се подразумевају без испитивања и онтолошки и аналитички претходе артикулисаним формама друштвеног живота. Данас је у теорији оно што се догађа при сусрету између људи подигнуто на највиши филозофски ниво. У анализи ове димензије свакодневног опхођења кључни су појмови практичне свести, практичног знања

²⁶ Граорац, И. (1997), „Прилог концепцији православног образовања“, *Свети Кнез Лазар: часопис Рашко-призренске епархије за духовни живот* 17, 112.

и сл. Настава је простор живота људи, старијих и млађих, без обзира на то какав тај живот јесте. Људи уче оно што живе, у односима какве су успоставили. На верској настави као и у свим другим приликама они граде слику о себи, другима, свету. Каква ће она бити зависи од тога какви се односи буду развили. Овде је реч о новоутврђеном методичком начелу *живошности*, које инсистира на томе да је настава место доживљавања стварног животног искуства. Наставник највише васпитава оним што јесте као личност и оним што уме да уради. Сходно томе, вероучитељ није пуки извршилац неког задатог наставног програма. Он је активнији или пасивнији учесник онога што се заиста дешава у настави, неко ко успоставља односе отворене ка другим односима са другим одраслима и окружењем у којем се настава одвија.

Да би вероучитељу пошло за руком да се адекватно постави у отвореном систему наставе, он мора помно да прати, посматра своје ученике, интересује се за њих не само у образовним него и у неформалним социјалним ситуацијама: за шта се занимају, шта су им проблеми, које су им потребе. То захтева ангажман и посвећеност више од спољашње предузимљивости и површне сентименталне побуђености. Служба вероучитеља укључује трагање за личним значењем, одговорима на питања и дилеме који се у односима са децом на настави и ван наставе постављају. Предмет интересовања вероучитеља треба да буде и однос какав су они успоставили према узорима који им се нуде за идентификацију. То значи да вероучитељ мора да делује, послушкује и сазнаје оно што је у домену тајне. Ради се о нарочитој врсти припремљености и стручне обучености, какве се не срећу у методикама других наставних предмета.

Очекивања од вероучитеља, њихово оспособљавање и избор зависе од мноштва нерасветљених, скривених, несвесних намера и поступака. Едукација кроз семинаре, актуелно и распрострањено искуство у припреми наставника, мало је за вероучитеље. Њима је потребна дужа и свестранија припрема, можда и очекивање да се код њих догоди преумљење, препород од сусрета са децом, склоност да и сами уче од деце. Имплицитна педагогија у православној верској настави треба да буде уважена и пре свега именована. Треба увидети могућност да оно што се сматрало ирационалним, несвесним, постане не претња или разлог за забринутост већ залог слободе и аутентичности – јер је традиционална сфера рационалности, поретка и контроле постала место поробљавања човека и укидања субјекта. Поред упутстава о ефикасном утицају на децу, добро је да православна педагогија нашег

времена укључи и сазнања о дејству имплицитних механизма, гестова и знакова, односно о искушењима њихове велике моћи која не сме бити злоупотребљена. Вероучитељ може бити субјект који садејствује у том деловању, али може бити и чинилац који не-свесно омета приступ божанске благодати.

„Скривени курикулум“ је откриће америчких истраживача наставе – да у настави поред официјелног школског програма увек дејствује и један скривени. Он обухвата она сазнања, искуства и начине које ученици стичу самим тим што похађају наставу и подређени су школским нормама и мерама. Истраживање дејства скривеног програма усмерено је не толико на личност колико на ситуациони и институционални контекст. Ту се открива „реални програм“, појам који користе савремени теоретичари наставе како би, поред званично прописаних, урачунали и имплицитне садржаје. Неписана правила понашања и имплицитни систем вредности имају већи утицај на резултате наставе од прописаног програма. Поред задатака, метода, средстава, циљева, садржаја традиционалног програма, данас се сматра нужним формулисати начине евалуације и самовредновања, колико год исход онога што производи реални програм био неухватљив или га је чак немогуће спознати.

Теолошки значај наглашавања имплицитног темељи се на православном хришћанском учењу о Божјем суду. Божји суд је вредновање све историје људског делања не само са оним што се десило на видљивом плану већ и са оним на невидљивом плану, па и са оним што се могло догодити или не догодити. То је суд усмерен на унутрашње стање човека. Он обухвата целокупан човеков удео у добру и злу, изложен божанској светлости – укључујући и све оно имплицитно што човек има у себи.²⁷ Стога се и поучна деловања у настави увек догађају на два упоредна плана: оном видљивом, који је подложен увиду и контроли наставника, и оном другом, којег сам наставник најчешће није ни свестан.

Након открића имплицитне педагогије било је важно предупредити испољавање непожељних дејстава скривеног програма у настави. Међутим, не могу се сви домени имплицитног сматрати штетним, непожељним. Ова област стоји у вези са спонтаношћу, креативношћу и слободом вероучитеља и ученика. Она је пут разумевања онога што се догађа у настави. Површно и једнозначно ви-

²⁷ Станилоје, Д. (1997), *Православна догматика III*, Београд: Епархија источноамеричка, Сремски Карловци: Епархија сремска, Патријаршијски двор, 229–230.

ђење процеса реализације програмских садржаја није проста грешка: оно говори о непотпуном и погрешном разумевању процеса наставе и образовања у целини. У подручју имплицитног даје се наговештај раскорака између онога што се говори и онога што се живи, чије је освешћивање животно значајно. Само у тој области могуће је да одрасли изађу на крај са самим са собом и противречностима самих односа у којима учествују. Препознавање, виђење и разумевање реалног програма пружа услове за анализу, уз помоћ ученика и других заинтересованих, шта је у њему добро, а шта је могуће поправљати и мењати. Овде није реч само о процесима учења, већ уопште о деловању, размишљању и међусобном доживљавању личности које се у процесу наставе сусрећу.

Димензије скривеног програма у верској настави су бројне. Ту спада и облик зграде и уређење учионица у парохијском дому или школи – у светлу очекивања како да се полазници понашају. Контрола простора је појам који тумачи шта сâм простор саопштава ученицима о њиховом положају на настави и очекивањима у вези са њиховим поступањем. Постоји и контрола сатнице: јесу ли временски периоди наставе одређени потребама ученика или су подређени једном чврстом претходно датом и контролисаном распореду часова, односно кругу богослужења. Прописи су обично унапред зацртани, али се вероучитељи на различите начине лично емоционално ангажују – на страни ученика у правцу прилагођавања правила, или на страни прописа којима ученици треба да се дисциплинују. Такође, скривени програм саопштава се и кроз односе између наставника и ученика унутар наставе. Ученици немају алтернативе за сегмент живота који проводе на настави. Морају да прихвате легитимност поретка моћи и да прихвате наставу као свој животни простор, да би избегли нерешиве проблеме у самоприхватању и идентификацији. Важно је коју поруку ученици добијају о адекватном суочавању с наставним садржајима. Коју поруку о пожељним формама опхођења са вероучитељем као експонентом Цркве? Наговештаји речима, варијације у току говора, мимика, покрети – све заједно чини једно море невербалне комуникације, у којем личности у развоју морају да идентификују реално важеће захтеве и да их сведу на заиста важне. Стога немерљива корист у верском образовању проистиче из духовне оспособљености катихета да размишљају о ненамерним дејствима својих поступака, речи и мисли.

Литература:

Амфилохије, Митрополит (1993), *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања: Братство „Св. Симеон Мироточиви“.

Биговић, Р. (2000), *Црква и друштво*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.

Brecinka, V. (1984), „Uvod u metodologiju pedagogije [drugi deo]“, *Pedagogija: časopis Saveza pedagoških društava Jugoslavije* 3/1984.

Graorac, I. (1983), „Metodološki problemi u savremenoj nemačkoj pedagogiji“, *Pedagogija: časopis Saveza pedagoških društava Jugoslavije* 4/1983.

Граорац, И. (1995), *Васпитање и комуникација*, Нови Сад: Матица српска.

Граорац, И. (1997), „Прилог концепцији православног образовања“, *Свети Кнез Лазар: часопис Рашко-призренске епархије за духовни прејорог* 17.

Живковић, И. (2013), „Верска настава Православне Цркве“, *Теолошки погледи* XLVI (3/2013), 1029–1058.

Клајн, Х. (1939), *Васпитање са погледом на медицинске и социјалне психологије*, Београд: Геца Кон.

Колумзин, С. (1996), *Наша Црква и наша деца*, Ваљево: Глас Цркве.

Магдалина, Монахиња (2010), *Разговори са децом*, Манастир Жича.

Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве (2007), превод Марија Обижајева и Владимир Куриљов, Нови Сад: Беседа.

Станилоје, Д. (1997), *Православна домаћика III*, Београд: Епархија источноамеричка, Сремски Карловци: Епархија сремска, Патријаршијски двор.

Cassidy, C. (2007), *Thinking Children*, London, New York: Continuum International Publishing Group.

Шмеман, А. (1992), *Литургија и живош*, Цетиње: Митрополија црногорско-приморска.

Примљено: 8. 2. 2014.

Одобрено: 21. 3. 2014.

INSTRUCTIONAL METHODOLOGY OF THE ORTHODOX RELIGIOUS EDUCATION

Ivica Živković

Orthodox Seminary School of St. Cyril and Method, Niš

Summary: There is something specific in the Orthodox methodology of education which points to the link between communication and methods. Only the revelation of the love of Christ can achieve communication in Christian teaching and therefore fulfill the goal of Christian spiritual guidance. The comprehensive concept of religious education and spiritual teaching should be based upon an integral idea of education and teaching, as much as the development and growth of children. Next, what must be defined is where spirituality and faith really can be found and who their genuine bearers and witnesses are. What is it that catechists can achieve at schools indeed? If there is no room for their authentic expression and spiritual affirmation, teaching itself becomes another source of hypocrisy. Being a catechist nowadays requires a certain honesty that is not common in our society, especially not in schools. The new paradigm in Christian thinking should mean a gradual change of the way we understand the Orthodox religious education. The focus is now being shifted from the technology of education and teaching the Christian doctrine toward communication and nurturing the relation of love in Christ, which itself is educational. Thus, we can justly claim that what is truly and immensely beneficial in religious education is the catechists' spiritual capacity to think about the non-intentional effects of their acts, words and thoughts.

Key words: teaching, methods, concepts, integrity, environment, authenticity, goals, intentions, relationships.

REVIEW OF DAVID BRAKKE'S *THE GNOSTICS*

The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity.

By David Brakke. Cambridge & London: Harvard University Press, 2012. xii + 164 pages

Vasilije Vranić

St. Sava School of Theology,
Libertyville, USA
(vasilije.vranic@cantab.net)

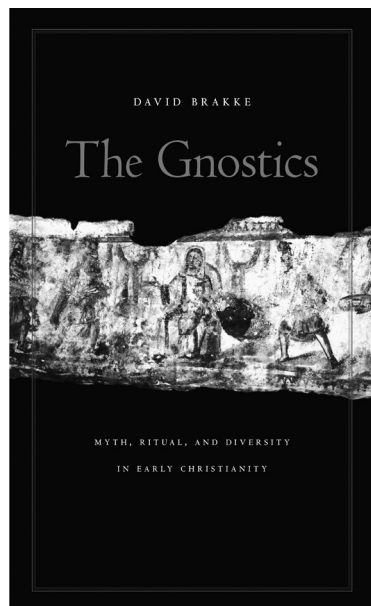
David Brakke's book on the Gnostics is an indispensable contribution to the study of early Christianity and the debate about the nature and identity of Gnosticism. The skeptic reader ought not be put off by the size of the book, since Brakke managed to brilliantly pack an impressive amount of sound scholarship in five short chapters (which amount to less than 150 pages). Rather, the size of the book makes it more inviting to the beginners and advanced students of the period in question, and both freshmen and experts will find it unavoidable in the future study of Gnosticism.

Brakke's view of the Gnostics and their origins challenges the established, conventional scholarship in many ways. He sees

Gnosticism as a diverse movement that coexisted with a variety of schools of thought of early Christianity. Early Christianity in the second-century Rome is presented as a confederation of house-churches. This variety

of churches brought about diversity in the interpretation of Jesus' teachings. Thus, the Gnostic movement cannot be conceived as a sect that competed with a „mainstream Christianity“ or „proto-orthodoxy“ for authority; rather, Gnosticism was one among a variety of Christian schools of thought in Rome (p. 90–1).

Brakke defines the boundaries of Gnosticism, rather narrowly, as a religious community that built its religious beliefs around a common myth. He frequently claims that the conventional lumping of various religious movements into one category of Gnosticism is not viable, since a lack of continuity in „mythology, ritual, or social institutions“ is evident and prevents the notion



of an organized religion. Based on the study of Irenaeus (AH 1.29 and 1.31.1), Brakke identifies the Gnostic myth with the teachings of the Sethian Gnostics, while other groups traditionally placed into this category (e. g., Marcionites, Valentinians, etc.) are excluded (p. 31). Brakke's main sources for the study of Gnosticism can be divided into two groups (pp. 50–1):

1. Primary sources: *The Secret Book According to John*, *Zostrianos*, *The Foreigner*, *Book of Zoroaster*, *Gospel of Judas*, *The Revelation of Adam*, *The Reality of Rulers*, *First Thought in Three Forms*, *The Holy Book of the Great Invisible Spirit* or *The Egyptian Gospel*, *The Three Tablets of Seth*, *Marsanes*, *Melchizedek*, *The Thought of Norea*.

2. Secondary sources: Irenaeus of Lyons (*Against the Heresies*, Book 1), Porphyry's *Life of Plotinus* (Chapter 16), and Epiphanius' *Against Heresies* (chapters 25–6).

Gnosticism is presented as a relatively small religious movement in second-century Rome. Nonetheless, it was fully formed, with its own rituals (Baptism – instituted by Jesus, involved water and promised eternal life, but was not in the name of Jesus Christ) and doctrinal system (p. 85).

One particularly valuable feature of the book is Brakke's masterly summary of the Gnostic system. Its extraction from a plethora of sources required a great amount of skill. The Gnostic myth is here presented as a combination of Jewish scriptures, Platonic mythological speculations, and revelatory meditations on the structure of the human mind. Its purpose was to utilize the human intellect, which has capacity for establishing a connection with the divine, in providing a map of the divine intellect (p. 52). The conventional picture of Gnosticism as a movement marked by dualism, alienation, esotericism, etc., is rejected as secondary to the notion that „God had acted to save people from machinations of evil forces that surround them“ (p. 53).

The Gnostic God is presented as an utterly transcendent and unknowable intellect or *Invisible Spirit* whose main activity of „thinking“ results in the creation of *aeons*. The *aeons* can simultaneously be actors, places, extents of time, and modes of thought (p. 54). They usually have names of ideal qualities: *Intelligence*, *Truth*, *Form*, *Afterthought*, *Wisdom*, etc. The *aeons* make up the *Entirety* or *Pleroma*. The immediate emanation of God is the *Second Principle* or *Barbelo* or *Forethought* who has a capacity to reveal God

to humans (pp. 53–4). *Aeons* can further devolve into emanations/*aeons*. Barbelo, for instance, has three emanations: *Concealed*, *First-Manifest*, and *Self-Originate*. In several versions of the myth, *Self-Originate* is identified with Christ and is attended by four *aeons*, while he is praised by the remaining *aeons* (p. 56). According to the myth, *Barbelo* conceives Christ by gazing unto the *First Principle*, i. e., God (Ap. John II 6:10–18) (p. 55).

The creation of the material world is not an act of an evil deity, but is the result of a mistake. All *aeons* have a gender and are paired to create balance between femininity and masculinity. The *aeon* Wisdom, the last (24th) *aeon* and the farthest emanation from God, imprudently decided to engender a thought without the consent of her male counterpart. This resulted in the creation of a malformed thought – *Ialdabaoth*, who is shunned and cast out from the *Entirety*. *Ialdabaoth* creates the material world (p. 58). Thus, Brakke concludes, the Gnostics were not dualists in the strict sense of the word (p. 62), since they do not posit an evil deity equal to God, but for them everything comes from God through a series of emanations, while the material world is an infelicitous act of a fallacious emanation.

Equally, elucidating is Brakke's explanation of the role of

gnosis. In the material world, which for Gnostics is „corporeal darkness, animate chaos, and desirous femininity“ (Zos. 1: 11–13), an enlightened person could still experience God through mystical contemplation. This experience is known as *gnosis*; it is rare, it comes suddenly, and is short in duration (p. 63).

Brakke also dedicated a section on the study of three early Christian theologians: Marcion, Valentinus, and Justin as a proof of diversity in early Christianity. All three are characterized as Christians whose schools competed for authority in second-century Rome (p. 110–1). Contrary to traditional scholarship, neither Marcion nor Valentinus could be counted as Gnostics, since Marcion rejected the Old Testament altogether and considered the material world to be a creation of an evil god. The Gnosticism, on the other hand, did not reject the Christian Scriptures (i. e., the Old Testament) and did not postulate existence of an evil god. Valentinus is presented as a Christian teacher who merely adopted and included Gnostic teachings rather than rejecting them, creating a religious movement based on personal authority and visionary insight (p. 99–101 and 104).

Finally, Brakke discusses strategies of self-differentiation used by various groups of early Christi-

ans, e. g., Montanists, Valentini-ans, and Irenaeus of Lyons. The system of Irenaeus, which portrayed bishops and presbyters as authoritative guardians of genuine Christianity, dominated the second and third century Christianity. By that time, the practice of a single bishop in a city was adopted in order to ensure unity between Christian communities (p. 134). Later Christian authoritative teachers, e. g., Clement of Alexandria (p. 126) and Origen (p. 132), enjoyed certain autonomy with regard to their teaching, but still aligned themselves with the growing authority of their bishops and wider ecclesial communities (pp. 125–32). Brakke concludes that the role of bishops as authoritative guardians of true Apostolic Christianity came to play the decisive role in the self-differentiation process of the early Christians.

Finally, Brakke concludes that the Gnostics have not disappeared from the stage of history as result of a lost theological battle to „proto-orthodoxy“ or the teachings of Justin or Irenaeus, since their teachings have not survived either. Moreover, Brakke argues that some traces of Gnostic thought continue to exist and have influenced Christian mysticism and the monastic movement. Therefore, the Gnostics were a small group, but they nonetheless played

an important role in the ongoing process in which Christians „continually reinvent themselves, their ideas, and their communities in light of their experience of Jesus Christ“ (p. 137).

Undoubtedly, Brakke's work on the Gnostics is as informative as it is entertaining due to author's sharp intellect and wit. The author easily navigates through the labyrinth of the Gnostic „pantheon“ and presents his findings in a manner that is simultaneously comprehensive to the expert and the occasional reader alike.

Brakke's argument is compelling and the scholarship is stellar. It would be difficult to claim, however, that he has pronounced the final verdict on the Gnostic movement. The claim that only the Sethian Gnostics properly bear that name is particularly unconvincing in this book. It remains unclear why would the Christian house churches in the second-century Rome be accepted as members of the same category of „Christianity“ despite their profound diversity (which Brakke argues for in chapter 4), while the groups with variations on the Gnostic myth, e. g., Marcionites and Valentini-ans, could not be accepted as variants of the Gnostic family. In other words, is Brakke painting a too clean and neat picture of Gnosticism? □

НОВОМУЧЕНИК АЛЕКСАНДАР ШМОРЕЛ (1917–1943)

– О изложби у Баварској државној библиотеци у Минхену и два новим књигама о новомученику Александру Шморелу –

Зоран Андрић
*Münchener
Rückversicherungs-Gesellschaft
(zandric@munichre.com)*

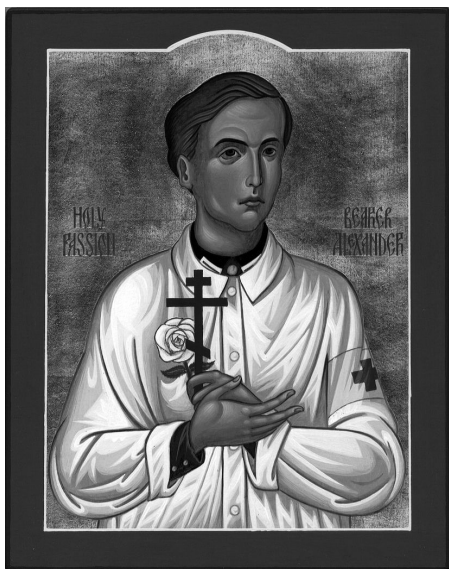
Новопросијавши новомученик Александар Шморел (1917–1943) је 2012. године причисљен лику локално поштованих светитеља у Берлинско-германској епархији Руске Заграничне Цркве. Новомученик Александар Шморел је једини мартир и светитељ немачко-руског порекла у 20. веку. Као Немац са очеве и Рус са мајчине стране био је подједнако социјализован у обе ма културама. Православна вероисповест његове мајке се сливала са правдољубивошћу оца немачког порекла. Његово одлучно одбијање инхумане и безбожничке идеологије националсоцијалиста, његова одважност и његова спремност

на жртву изничу из његове хришћанско-православне вере.



Александар Шморел
(фото: www.sobor.de)

Александар Шморел је први новомученик прослављен након васпостављеног канонског општења и јединства између Московске Патријаршије и Руске Заграничне Цркве. Новомученик Александар је рођен 16. септембра 1917. у Оренбургу, у Русији. Са породицом се 1921. нашао у Минхену, не прекидајући духовну спону са далеком отаџбином, укључивши се у ортопрактични живот руске парохије у дијаспори. Као студент Медицинског факултета Универзитета Лудвига Максимилијана у Минхену, Шморел је 1942. године са другом Хансом Шолом почео да пише и колпортира антифашистичке летке. Тако је основана завереничка група „Беларужа“, у коју су се укључили Шморелов гимназијски друг Кристоф Пробст, као и њихов заједнички пријатељ, студент Вили Граф и Хансова сестра, Софи Шол. Група је откривена у фебруару 1943. г., а њени чланови осуђени и погубљени одсецањем главе на гиљотини.



Новомученик Александар Шморел је канонизован 4–5. фебруара 2012. г. у минхенском Храму Новомученика и исповедника Руских. Свечаним сабрањима и богослужењима држаним овим поводом начествовао је Високопреосвећени Архиепископ Марко – на његову је иницијативу 2007. г. новомученик Александар Шморел причисљен лику локално поштованих светитеља у Берлинско-немачкој епархији Руске Заграничне Цркве. Прослава је отпочела у суботу 4. фебруара литијом од храма до гробља, где је на гробу Александра Шморела одслужен помен. Затим је на свеноћном бденију у храму свечано изнесена икона новомученика Александра и први пут одслужена служба новопрослављеном светитељу. Наредног дана, у не-

дељу 5. фебруара, одслужена је Божанствена Литургија. Тада је прочитана порука предстојатеља Руске Заграничне Цркве, Митрополита источноамеричког Илариона: „Својим саможртвеним животом, подвизима и мученичком кончином, Александар Шморел је посведочио своју љубав према Богу и Његовом лику који се одражава на нашим ближњим“. Новомученик Александар је могао да избегне казну и сачува свој живот, али је добровољно отишао на страдање, победивши сопствени егоизам који нас може „одвратити од љубави Божије“. Позвавши све да се боре против егоизма који има снагу да „подели човечанство, посеје злобу, мржњу, осуђивање“, Митрополит Иларион је указао на пример жртвене љубави новопрослављеног мученика Александра и изразио наду у његово посредништво за наше „исправљење, обнову живота и наших унутрашњих снага“.

О животу и делу новопрослављеног новомученика Александра недавно су објављене две публикације: Igor Chramow: *Die russische Seele der "Weißen Rose"*, Helios Verlag 2013, и Fernbach Gregor (Hg.): *"Vergesst Gott nicht!" – Leben und Werk des heiligen Alexander (Schmorell) von München*, Edition Hagia Sophia, 2013 (друго, допуњено издање).

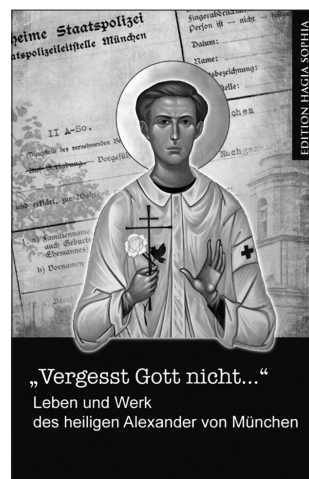
У оквиру свечаности 29. новембра 2013. г., у Баварској др-

жавној библиотеци (Bayerische Staatsbibliothek), при Збирци литературе Источне Европе (Osteuropasammlung), а поводом седамдесетогодишњице мученичке смрти Александра Шморела одржана је промоција биографије из пера оренбуршког аутора Игора Храмова (Igor Chramow) под насловом *Руска душа „Беле руже“* (*Die russische Seele der „Weißen Rose“*, Helios Verlag 2013). Ова књига обухвата документарни лук од живописа и мученичког страдања новопросијавшег Александра до чина канонизације у фебруару 2012. г. Акрибичан опис кратког живота и политичког ангажмана у виду пасивне резистенције са једне стране, као и детаљна реконструкција различитих етапа у процесу канонизације, са многобројним фотографијама и факсимилима докумената, летака „Беле руже“, као и протоколима ислеђивања, осуђе и погубљења новомученика Александра Шморела, чине ову књигу уверљивим аутентичним извором за изучавање живота и мученичке смрти новопросијавшег светитеља. Изложба фотографија, докумената и библиографије при Збирци литературе Источне Европе (Osteuropasammlung) Баварске државне библиотеке омогућује документарни увид у биографска факта и дух епохе у којој је новомученик Александар Шморел деловао.

Књига коју је припремио Грегор Фернбах (Gregor Fernbach) под насловом „Бога не заборавите“ – живот и дело Светог Александра (Шморела) (*„Vergesst Gott nicht!“ – Leben und Werk des heiligen Alexander (Schmorell) von München*, Edition Hagia Sophia 2013 (друго, допуњено издање)) такође је документарна реконструкција кратког живота новопросијавшег. Наслов књиге је цитат из опроштајног писма написаног неколико сати пред егзекуцију, чији фрагмент цитирамо:

„Кроз неколико часова ја ћу се наћи у бољем животу, у наручју моје мајке и нећу вас заборавити, већ ћу се Богу молити за вашу утеху и мир. И на вас ћу чекати. Највише вам једно к срцу налажем: Бога не заборавите“.

У овом избору текстова са предговором Преосвећеног Ар-



хиепископа берлинског и германског Марка, приређивач истиче, мимо документарне реконструкције живота светитеља, осветљење духовног и богословског значења мученичке смрти новопросијавшег Александра Шморела.

Обе књиге су са изванредном акрибијом припремљене, те су са правом осведочени извор за хагиографско изучавање светлог примера мученичког подвига новопрослављеног светитеља. Име „Бела ружа“ је по

сведочењу Ханса Шола изабрано произвољно, те је у историјској семантици само име покрета отпора. Има оних који сматрају да идејни нуклеус потиче из Б. Травеновог истоименог романа *Бела ружа*. Други пак виде у њему утицај Клеменс Брентанове романтичне песме „*Rosa Blanca*“, а трећи у мотиву васкрсења, описаном у роману Достојевског *Браћа Карамазови*, који нам се чини најприближнијом богословском метафором за наду у васкрсење и живот вечни. □

ЦАР АВГУСТ

– О великој изложби у Риму
(*Scuderie del Quirinale*,
18. 10. 2013 – 9. 2. 2014) –

Зоран Андрић
Münchener
Rückversicherungs-Gesellschaft
(*zandric@munichre.com*)

Ове, 2014. године, навршава се две хиљаде година од смрти римског цара Августа (*Gaius Julius Caesar Octavianus Augustus*). Угледна римска галерија *Scuderie del Quirinale* је тим поводом организовала велику репрезентативну изложбу о првом цезару Римске империје, чија је

четрдесетогодишња владавина, спојена са појмом *Pax Augusta* (августовски мир), била једна од најдужих у историји Рима.

Август је рођен у Риму 23. септембра 63. пре Христа, а умро у Ноли, 19. августа 14. после Христа. Он је оснивач Римског царства и први римски цар, који је владао од 27. године пре Христа до смрти, 14. године после Христа.

Чињеница да је успоставио мир унутар империје последица је тога што је готово непрекидно водио освајачке ратове, тако да је Римска империја под његовим жезлом и мачем доживела највећу територијалну распрострањеност. Изложба „*Augusto*“ осветљава импресивну личност Августа у његовом приватном и политичком развоју и приказу-

је његово регентство као почетак славне уметничке епохе којој је он утиснуо неизбрисиви печат. То се раздобље свеопштег процвата уметности обично назива *aurea aetas* или *aurea saecula* – „златним веком“, пре свега римске књижевности, у коме су стварали Вергилије, Хорације, Тибул, Проперције, Овидије и историчар Тит Ливије, као и архитектуре (позоришта, водоводи, терме, храмови... – велелепни храм свих богова – Пантеон – финансирао је Августов војсковођа Марко Випсаније Агрипа (Marcus Vipsanius Agrippa)).

На овој изложби су изложене мермерне статуе, односно портрети цара Августа, као и раскошни накит, драго камење, ковани новац и употребни предмети из Августовог наслеђа.

Август је рођен у старој, богатој породици Плебејаца из рода Октавија. Године 44. пре Христа постхумно га је усвојио ујак по мајци, Гај Јулије Цезар. Две хиљадугодишњи јубилеј поводом смрти цара Августа показује сву славу и величину овог императора у односу на слављенике других нација као што су Карл V, Наполеон, Бизмарк, краљица Викторија... Чак и Карло Велики делује бледо у поређењу са првим царем Рима.

Бимиленаријум његовог рођења 1937. г., пре 76 година, прослављен је под егидом мелодраматично-клоновског Дучеа који



је цара Августа прославио по мери свога укуса са предимензионираним статуама, поштанским маркама и плакатима.

Данас је церемонијална амбиција приређивача овог две хиљадугодишњег јубилеја била нешто скромнија: сви мермерни експонати працезара Августа који су могли бити транспортовани из музеја Европе и Америке нашли су се у римској галерији Scuderie del Quirinale. Тако један уз другог стоје луксузни и грандиозни експонати, као што су портрети из Нове глиптеке Карлсберга (Ny Carlsberg Glyptoteke) из Копенхагена, Метрополитан музеја (Metropolitan Museum) из Њујорка, Археоло-

шког музеја (Museo Archeologico) из Напуља, Британског музеја (British Museum) из Лондона или Лувра (Louvre) из Париза.

Но ову параду прати и опора страна Августове аутократске природе. У поворци песника које је Август меценатски подржавао (али и уништавао) налазе се Хорације, Вергилије и Овидије – који су га својим надвременим језиком химнично уздигли у сфере божанског. Ту вербалну апотеозу прати и хладно лице иконографске пропагандистичке перфекције. Једна статуа из Атине приказује га као кошчатог фанатичног ратника који је 31. пре Христа, у Акцијуму, у крвавој поморској бици окончао грађански рат. Потом је било потребно да се цезар Август, сматран штићеником бога Аполона, обрачуна са аутсајдерима крхке конституције, јачајући за више од четрдесет година суверене владавине унутрашњу кохезију империје и ширећи њене спољашње границе – бравуросно против Шпанаца и нешто мање славно против Германа. Временом ће уз ловорике бити додата и тога на глави, а све оштрије физиогноматске црте бити праћене и борама на лицу које одају интелигентни израз и децидирани поглед идеалног цара. У потоњим портретима то лице више неће старити.

У породици која је била склона интригама није тешко препознати и линије које се не покла-

пају са истином. Тако је на Ara Pacis Augustae (Олтар августовског мира) из 13. г. пре Христа, чију је израду римски сенат дао у налог у почаст Августу, његова супруга Livia, која са Августом није имала деце, била представљена као оличење оријенталне богиње плодности Ceres. Задивљујућа мермерна скулптура из Prima Porta са митолошким мотивима украшеним грудним штитом/панциром – изузетан примерак из Ватикана, у ствари је копија бронзане фигуре у маузолеју који је овај славни моћник сам замислио и који, обрастао у коров и трње, и данас поносно стоји у историјском центру Рима. Ипак се са правом може рећи да је августовска епоха (*Saeculum Augustum*), у којој се крвави генерал са Јанусовим лицем лукаво преобразио у императора, била витална „оснивачка револуција естетике Запада“, као што то вели Gilles Saugon, француски историчар уметности. Нису се случајно, вековима касније, Луј XIV или Наполеонов Empire-стил, руски цареви или пак луксузни апартамани викторијанских центлмена, оријентисали ка овој флоралној метафорици плодности, буколичким сценама са животињама или орнаменталним мотивима, као што их је Вергилије лирски испевао.

Снажан и идеализовани историзам карактерише умет-

ност Рима до тога доба. Дивље браде хеленистичких божанстава из Мале Азије, понека египатски делујућа Сфинга са једне стране, али и задивљујућа имитација једноставних античких хероја са друге, карактеришу еклектички канон нове уметничке империје. Каталог који је нажалост доступан само на италијанском језику – *AUGUSTO* (Progetto di Eugenio La Rocca a cura di Eugenio La Rocca, Claudio Parisi Presicce, Annalisa Lo Monaco, Cécile Giroire, Daniel Roger) – осветљава вишеструке аспекте иконографских варијација овог полубога, вазда повлачећи паралеле са бимиленијарном изложбом из 1937. године.

Ко је зацело био овај човек, који је 19. августа 14. г. после Христа у својој вили код Напуља, у дубокој старости испустио своју душу, након што је за јединицу кћер аранжирао брак, тешко ћемо икада сазнати испод његових хиљаду маски моћи. Но овај *pater patriae* остаје више *no-lens* него *volens* један од праотаца наше културе. Ко ме је моћнику у историји још пошло за руком да месецу своје смрти да своје лично име? Ова изложба је грандиозни прелудијум у серију јубиларних изложби и публикација нових биографија овог горостаса светске историје који је још за живота добио константни епитет *Divus Augustus*. □

ПРИКАЗИ

Звонко Петковић: Дворови : *шрај једној времена* забележен на највишем брежуљку на Дедињу

Графички атеље Богдановић, Београд 2013.

123 стр. ; илустр. ; 23 cm

ISBN: 978–86–85125–20–1

Аутор књиге *Дворови: шрај једној времена забележен на највишем брежуљку на Дедињу*, је архитекта Звонко Б. Петковић, ванредни професор Факултета примењених уметности Универзитета уметности у Београду. У радовима на реконструкцији двора, у периоду 1991–1993 испред Музеја примењених уметности нашао се на

месту вође пројекта. Будући да је због недостатка података наилазио на тешкоће, побуђен околношћу да о београдском дворском комплексу из XIX и XX века не постоји ниједна озбиљнија књига или монографија, своје радне студије прерадио је у књигу.

Лежерним, приповедачким стилем, уз обиље добрих фото-

графија, изнео је своје импресије стечене двогодишњим боравком на двору. Сам је у предговору навео да ова публикација нема претензије научно-историјског значаја, али да се њоме жели начинити први корак ка једној правој монографији, с обзиром и на то да је Влада Републике Србије 2010. године Дворски комплекс на Дедињу прогласила спомеником културе од изузетног значаја.

Историјат приче почиње од куће Стојана Симића коју је држава „купила“ да у њој обитава кнез Александар са својом породицом, године 1844. Нешто касније (1852. године) један путописац је забележио да то „није двор у европском смислу речи, већ више кућа... (конак) ... без дворског протокола“.

Унук првог власника, краљ Александар I Карађорђевић, 1924. године на Дедињу почиње да гради двор. На челу градитеља стајао је архитекта Живојин Николић, док је извођач радова био београдски архитекта Александар Ђорђевић. Градња је трајала од 1924 до 1929. године. Тада је настао Стари двор.

Зграда је споља рађена у српско-византијском стилу, док је и за декорацију ентеријера примењен преплетни рељеф тзв. „моравске пластике“. Са приземљем и два спрата овај објект има површину од 3.278 квадратних метара. За обликовање ентеријера ангажован је архитекта Виктор



Лукомски, емигрант из царске Русије – подсетимо се да је овај исти градитељ извео здање београдске Патријаршије (1934–1936). У изради сутеренског простора, у стилу руске декоративне уметности, суделовао је још један руски архитекта, Николај Краснов, који је радио на доста београдских зграда. Том приликом формиран је комплекс од више објеката, који су сви стилски ујединачени у правцу који диктира сам двор: зграда дворске страже, пријавна зграда поред дворске страже, економска (пословна) зграда, кухиња старог двора (као засебна грађевинска целина), отворени базен са павиљоном и перголом, концертна дворана са перголом, тераса око старог двора са зидовима, фонтанама малим и украсним базенима и перголама, као и капела посвећена породичном патрону (крсној слави) Карађорђевића, Светом Апостолу Андреју Првозваном.

Стари двор је у архитектонском и ентеријерском смислу објекат намењен пре свега за живот владарске породице. Објекат у свом концепцијском склопу нема предвиђених простора за пријеме, ни за административне послове. Ентеријер двора у уметничком и занатском смислу представља праву лепезу мајсторства – од самих архитектонских украса у мермеру, преко секо сликарства до дубореза и мобилијара. У намештају двора заступљени су елементи импортовани из иностранства (или у стилу маниризма изведени у домаћим радионицама) из времена ренесансе, француског барока, ампира, бидермајера, чипендејл стила. Дворској колекцији припада и богата збирка аксесоарских украса и предмета примењене уметности са својих 4000 примерака који су израђивани у познатим европским фирмама. Ту је и богата збирка тепиха (пиротски, кавкаски, персијски и централноазијски). Дворска библиотека опремљена је књигама домаће и стране продукције и у неколико целина броји више хиљада књига (најстарије су из XVI века).

Но највећа вредност лежи у уметничкој збирци која броји око 250 слика – са платнима попут Пусена, Бројгела, Веронезеа, Рембранта, као и преко више вајарских комада Росандића, Кршинића, Мештровића. На ства-



Таваница у трпезарији



Централни хол

рању ове уметничке збирке, као људи од афинитета, са свешћу о вишем циљу, учествовали су број-

ни чланови породице Карађорђевић. Лако се може уочити да кроз један општи тон скромности ништа није служило личном гламуру, већ тежњи да се створи нешто што ће бити вредно и за будућа поколења.

Комплекс који окружује парк Старог двора (који захвата 15 хектара) у потпуности је решен по узору на Версајски парк – терасасто решење, док је већи део решен у слободнијем „енглеском“ стилу, при чему је на адекватним местима додата и по која скулптура у слободном простору – дела ондашњих југословенских вајара, уз ово и неколико глазираних ваза и велики земљани питоси. Растине овог парка потиче из разних делова света. На парк се наставља дедињска шума, од које један део катастарски припада двору.

Историјске околности, међутим никако нису ишле на руку мирном развоју дворског живота у Србији... Након прве фазе грађења комплекса, 1934. године краљ Александар I Карађорђевић почиње у истом комплексу да зида своју резиденцијалну палату, познату као Бели двор. Сам краљ није дочекао завршетак радова 1937. године, јер је исте 1934. године 10. октобра на њега у Марсеју извршен атентат.

Рад на довршетку двора остао је као неки вид недовршеног тестаментa. Овај посао судбина је доделила принцу Павлу (по стру-

ци историчару уметности), који је уједно био и први његов станар (до 1941. г.), и који је овај дом у пуној мери обојио својим духом.

Бели двор је у архитектонском смислу конципиран у галеријском принципу, при чему централни простор представља галерија из које се на првом спрату простире пет апартмана. У његовом ентеријеру одступило се од „моравске пластике“, тако да површине делују смирености и сведеније. Бели двор је опремљен вредним намештајем, те збирком примењене уметности са кога дима израђеним у сребру, слоновачи, кристалу и порцелану. И овде је забележен већи број таперија и тепиха. Добро је позната вредност овдашње уметничке галерије слика и портрета, где се као аутори појављују домаћи и светски мајстори XV–XX века. Бели двор располаже библиотечким фондом од око 50 хиљада књига (од којих је добар део наслова нестао у вихору рата).

Аутор књиге је успео да одшкрине врата богате двовековне историје једне владарске породице. Кроз приказ њиховог дома дочарао нам је живот и стремљење српске династије која је најпре имала у виду добробит свога народа. Уз сву скромност и децентност, кроз оно што су за собом оставили показали су да уз сву љубав према отаџбини припадају породици европских династија.

Биљана Цинцар Косић

Martin Waltraff: *Kodex und Kanon : Das Buch im frühen Christentum*

Hans-Lietzmann-Vorlesungen (Vol. 12), Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2013.

xviii + 78 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-3-11-030712-2

ISSN: 1861-6011

Кодекс и канон – књига у раном хришћанству

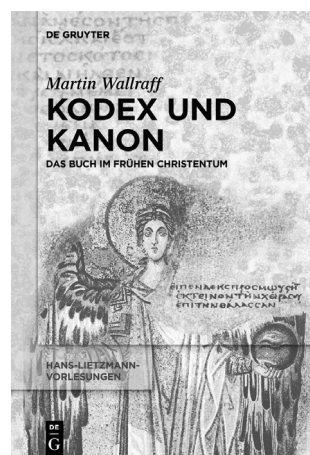
Мартин Валтраф је професор црквене историје на универзитету у Базелу у Швајцарској. Фокус његових истражива у оквиру пројекта „Јулије Африканац“ је положен на трећи век, односно пресек антике и хришћанства. Његово предавање у оквиру циклуса предавања насловљених „Ханс-Лицман-предавања“ о кодексу и канону и књизи у раном хришћанству је сада објављено као књига – Martin Waltraff, *Kodex und Kanon : Das Buch im frühen Christentum*, Hans-Lietzmann-Vorlesungen (Vol. 12), Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2013.

Ево *in brevi* основних теза овог фасцинирајућег предавања: нико неће порећи да хришћанство и књига представљају специјалан и интензиван однос. Хришћанство карактерише књига као основни медијум. Доцније ће хришћанство бити *tout court* редуковано на „религију књиге“, понегде и са деградирајућим призвуком као „библиолатрија“, као што то заједљиво вели Лесинг.

Културна историја књиге сеже из антике: у првим столећима хришћанског рачунања времена кодекс је потиснуо папирусов свитак, најстарији медијум писане комуникације.

Кодекс је налик савременој књизи, у којој је текст написан на странама које се могу листати, за разлику од свитака, које је потребно одмотавати и замотавати да би се пронашло одређено место у тексту. Прагма-

тична предност кодекса се састоји у могућности да се разни канонски списи увежу као целина, уместо да сваки од њих буде написан на засебном свитку. Са тим процесом тече паралелно и израстање хришћанства у доминантну религију у Римском царству. Унутар хришћанства тече истовремено и процес заснивања канона библиј-



ских књига као настанак хришћанске Библије. Та паралелност двају процеса имплицира и питање њиховог споја. Очито да то ни су два каузално спојена процеса, иако се ваља питати да ли је на делу игра случаја? Овај однос ваља диференцирано анализирати.

Први хришћани су били пионери у употреби кодекса. И док су нехришћански писци споро прихватили кодекс, велика већина хришћанских рукописа из другог и трећег века долази у облику кодекса. Свето Писмо Новог Завета је од почетка било ширено у тој форми. Да ли је медијум утицао на религију? То се свакако може рећи за „канон“ као круцијални појам позноантичког хришћанства. Овај појам означава не само групу ауторитативних списа, већ је његово буквално значење „табела“ којом је била организована и визуализована форма знања. Проминентан пример су такозване „канонске табеле“ Јевсевија Кесаријског са табеларним синопсисом Јеванђеља.

Графичка монотоност табела је разбијена прецизним украсима који су битно доприносили сакрализацији кодекса и канона. У јесен антике, хришћанска књига која у себи садржи знакове постаће и сама знак са енормном естетичком и религиозном енергијом.

Једна монографија о оцу црквене историје Јевсевију Кесаријском, насловљена синтагмом „Media Revolution“ – D. Mandels,

The Media Revolution of Early Christianity : An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History, Michigan 1999 – изражава у виду интегративне метафоре о чему је реч – о медијалној револуцији који је проузроковао кодекс.

Медијум кодекса чини текст текстом. Текст као такав је зацело ланац знакова, дакле један *filum*, још не *textus*, дакле једнодимензионална нит, још несложено ткање. Тек кроз однос између линија на једној страници, дакле тек листањем страница књиге, текст постаје ткање. Дидим Слепи, велики александријски теолог и филолог у четвртм столећу није могао сам читати, већ му је читано. То ментално „пролажење“ текстом Руфин назива *percurrere*, тј. пролажење уздуж једнодимензионалне нити (*filum*), што је пуки механички поступак читања; тек у духу Дидима Слепог *filum* постаје *textus*: односно како се каже „*memoria et animo retexebat*“, „тек га је кроз сећање и дух сплитао у пређу/ткање“.

Ово предавање је очаравајући пресек генетичких стадијума сакралног текста, писма, књиге као и њихове перформативне историјске динамике.

Ово очаравајуће предавање препоручујемо свима који се епохи дигиталне револуције (*Digital Turn*) и виртуелних универзума занимају за прапочетке овог фундаменталног медијума.

Зоран Андрић

Walther Sallaberger: *Das Gilgamesch-Epos : Mythos, Werk und Tradition*

C. H. Beck, München 2013.

128 стр. ; 18 cm

ISBN: 978–3406562433

Еп о Гилгамешу: мит, дело и предање

„Еп о Гилгамешу“ нема само посебно место међу делима древне оријенталне књижевности, већ и у целокупној светској књижевности. Валтер Залабергер, аутор компактне студије *Еп о Гилгамешу : мит, дело и предање* (*Das Gilgamesch-Epos : Mythos, Werk und Tradition*, C. H. Beck, München 2013), редовни професор асириологије на Универзитету Лудвига Максимилијана у Минхену, подухватио се задатка да на примеру Епа о Гилгамешу напише увод у књижевност и културу Месопотамије. При томе је аутору пре стало до описа основа и посебности древних оријенталних писама, но до текстуално иманентног тумачења епа о Гилгамешу или исцрпног дискутовања о њему.

Бављење овим епом отпочело је након тога што је енглески асириолог и археолог Џорџ Смит 1872. године у граду Ниниви пронашао у рушевинама 612. г. пре Христа разваљене палате асирског краља Асурбанипала (Aššur-bāni-apli, 668–627 пре Христа) једну глинену плочу са епом исписаним клинастим писмом на старовави-

лонско-акадском језику. Потом је пронађено још једанаест глиених плоча и других фрагмената на варијантама са хетитским и хуритским елементима. О чему је реч у Епу о Гилгамешу?

Спектар литерарних мотива у овом најстаријем сачуваном спису светске књижевности су власт и њена злоупотреба, пријатељство и потрага за вечним животом као и безуспешност људског стремљења пред неумитном фактичношћу смрти. Још прегнантније изражено – лајтмотив овога епа је тема смрти. Краљ Урука, Гилгамеш, једном трећином људске и двама трећинама божанске природе, изгубио је најбољег пријатеља, Енкидуа, који умире после силног заједничког војевања и легендарних победа. Гилгамеш је, пре но што је срео Енкидуа, био суров и омражен тиранин. Сви поданици су трпели његову дивљу самовољу и злостављање, нарочито жене којима се насилно наслађивао по неписаном *ius primae noctis*. Но хуманизација, односно преображај из архаичног варварства у цивилизовано опхођење оствариће

се кроз пријатељство. Гилгамеш ће се очовечити и уљудити. Потом ће Енкиду отићи у подземни свет. Тужан због губитка пријатеља и у стрепњи за сопствену будућност, Гилгамеш јури степама. На крају, кад љубав у њему надјача смрт, одлази код Утнапиштима, човека који је преживео потоп, и који живи на острву блажене вечности, односно бесмртности. Ту добије трав(к)у бесмртности, коју би човекољубиво желео да подели са остатком човечанства, јер Гилгамеш није више негдашњи окрутни деспот, него љубављу преображени сабрат свих људи, односно узорни филантроп.

Утнапиштим ставља Гилгамеша на испит: шест дана и седам ноћи овај не сме заспати. Но преморени Гилгамеш одмах заспи, показавши да није кадар ни да сан надјача а камо ли да победи смрт. Док се Гилгамеш купао, змија му украде трав(к)у бесмртности – на овом месту је паралела са змијом из Књиге Постања сасвим очигледна. Вративши се у свет људи, краљ Урука се не може смирити, већ хита у земљу мртвих да се сретне са Енкидуом. А кад се сретну, душа пријатељева му саопштава да, кад би Гилгамеш знао какви су закони на снази у свету сени, сео би и заплакао.

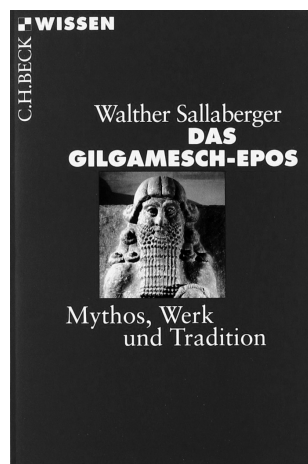
Чини се да су епови о историји пријатељства и љубави, величини и смрти били *loci communes* у културним језицима Оријента. Еп је најпре био негован и пре-

ношен у усменој традицији, те је, као и Хомерови епови, био део литерарног канона. Као што су и Хомерови епови почетак писане историје Грка, тако је и еп о Гилгамешу, великом краљу Урука, за Сумерце, Вавилонце и Асирце почетак њиховог литерарног предања и тиме уједно и вавилонски национални еп. Многи пак овај еп сматрају медитацијом о смрти у форми трагедије.

Има тумача који Еп о Гилгамешу виде као дериват мита о сунцу, у специјалној форми мита о диоскури-ма (сунцу и месецу). Веома је распрострањена теза о 12 таблица

као 12 кругова зодијака, односно 12 позиција сунца у току циклуса од 12 месеци у години. Тема о Гилгамешу је очито у многим древним културама присутна као астрално-митолошки мотив. Паралела са Хомером је исцрпно испитивана. Тако више тумача виде да су првих седам таблица „Епа о Гилгамешу“ структурално аналогни са „Илијадом“ и пет последњих таблица са „Одисејом“.

Залебергер у првом поглављу најпре сажето описује теме дванаест таблица у новом преводу који



је сачињен по узору на акрибично енглеско издање које је припремио Е. Р. Џорџ (Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic : Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* [2 vols. ; Oxford : Oxford University Press 2003] и које се, иако то није, незванично сматра за *editio princeps*. Изгледа да је богатство фрагмената и варијанти у том издању парадигматично за сва даља изучавања овог епа.

Друго поглавље је посвећено расветљавању основних појмова, као и аспектима културног контекста и религије. Појмови као што су „Месопотамија“, „клинасто писмо“, „сумерски“, „акадски“ детаљно су објашњени, а Гилгамешови назори и појединачне епизоде епа доведене у међусобни фабулативни однос. „Град“ као центар месопотамске културе и друштва биће сучељен са „степом“ која, иако место посебне чистоте, представља изазов и опреку цивилизованом животу, као и „брдовити предели“ који су због својих штедрих природних богатстава били циљ свих месопотамских владалаца. У овом поглављу су осветљени и поједини аспекти космологије епа. У одсеку „свет богова“ Залабергер описује најзначајнија божанства месопотамског пантеона, између осталих Ану, Енил, Еа или женско божанство које се појављује под различитим именима Беле-тил, Аруру, Мамитум, Иштар/Инана, Шмаш/Уту, Син/Нана.

У трећем поглављу краљ Гилгамеш је осветљен и као литерарна и као историјска фигура. „Еп не описује перфектног јунака, већ у оштрим контрастима човека са посебним способностима и великим манама, који побеђује али и пати.“ Етимолошка анализа имена показује да је у акадској форми име Gilgameš/s потиче из сумерског (Pa)bilgames што значи „предак по очевој линији и млади јунак“. Што се аутентичних историографских извора тиче, ту је аутор скептичан, те вели да се не може доказати да је Гилгамеш доиста био историјски краљ.

У четвртном поглављу аутор испитује дугу традицију сумерских и акадских приповедака о Гилгамешу које су се формирале у етапама. Прва етапа је била обједињење митског наратива, друга његово проширење и трећа преиначење смисла.

У петом поглављу Залабергер извештава о ауторима, распрострањеној школи копишта и преписивача у сумерској књижевности као и питањима њеног канона.

У шестом поглављу Залабергер нуди литерарну карактеризацију текста епа. Што се жанровске категоризације „еп“ тиче, ту је он принципијелно сагласан. У кратким одељцима ће бити речи и о односу приповедача и слушаоца, као и о сликовитости језика овога епа.

У седмом поглављу ће Залабергер ставити у фокус тему „Човек у епу о Гилгамешу“, полазећи од целокупног контекста месопотамске културе. Јунак Гилгамеш ће бити осветљен са једне стране у односу на своју мајку Нинсун, с друге у односу на свог пријатеља Енкидуа. Залабергер види у Гилгамешу прототип неочежаног младог човека, адолесцента у фази између детињства и оснивања сопствене породице. У овом поглављу ће бити речи и о пракси

сахрањивања и култу мртвих у месопотамској култури.

У последњем, осмом поглављу говори се о рецепцији епа у књижевности древног Оријента.

Свеукупно узевши, ова темељна студија не нуди само јасан увид у садржај и структуралне особености једног од најзначајнијих споменика светске књижевности, већ и сажет увод у најбитније аспекте књижевности и историје културе Месопотамије.

Зоран Андрић

Werner Dahlheim: *Die Welt zur Zeit Jesu*

С. Н. Beck Verlag, München 2013.

492 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-3-406-65177-9

Човечанство у Исусово доба

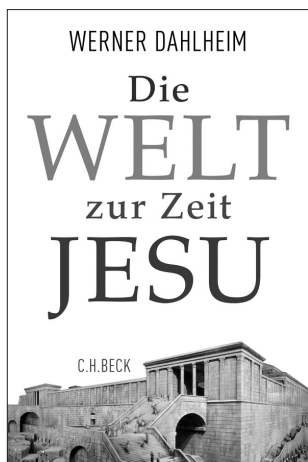
Мору без обала које чини биографско-монографска књижевност о животу Спаситеља тешко је додати ишта сувисло, те су подухвати такве врсте често налик „ношењу сова у Атину“. Но Вернер Далхајм, аутор ове књиге (*Die Welt zur Zeit Jesu*, С. Н. Beck Verlag, München 2013), почасни професор старе историје у Берлину који је у свом фаху стекао ловорике изучавањима античке историографије – његова књига о римском цару Августу је постала интернационално стандардно дело – подухватио се не само да пише о Спаситељу, већ и о њего-

вом историјском окружењу, епохи многоструких прелома и радикалних преображаја, не плашивши се оштрих хридина редувантности. Далхајм чита изворе критички, имајући вазда у виду и увек укључујући најновију литературу о питањима о којима расправља.

Јудејска секта ће постати државна религија

Вернер Далхајм у својој књизи *in brevi* паралелно приказује и историју Римског царства и развој хришћанства. Пред нама је значајно дело које је са напетост

шћу исприповедано и бриљантно написано. Аутор је изнедрио више но што је то наслов обећавао. Вернер Далхајм не описује само „човечанство у Исусово доба“, већ омогућује јасне и прегледне уви-



де у историју Римског царства од Исуса до позне антике. Тако је настала грандиозна панорама од обала Еуфрата до обала Атлантика, од пустиње у Северној Африци до масива Алпа. Црвена нит ове књиге је процес распрострањања хришћанства које је отпочело као јудејска секта у Палестини, три столећа тражило толерантност од Римског царства да би у четвртм столећу било проглашено државном религијом и своју догму о Тројичном Богу, како милом тако и силом, коначно утврдило.

Покрет и његове мене

Теме су код Далхајма широко постулиране, а синтеза истраживања фасцинантна. На једној страни је административна структура Римског царства и пракса владавине римских принципата, на другој свакодневна радост малог човека и естетско уживање учене

елите. Политика и друштво, војска и администрација, религија и филозофија, књижевност и уметност су се нашле удружене под заједничким историјским сводом. У тај универзум нас сигурном руком уводи Вернер Далхајм кроз „orbis terrarum“, који је још за Исусово време постао „orbis Romanus“. Римска власт се старала за већу стабилност која је поговарала расту и мисији хришћанства. Овај покрет, заснован на сведочанству о распетом Исусу из Назарета, у чије се васкрсење веровало и у коме су верници видели Бога, у Старом Завету обећаног „Месију“, односно „Помазаног“ (на грчком „Христос“), отпочео је у Јерусалиму, ширећи се најпре обалама Средоземља. Пророци „краја времена“ су у синагогама дијаспоре наишли на хеленизоване Јевреје.

Но успех нове вере, како то Далхајм уверљиво описује, отпочиње управо одвајањем од јеврејства. У Антиохији ће први пут незнабошцима бити проповедано Јеванђеље. За универзализацију „благевести“ ваља захвалити Апостолу Павлу, представнику фарисејских Јевреја из Тарса у Киликији, који је у Исусу препознао Месију и Божијег Сина. Апостол Павле је отпочео са мисионарењем преобраћајући и незнабошце вери. Он је иницирао процес који ће на крају довести до одвајања Цркве од синагоге.

Хришћанство је најпре имало присталице у градовима. Христијанизација у селима текла је лага-

но и постепено, и у неким деловима није била ни до позне антике окончана. Географски центри раног хришћанства налазили су се у источним провинцијама Римског царства. Потом су следили Северна Африка, Јужна Шпанија, долина Рајне, као и делови Италије и посебно Рима. Насупрот томе, у трећем/четвртог века је било области у којима није било мисионарства, као што су предели око Дунава, северне Галије, Германије, Британије.

Прогон и страдања хришћана су мање занимали Далхајма. Он радије описује многострукост хришћанских заједница, наставак хришћанске Библије, генезу и развој хришћанске теологије, организацију црквених заједница, обрачун са неверницима и инкултурацију грчко-римског предања. Овај историчар старе историје опширно описује текстове мисионара, посланице Апостола Павла, текстове Јеванђеља и почетке хришћанске историографије, али свет чуда и легенди које се могу сусрести у хришћанском роману нису његова тема.

Брза експанзија јудејске секте није почивала ни на каквој планираној стратегији, те се није могла ослањати ни на какву чврсту организацију. Фасцинантно је питање, вели Далхајм, како је вера у Распетог била тако успешна? Генерације научника су се тим питањем бавиле и одговори на њега чине легионе могућих варијанти. Дал-

хајм их све познаје. Али све које почивају на начелу провиденције су му стране. Деловање Светог Духа читалац ће у овој књизи узалуд тражити. Далхајм побројава значајне факторе – хришћанску етику, социјално-харитативни ангажман, узорност мученика, мартирологије... Он описује како је хришћанско верско предање фиксирано у писану форму и како је конституисано предање, као и сложени процес формирања канона и бескрајних интерних контроверзи око централних теолошких исказа, до коначних формулација догми и непоновљивог профила хришћанског исповедања вере.

Литерарно уживање

Аутор Вернер Далхајм је полихистор огромне ерудиције, који пише задивљујућим старомодним језиком Лутера и суверено влада материјом, тако да *a priori* није било ризика да ће његова књига бити сувопарно и досадно штиво. Аутор се држи савета енглеског историчара Едварда Гибона, сходно коме „читалац не очекује само поуку, већ и забављање“. Сваки читалац који се интересује за историјску панораму у времену од 1. до 4. века, или пак за развој хришћанства, са политичким, друштвеним, духовним и материјалним процесима који су омогућили његов успон, има рашта да се лати ове драгоцене књиге.

Зоран Андрић

Rudolf Schlögl: *Alter Glaube und moderne Welt : Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*

S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2013.

544 стр. ; 22 cm

ISBN: 978–3100735881

Стара вера у модерном свету: хришћанство у Европи на прелому 1750–1850

Нова књига Рудолфа Шлегла, реномираног професора историографије из Констанца – Rudolf Schlögl, *Alter Glaube und moderne Welt: Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850* (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2013) – описује фудаменталне преломе у хришћанству од 1750. до 1850. у Европи.

Шлеглова централна премиса гласи: „Религија је елементарни део друштва“. За Шлегла је религија „социјални феномен“ који се само у „контексту са друштвом као структуром може адекватно разумети“.

У временском оквиру од сто година могу се пратити многе промене у динамичној интеракцији религије и друштва. На примерима улоге мушкараца и жена, породице и заједнице, државе и индивидуе приказани су неки од видова тих маркантних преображаја. Овде је реч о амбицији аутора да представи „укупан преглед“ европског хришћанства. Индивидуална религиозност и институције црква подстичу

трансформације друштава у којима егзистирају. Аутор описује тај процес у четири поглавља.

У првом поглављу реч је о завршној фази *Ancien Régime*-а, о спајању цркава у монархији, са њиховим хијерархијама и самопродукцијом. Духовна и световна власт опстоје напоре до једна са другом, а цркве и

социјални систем су у складном односу. Регрутација кадра клира је текла углавном из редова елите и аристократије. Државне реформе су пак задирале дубоко у живот, структуре и веру цркве.

Деценије револуције Шлегл описује под категоријом „грађанско друштво“. Француска револуција и секуларизација која јој је следила обесправиле су владајућа права цркве и лишила цркве поседа. У новом грађан-



ском друштву конфесионални плуралитет постао је програм, а вероисповедање приватна ствар. „Религија је неутрализована као медијум социјалне инклузије“, односно религија се разводњава укључивањем у друштво. Црква постаје „удружење“, а држава преузима елементе хришћанских социјалних реформи да би нацији наметнула своје религиозне симболе и формирала политичку религију.

Те друштвене мене трансформисале су и унутрашњу форму хришћанства. Организација цркве је изискивала један нови вид чланства и припадања. Религија је прерасла у социјални покрет у дијапазону између кругова оријентисаних ка њеној унутрашњости и оних који су са мисионарским мотивима били окренути спољашности. Паралелно са овим процесом тече и формирање нових форми фамилијарне ритуализације и некаквог „феминизовања хришћанства“, које Шлегл показује на примеру све учесталијих оснивања „конгрегација жена“ и промењеном иконографијом (анђели су добијали женске атрибуте).

У последњем поглављу аутор описује семантику религије као културе на основу текстова који нуде различите интерпретације религије – од питања деизма, преко питања теодикеје, до питања „прарелигије“ из које проистичу различита исповедања вере.

Ауторови закључци су у духу „системтеорије“ Никласа Лумана, односно „посматрање посматрања“ (*Beobachtung von Beobachtung*) феномена секуларизације и формирања нових институционалних форми религије.

Шлегл пледира да се хришћанско исповедање вере не сагледава из перспективе само једне европске земље, већ да се то чини у упоредној, транснационалној перспективи. Посебно је аутору при таквом читању стало да изједначавања социјалне и индивидуалне равни. Фацит би могао гласити: друштво у 18. и 19. веку трансформише религију и верност народа, док индивидуе ревносно учествују у том процесу.

Ахилова пета ове занимљиве студије састоји се у неаргументованом селективном погледу на Европу. Шлегл разматра Енглеску, Шкотску, Француску, Шпанију, Италију, Немачку, као и лутеранско деловање у Северној Европи, док су Источна и Јужна Европа са својим православним предањем сасвим изостале из ауторовог видокруга и сваке упоредне и транснационалне анализе. Овакав редукционизам и апсолутно недозвољиво игнорисање Православне Цркве доводи у питање методолошку уверљивост и епистемолошки концепт овог пројекта. Не припада ли и православље историји хришћанства у Европи?

Зоран Андрић

Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier (Hrsg.): *Politik und Religion : Zur Diagnose der Gegenwart*

C. H. Beck (Edition der Carl Friedrich von Siemens Stiftung), München 2013.

324 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-3-406-65297-4

Политика и религија у савременом свету

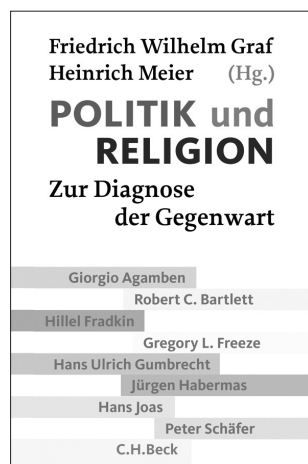
Напети однос политике и религије постао је централни предмет пажње у савременом друштву. Политичко-религиозна радикалност у савременом свету добила је разорну моћ засновану на потенцијалима које религија скрива у својим недрима. С друге стране, са религијом је сједињена нада да кроз њу јача друштвена кохезија. Динамика тог унакрсног прожимања и ризици који из њега настају, односно конструктивна спрезања ових феномена, осветљени су у овом зборнику чланака, тј. предавања.

Да религије могу постати опасне за друштво показало се на почетку новог миленијума у неевропским религијама. Чини се да је хришћанство своје најкрвавије етапе оставило иза себе, што не подразумева да унутар хришћанства влада потпуна безазленост. Ако је хришћанство добило своје форме у виду црква које су у хармоничном складу са демократским друштвима средње Европе, ипак у њима постоје потенцијали који

са демократском оријентацијом и правилима нису подударни.

Интернационално реномирани научници, чија предавања су сабрана у овој књизи, осветлили су различите аспекте тог односа: осцилацију између политике и религије у САД и Русији, дуго настојање на изградњи исламске државе, концепт теократије, као и димензије њиховог историјског развоја у луку од антике до савременог доба. Предавања обрађују процесе сакрализације и десакрализације и формулишу начелне позиције о односу политике и религије из перспективе теологије и философије.

Ова свеска садржи осам филозофских и теолошких чланака – деривата предавања из истоименог циклуса „Политика и религија“, које је Сименс фон-



дација (Carl Friedrich von Siemens Stiftung), са предговором проф. др Ф. В. Графа и поговором проф. др Х. Мајера, објавила код угледног минхенског издавача Бека – Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier (Hrsg.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München: C. H. Beck 2013 (Edition der Carl Friedrich von Siemens Stiftung). Аутори прилога су Ђорђо Агамбен, Роберт Бартлет, Хилел Фредкин, Џорџи Л. Фризи, Фридрих-Вилхелм Граф, Ханс Улрих Гумбрехт, Јирген Хабермас, Ханс Јоас, Хајнрих Мајер и Петер Шефер.

Фридрих-Вилхелм Граф, један од најзначајнијих савремених протестантских теолога у Немачкој и приређивач овог зборника чланака вели у уводу да је у време неопросветитељског духа савремене епохе феномен „маргиналности религије“ – сматран неповратним и коначним – замењен постулатом о „крају секуларизације“.

Посебно ваља истаћи анализе теолога Фридриха Вилхелма Графа и социолога Ханса Јоаса. Обојица налазе да су у хришћанству с једне стране на делу јаки морални пориви и склоност ка демократији, и с друге стране истовремена постојана опасност да се правила демократске процедуралности пренебрегну. Религиозни људи имају некакву „неконтролисану склоност ка фантастичном“, констатују ауто-

ри у духу једног познатог Хегеловог тврђења. Овим се зацело указује на то да се религиозно мишљење одвија у виду митова, прича и слика. Религија је увек „нешто друго“ но „рационално мишљење“. Она води свагда новим интерпретацијама. „Религиозни језик је нека врста менталног *software(a)*, који може добро и дивно, али исто тако и страшно, ужасно и зло да проузрокује“. Отуда се и при најбољој вољи не може тврдити да је хришћанска религија *per definitionem* ненасилна и демократска, већ су све опције отворене.

Како објаснити виталност религије? Ханс Јоас се позива на прворазредне мислиоце претпоследњег и последњег столећа – Виљема Џејмса и Џона Дјуија у Америци, социолога Емила Диркема у Француској, Георга Зимела, Макса Шлера, Ернст Трелча и Макса Вебера у Немачкој. Сви су они констатовали да човек има „типичну способност“ да „идеале представи и укључи их у стварност“. Језиком религије би се могло говорити о „самотрансценденцији“, о којој је недавно писао немачки филозоф Петер Слотердајк у књизи *Мораш свој животи да њромениш*. Једноставније речено: човеку је потребно нешто што је веће од њега, а што ће га подстакнути да усмери свој живот у одређеном правцу. Тај исти механизам важи и у друштву. За Ханса Јоаса религије у свом језгру носе

процесе формирања идеала. Оту- да су идеали кроз столећа подло- жни менама. Такво формирање идеала је ритуални а не интелек- туални процес.

У круговима европске и се- верноамеричке академске ин- телигенције дуго су се водиле дебате о феномену „трајне ви- талности религије и поврат- ку религиозних актера у сфе- ру јавности“. Тако Ханс Улрих Гумбрехт испитује историјски развој односа религије и поли- тике у САД. За разлику од Евро- пе, америчка религиозност је „у много незнатнијој мери оптере- ћена секуларизацијом“. Но ипак постоје и у Америци тенденци- је секуларизације и еродирања традиционалних етичких по- зиција (легализација прекида трудноће или склапање брако- ва хомосексуалних парова нису више искључени).

Хилел Фредкин испитује по- задину идеје „исламске државе“ у светлости „динамике између религије и политике у савреме- ном исламу“ и долази до закључ- ка да у њему нема диференцира- ња између ових двеју сфера.

Јирген Хабермас, великан социјалне философије, налази да „поларизација између вере и знања није нигде тако оштро из- ражена као у култури Запада“. Хабермас препоручује филосо- фији да „не прекине нити у дија- лошком односу према религији“.

Овај зборник чланака у ди- скусији о сложеном, али продук- тивном односу двају појмова, од- носно о дијагнози савремености, нуди супстанцијалне импулсе о којима би сваки савремени фи- лософ, политичар или теолог, без обзира на конфесионалну прове- нијенцију, ваљало да размишља.

Зоран Ангрић

Thomas Bremer, Maria Wernsmann (Hrsg.):
Ökumene – überdacht : Reflexionen und Realitäten
im Umbruch

Verlag Herder, 2014.

352 стр. ; 21 cm

ISBN: 978–3–451–02259–3

Икумена у прелому

Већ више деценија цркве воде многоструке икуменске дијалоге. Многи „икуменски

консенси“ и „конвергентне по- зиције“ настали из тих дијало- га немају никакве практичне

последнице у животима цркава. Ова књига би требало, истичу њени приређивачи, да подстакне на накнадна промишљања о икуменским процесима на равни метарефлексије. Потрага за новим приступима и анализом актуелних пројеката чини централну тематску линију ове књиге објављене у угледној серији „*Questionis disputatae*“, код издаваче куће теолошке литературе Хердер у Фрајбургу у Немачкој.

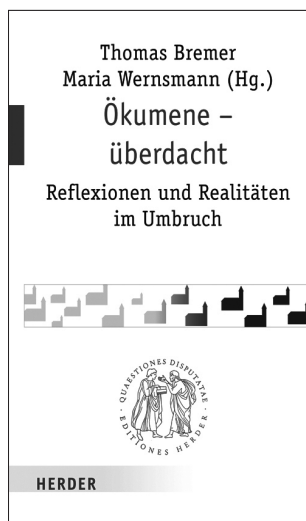
У седамнаест прилога захваћени су вишестрани аспекти икуменског богословља. Аутори прилога су Михаел Бил, Томас Бремер, Стефан Дитрих, Ханс-Петер Гросханс, Дагмар Халер, Јута Кословски, Манфред Марквард, Џон Дарси Меј, Бернхард Ниче, Берн Обердорфер, Јевгениј Пилипенко, Ристо Саринен, Доротеа Сатлер, Ханјц-Гинтер Штобе, Волфганг Тенисен, Хуб Фогелар и Марија Вернсман.

Многе су хипотезе и аспекти икуменске ерминевтике у игри, од психолошке теорије „колузије“ (подсвесне сагласности), преко централних питања појма „јединства“, односно његовог насилног ус-

постављања (*horror unitatis*), преко „κοινωνία-визије“ до сценарија „интер-религиозног дијалога“ и радикалних „измена парадигми“. Када је реч о православнима и њиховим критеријумима, приређивачи веле да је признање патристичког предања *conditio sine qua non* сваког дијалога. Но овај дијалог са православнима показује и постојане дисонанце. Најновији такав пример је „Равенски документ“ (из 2007. г.), односно неслагања настала око питања папског примата, иако у сфери етике, сексуалног морала и

слободе вероисповести влада висока мера консонантности са православнима, истичу приређивачи.

Марија Варнсман, научна сарадница Икуменског института Римокатоличког факултета у Минстеру, у чланку „Идентитет и моћ у икумени“, осветљујући римокатоличко-православне односе у системско-критичкој перспективи, вели да су све постигнуте сагласности део процеса без краја (*processus in infinitum*). Иако је покушај да се на основу „системске теорије“ (*Systemtheorie*)



немачког социолога Никласа Лумана објасни феномен икуменизма као „систем конфликата“ и „аутопоесиса“ (αὐτός и ποιεῖν) оригиналан, чини нам се да је он без дубљих теоријских продора и практичних консеквенци за наше поимање икуменизма, иако ауторка „налази“ и код кардинала Лемана (римокатолика) и Паненберга (протестанта) *in ovo* такве системтеоријске зачетке. Знатно интересантнијим нам се чини – православном богословљу инхерентни – прилог Јевгенија Пилипенка из Московске Патријаршије „Јединство као светотатјински догађај“, из перспективе православне теологије. У његовом

средишту је теза да је божанска светотројичност парадигма свег *κοινωνία/communio*. Наглашена аналогија између Свете Тројице и Цркве представља централни топос у схватању еклисиолошког *κοινωνία/communio/јединства* код православних, истиче аутор.

Као фацит би се након лектире ове збирке чланака могло рећи да о икуменској теологији на почетку 21. столећа ваља изнова темељно размишљати и поставити је на јасне и прегледне основе, чему овај зборник даје прве интерконфесионалне импулсе.

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. Пејровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1–2, 3, 4
1979	XII		1–3, 4
1980	XIII		1–2, 3, 4
1981	XIV		1–3, 4
1982	XIV	XV	1–2, 3–4
1983	XV	XVI	1–3, 4
1984	XVI	XVII	1–2, 3–4
1985	XVIII–XVII*	XVIII	1–3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3–4
1987	XIX	XX	1, 2, 3–4
1988	XX	XXI	1, 2, 3–4
1989	XXI	XXII	1–2, 3–4
1990	XXII	XXIII	1–3, 4
1991	XXIII	XXIV	1–4
1992	XXIV	XXV	1–4
1993	XXV	XXVI	1–4
1994	XXVI	XXVII	1–4
1995	XXVII	XXVIII	1–4
1996	XXVIII	XXIX	1–4
1997	XXIX	XXX	1–4
1998	XXX	XXXI	1–4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2–3
2009	39	XLII	1–3
2010	40	XLIII	1–3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		1, 2, 3
2013	XLVI		1, 2, 3
2014	XLVII		1

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

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

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. 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* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

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. За текст на јеврејском језику користити Wwhebb 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 см

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578