



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVII

Београд, 2014.

Број 3

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

Презвитер др 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 Цалто (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:****Еваџије Понџијски**

Писмо о вери – и оправдање Кесаријцима због одласка 503–526

Бобан ДимитријевићОднос православних
према питању папског примата после Великог раскола 527–544**Слободан Чавка**

Митраизам и хришћанство 545–562

Александар РаковићСкупштина о Богословском факултету
Српске Православне Цркве (1965–1968) 563–570**Петар Рајчевић**

Повратак веронауке у школе 2001. године 571–586

Vasilije VranićSacred Music as Education of Souls:
The Work of Stevan St. Mokranjac as Contextualized Theology 587–600**Ненад Д. Мијалковић**

Богословље Свете тајне покајања у Римокатоличкој Цркви 601–620

Олиџа Ђаковац

Однос психоанализе и религије према Бориславу Лоренцу 621–634

Љиљана Јовановић

Месијанска звања у Еноховим Параболама 635–660

Марина Стојановић

Употреба појма λόγος у Прологу Јовановог еванђеља 661–678

Предраг ДрагуљиновићЧитајући Павла са Агамбеном: теолошко читање
философског коментара Посланице Римљанима 679–700**Зоран Ђуровић**

'Ακρίβης из Мт. 3, 4: скакавци или биљке? 701–722

Чедомир Ребић

Богонадахнутост Давидових псалама у Доментијановој поезици ... 723–760

ПРИКАЗИ 761–783

Аутори чланака у Теолошким погледима за 2014. годину 784–793

Исправка година излажења ранијих бројева Теолошких погледа 794–795

Упутство ауторима 796

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

Издавање ове свеске помогла је УПРАВА ЗА САРАДЊУ С ЦРКВАМА
и ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА ВЛАДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Theological Views, Volume XLVII, Issue 3.
Belgrade, 2014.

Contents

<i>Εὐαγγρίου Ποντικοῦ</i> Τοις Καισαρεῦσιν ἀπολογία περὶ τῆς ἀποχωρήσεως καὶ περὶ πίστεως	503
<i>Boban Dimitrijević</i> Relation of the Orthodox Towards the Issue of Papal Primacy After the Great Schism	544
<i>Slobodan Čavka</i> Mithraism and Christianity	562
<i>Aleksandar Raković</i> The <i>Student</i> on The Faculty of Theology of Serbian Orthodox Church (1965–1968)	570
<i>Petar Rajčević</i> Return of Religious Education to Schools in 2001	586
<i>Василије Вранић</i> Свештена музика као образовање душа: дело Стевана Ст. Мокрањца као контекстуализовано богословље	600
<i>Nenad D. Mijalković</i> Theology of the Sacrament of Penance in the Roman Catholic Church	620
<i>Olgica Đakovac</i> The Relationship of Psychoanalysis and Religion According to Borislav Lorenc	634
<i>Ljiljana Jovanović</i> The Messiah Titles in Enoch Parables	660
<i>Marina Stojanović</i> The Usage of the Concept of λόγος in the Prologue to St. John's Gospel	678
<i>Predrag Dragutinović</i> Reading Paul with Agamben: Theological Reading of the Philosophical Commentary on the Letter to the Romans	700
<i>Zoran Đurović</i> The ἀκρίδες of Mt 3, 4: 'locusts' or 'plants'?	721
Le ἀκρίδες di Mt. 3, 4: 'locuste' o 'vegetali'?	722
<i>Čedomir Rebić</i> Divine Inspiration of the Psalms of David in Domentian's Poetics	760
Reviews	761–783
Authors of Articles in this Volume of <i>Theological Views</i>	784–793
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	794–795
Notice to Authors	796

ПИСМО О ВЕРИ — И ОПРАВДАЊЕ КЕСАРИЈЦИМА ЗБОГ ОДЛАСКА*

Τοις Καισαρεύσιν ἀπολογία περὶ τῆς ἀποχωρήσεως καὶ περὶ πίστεως

Εὐαγρίου Ποντικῶ

Евагрије Понтијски

1. Πολλάκις ἐθαύμασα τί 1. Често сам се чудио вашим
ποτε πρὸς ἡμᾶς πεπόνθατε осећањима према нама и вашем
καὶ πόθεν τοσοῦτον ἤττησθε вапају за нашом бедношћу, ни-

* Изворник: ΤΟΙΣ ΚΑΙΣΑΡΕΥΣΙΝ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΠΟΧΩΡΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΠΙΣΤΕΩΣ, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων καὶ Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, ΒΕΠΕΣ, Τόμος 79, *Εὐάγριος Ποντικός, Επιστολαί*, Αθήναι 2000, стр. 160–173. Писмо које доносим у преводу на српски има донекле необичну историју: ради се о једином писму Евагрија Понтијског које је у целини сачувано на грчком језику. До нас је – вероватно због несрећне судбине Евагријевих списа након Петог васељенског сабора – доспело у колекцији писама Светог Василија Великог, тачније као његово осмо писмо. Почетком двадесетог века патролози попут В. Босеа (W. Bousset) и Р. Мелхера (R. Melcher) ће први довести у питање Василијево ауторство и наведено писмо приписати Евагрију Понтијском, пре свега имајући на уму стил писања, одабир појмова, тема и друго, али и чињеницу да је писмо сачувано под Евагријевим именом у древном сиријском преводу. Данас је општи консензус да ово интересантно писмо сигурно припада Евагрију и потиче из његовог раног периода у којем је активно – заједно са својим кападокијским учитељима, пре свих са Светим Григоријем Богословом – био укључен у теолошке спорове онога времена. У савременим преводима под Евагријевим именом ово писмо доноси и ауторитети попут Г. Бунгеа (G. Bunge, *Evagrius Pontikos: Briefe aus die Wüste*, 1986) и А. М. Касидеја (A. M. Casiday, *The Early Church Fathers: Evagrius Ponticus*, 2006). Мање слагања међу патролозима има да ли је писмо заиста упућено становницима Кесарије или не, као и поводом места и животног контекста писања. До данас ова питања остају отворена. Једно је сигурно, ради се о најранијем Евагријевом сачуваном спису. Овде приказана подела на поглавља не постоји у оригиналном тексту, но преузимам од Бунгеа и Касидеја њихову нумерацију како би текст био прегледнији и лакши за праћење. На крају, што важи за сваки превод, стоји и за овај: превођење је увек тумачење, свестан избор између многих могућих језичких и појмовних решења, па је тако и овај превод само један од многих могућих превода, тек једна скица. Речи у косим заградама су додатак преводиоца.

τῆς ἡμετέρας βραχύτητος τῆς μικρᾶς καὶ ὀλίγης καὶ οὐδὲν ἴσως ἐχούσης ἐράσμιον, καὶ λόγοις ἡμᾶς προτρέπεσθε φιλίας τε καὶ πατρίδος ὑπομιμνήσκοντες, ὥσπερ φυγάδας τινὰς πατρικοῖς σπλάγχνοις πρὸς ἑαυτοὺς πάλιν ἐπιστρέφειν πειρώμενοι. Ἐγὼ δὲ τὸ μὲν φυγὰς γεγονέναι ὁμολογῶ καὶ οὐκ ἀρνηθεῖν, τὴν δὲ αἰτίαν μάθοιτ' ἂν ἥδη ποθοῦντες.

2. Μάλιστα μὲν τῷ ἀδοκῆτῳ τότε πληγεῖς, καθάπερ οἱ τοῖς αἰφνιδίοις ψόφοις ἀθρόως καταπλαγέντες, οὐ κατέσχον τοὺς λογισμοὺς, ἀλλ' ἐμάκρυνα φυγαδεύων καὶ ηὐλίσθην χρόνον ἱκανὸν ἀφ' ὧν, ἔπειτα δὲ καὶ πόθος τις ὑπεισῆι με τῶν θείων δογμάτων καὶ τῆς περὶ ἐκεῖνα φιλοσοφίας. Πῶς γὰρ ἂν δυναίμην, ἔφην ἐγώ, κρατῆσαι τῆς συνοικουσης ἡμῖν κακίας; Τίς δ' ἂν μοι γένοιτο Λάβαν, ἀπαλλάττων με τοῦ Ἡσαῦ καὶ πρὸς τὴν ἀνωτάτω φιλοσοφίαν παιδαγωγῶν;

3. Ἀλλ' ἐπειδὴ, σὺν Θεῷ, τοῦ σκοποῦ κατὰ δύναμιν τετυχήκαμεν εὐρόντες σκευὸς ἐκλογῆς καὶ φρέαρ βαθύ, λέγω δὲ τὸ τοῦ Χριστοῦ στόμα Γρηγόριον, ὀλίγον ἡμῖν, παρακαλῶ, ὀλίγον συγχωρήσατε χρόνον, αἰτούμεθα, οὐ τὴν ἐν ταῖς πόλεσι διατριβὴν ἀσπαζόμενοι, οὐδὲ γὰρ λέληθεν ἡμᾶς ὁ πονηρὸς διὰ τῶν τοιούτων τὴν ἀπάτην τοῖς ἀνθρώποις προσημανώμενος, ἀλλὰ τὴν

штавношћу и безначајношћу, која можда нема ничег љубавног у себи; јер ви нас храбрите својим речима, подсећајући нас на пријатељство и отаџбину, трудећи се да нас очинским саосећањем привучете назад себи, баш као неког бегунца. Стога признајем и не поричем да сам постао бегунац, а сада ћете сазнати и који је разлог, јер се чини да сте жарко желели да ово сазнате.

2. Прво и пре свега, био сам погођен неочекиваним догађајем и нисам могао суздржати своје многобројне помисли, као што и бива када неочекивана бука крајње изненади затечене људе; но отишавши, ја одбегох далеко и бодравих неко време одвојен од вас. Осим тога, обузе ме извесна жарка чежња за божанским учењима и философијом која је у њима /садржана/. И питах се: Како можемо победити зло које у нама пребива? Ко ће бити мој Лаван, ослобађајући ме од Исава и упућујући ме према највишој философији?

3. И тада, уз Божију помоћ, остварисмо – колико беше могуће – наш циљ тиме што пронађосмо /Божије/ изабрано оруђе и дубоки бунар /мудрости/ – тј. христоречитог Григорија. Зато вас молимо: дајте нам времена, само мало времена! Ово тражимо не зато што смо склони животу у градовима – јер нисмо заборавили да Зли /ђаво/ вара људе таквим средствима – већ зато што

συντυχίαν τὴν πρὸς τοὺς ἁγίους ἐπωφελῇ μάλιστα κρίνοντες. Ἐν γὰρ τῷ λέγειν τι περὶ τῶν θείων δογμάτων καὶ ἀκούειν πυκνότερον ἔξιν δυσαπόβλητον θεωρημάτων λαμβάνομεν. Καὶ τὰ μὲν καθ' ἡμᾶς τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

4. Ὑμεῖς δέ, ὦ θεῖαί μοι καὶ προσφιλέσταται πασῶν κεφαλαί, φυλάττεσθε τοὺς τῶν Φυλιστιαίων ποιμένας, μὴ τις λαθὼν ἐμφράξη ὑμῶν τὰ φρέατα καὶ τὸ καθαρὸν τῆς γνώσεως τῆς περὶ τὴν πίστιν ἐπιθολώσῃ. Τοῦτο γὰρ αὐτοῖς αἰεὶ ἐστὶν ἐπιμελὲς μὴ ἐκ τῶν θείων Γραφῶν διδάσκειν τὰς ἀκεραιότερας ψυχάς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἔξωθεν σοφίας παρακρούεσθαι τὴν ἀλήθειαν.

Ὁ γὰρ ἀγέννητον καὶ γεννητὸν ἐπεισάγων ἡμῶν τῇ πίστει καὶ τὸν αἰεὶ ὄντα μὴ ὄντα ποτὲ δογματίζων καὶ τὸν φύσει καὶ αἰεὶ Πατέρα πατέρα γινόμενον καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον οὐκ ἄϊδιον οὐκ ἀντικρὺς ἐστὶ Φυλιστιαῖος, βασκαίνων τοῖς τοῦ Πατριάρχου ἡμῶν προβάτοις, ἵνα μὴ πίνωσιν ἐκ τοῦ καθαροῦ καὶ ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον ὕδατος, ἀλλὰ τὸ τοῦ προφήτου λόγιον πρὸς ἑαυτοὺς ἐπισπᾶσονται τὸ «Ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος ζῶντος καὶ ὠρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἱ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συσχεῖν», δέον ὁμολογεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ὡς οἱ τε θεῖοι λόγοι καὶ οἱ τούτους ὑψηλότερον νενοηκότες ἐδίδαξαν;

проценисмо да је друштво свeтих људи од највеће помоћи. Јер говорећи помало о божанским учењима, а још више слушајући о њима, стичемо навику *саїледавања* која се не губи олако. Тако ствари тренутно стоје с нама.

4. Што се вас тиче, о богољубљени моји, које волим изнад свега, чувајте се филистејских пастира, иначе ће вам неко од њих ненадано затрпати дунаре и загадити чистоту вашег познања у питањима вере. Јер се они тиме одувек баве: не поучавањем незагађених душа из божанских Писама, већ да путем спољашње мудрости ставе истину на своју страну.

Јер онај ко уводи „нерођеног“ и „рођеног“ у нашу веру, који учи да „онај који одувек постоји некада није постојао“; да „онај који је природом и од вечности Отац тек /сада/ постаје отац“ и да „Дух Свети није вечан“ – зар такав /човек/ није потпуни Филистејац? Он завиди овцама нашег праоца-патријарха, како оне не би пиле од чисте воде која тече у живот вечни, већ би да за себе присвоји речи пророка који каже: *Оставише мене, извор живе воде, и ископаше себи студенце, студенце исиrowаливане, који не могу да држе воде* (Јер. 2, 13). Ипак, ми морамо исповедати Бога Оца, Бога Сина и Бога Светог Духа, као што нас томе уче божанске речи и они /људи/ који су их узвишеније разумели.

5. Πρὸς δὲ τοὺς ἐπι-
ρεάζοντας ἡμῖν τὸ τρίθειον
ἐκεῖνο λεγέσθω ὅτιπερ ἡμεῖς
ἓνα Θεόν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ
τῇ φύσει, ὁμολογοῦμεν. Πᾶν
γὰρ ὃ ἐν ἀριθμῷ λέγεται τοῦτο
οὐχ ἐν ὄντως, οὐδ' ἀπλοῦν τῇ
φύσει ἐστίν· ὁ δὲ Θεὸς ἀπλοῦς
καὶ ἀσύνθετος παρὰ πᾶσιν
ὁμολογεῖται. Οὐκ ἄρα εἰς ἀριθμῷ
ἐστὶν ὁ Θεός.

6. Ὁ δὲ λέγω τοιοῦτόν ἐστιν.
Ἐν ἀριθμῷ τὸν κόσμον εἶναί
φαιμεν, ἀλλ' οὐχ ἓνα τῇ φύσει, οὐδ'
ἀπλοῦν τινα τοῦτον. Τέμνομεν
γὰρ αὐτὸν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνέστ-
ηκε στοιχεῖα, εἰς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ
ἄερα καὶ γῆν. Πάλιν ὁ ἄνθρωπος
εἰς ἀριθμῷ ὀνομάζεται. Ἐνα γὰρ
ἄνθρωπον πολλακίς λέγομεν.
Ἀλλ' οὐχ ἀπλοῦς τις οὗτός ἐστιν,
ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς.
Ὁμοίως δὲ καὶ ἄγγελον ἓνα
ἀριθμῷ ἐροῦμεν, ἀλλ' οὐχ ἓνα τῇ
φύσει, οὐδὲ ἀπλοῦν· οὐσίαν γὰρ
μεθ' ἁγιασμοῦ τὴν τοῦ ἀγγέλου
ὑπόστασιν ἐννοοῦμεν.

7. Εἰ τοίνυν πᾶν τὸ ἐν ἀριθμῷ
ἐν τῇ φύσει οὐκ ἔστι, καὶ τὸ ἐν τῇ
φύσει καὶ ἀπλοῦν ἐν ἀριθμῷ οὐκ
ἔστιν, ἡμεῖς δὲ λέγομεν ἓνα τῇ
φύσει Θεόν, πῶς ἐπεισάγουσιν
ἡμῖν τὸν ἀριθμόν, αὐτὸν πάντη
ἡμῶν ἐξοριζόντων τῆς μακαρίας
ἐκείνης καὶ νοητῆς φύσεως; Ὁ
γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶ τοῦ ποσοῦ, τὸ
δὲ ποσὸν τῇ σωματικῇ φύσει
συνέζευκται· ὁ γὰρ ἀριθμὸς τῆς
σωματικῆς φύσεως. Σωμάτων

5. Онима који нас клевећу да
смо „тритеисти“ нека буде речено
како ми исповедамо једнога Бога,
не у броју /једног/ већ по приро-
ди. Заправо, није све што назива-
мо „једним“ у броју заиста једно,
нити је једноставно по природи.
Штавише, Бог се од стране свих
исповеда као једноставан и неса-
стављен. Ипак, Бог није због тога
један у броју.

6. Ево о чему говорим: каже-
мо да је космос један у броју, али
не и један по природи, нити пак
једноставан, пошто га растављамо
у елементе од којих је састављен,
тј. од ватре, воде, ваздуха и земље.
И опет, кажемо да је човек један
у броју, јер често говоримо о „јед-
ном човеку“. Али он није једно-
ставан, будући да је састављен од
душе и тела. Исто тако, кажемо да
је ангел један у броју, али не и по
природи, нити да је једноставан,
јер ангелску ипостас схватамо по-
пут /ипостаси/ састављене од су-
штине и светости.

7. Ако, дакле, све оно што је
једно у броју није једно и по при-
роди, а оно што је једно по при-
роди и једноставно није једно и у
броју – а ми кажемо како је Бог је-
дан по природи – како нам онда /
противници/ приписују број, иако
смо искључили сваки број из ове
блажене и умне природе? Број
је, наиме, својство квантитета, а
квантитет је повезан с телесном
природом; дакле, број припада

δὲ δημιουργὸν τὸν Κύριον ἡμῶν εἶναι πεπιστεύκαμεν. Διὸ καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἐκεῖνα σημαίνει τὰ ἔνυλον καὶ περιγραπτὴν ἔχειν λαχόντα τὴν φύσιν, ἡ δὲ μονὰς καὶ ἕνας τῆς ἀπλῆς καὶ ἀπεριλήπτου οὐσίας ἐστὶ σημαντική.

8. Ὅ τοῖνυν ἀριθμὸν ἢ κτίσμα ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον λανθάνει ἔνυλον καὶ περιγραπτὴν φύσιν εἰσάγων. Περιγραπτὴν δὲ λέγω οὐ μόνον τὴν περιεχομένην ὑπὸ τόπου, ἀλλ' ἦνπερ καὶ τῇ προγνώσει ἐμπεριείληφεν ὁ μέλλων αὐτὴν ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγειν, ὃ καὶ ἐπιστήμη περιλαβεῖν δυνατόν ἐστι. Πᾶν οὖν ἅγιον ὃ περιγραπτὴν ἔχει τὴν φύσιν καὶ ἐπίκτητον ἔχει τὴν ἀγιότητα οὐκ ἀνεπίδεκτόν ἐστι κακίας. Ὁ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον πηγὴ ἐστὶν ἀγιασμοῦ, ὅφ' ἧς πᾶσα ἡ λογικὴ κτίσις κατ' ἀναλογίαν τῆς ἀρετῆς ἀγιάζεται.

9. Καίτοι ἡμεῖς, κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον, οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον λέγομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρί. Ἐκότερον γὰρ αὐτῶν ἐπίσης ἀδύνατον. Ὅμοιον γὰρ καὶ ἀνόμοιον κατὰ τὰς ποιότητας λέγεται, ποιότητος δὲ τὸ θεῖον ἐλεύθερον. Ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν, τοῦ κατ' οὐσίαν Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸν κατ' οὐσίαν Θεὸν καὶ Υἱὸν

телесној природи. Наравно, верујемо да је Господ творац наших тела. Зато сваки број означава оне ствари којима је дата материјална и описива природа; али „једност“ и „јединост“ је ознака једноставне и неописиве природе.

8. Зато онај који уводи број или творевину у исповедању Сина Божијег или Светог Духа, невољно уводи материјалну и описиву природу. Под „описивом“ не мислим само на природу која је ограничена простором, већ и на све оно што је било обухваћено промислом од стране Онога који ће га довести из небића у биће – тј. /мислим на/ природу која може бити обухваћена знањем. Због тога, све што је свето – а има описиву природу – има светост по учешћу /у Извору светости, тј. у Светом/ и подложно је злу. Но, Син и Дух Свети су извори светости, те из њих свако логосно створење бива освећивано у сразмери са својом врлином.

9. Ми – у складу са истинским учењем – не говоримо да је Син сличан, нити несличан Оцу. Оба појма су подједнако немогућа, јер се „слично“ и „неслично“ користе само у погледу квалитета, а божанство је слободно од сваког квалитета. Ипак, исповедајући истоветност њихове природе, ми такође прихватамо њихову једносуштност и избегавамо сложеност природе, јер Отац – који је Бог по суштини – рађа Сина, који је такође Бог по суштини. Тиме

γεγεννηκός. Ἐκ γὰρ τοῦ τοῦ ὁμοούσιον δείκνυται. Ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν Θεὸς τῷ κατ' οὐσίαν Θεῷ ὁμοούσιός ἐστιν, ἐπειδὴ λέγεται θεὸς καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὡς τὸ „Ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε“. Καὶ ὁ δαίμων θεός, ὡς τὸ „Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια“. Ἀλλ' οἱ μὲν κατὰ χάριν ὀνομάζονται, οἱ δὲ κατὰ ψεῦδος Ὁ δὲ Θεὸς μόνος κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός.

10. Μόνος δὲ ὅταν εἴπω, τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἁγίαν καὶ ἄκτιστον δηλώ. Τὸ γὰρ μόνος λέγεται καὶ ἐπὶ τινος ἀνθρώπου καὶ ἐπὶ φύσεως ἀπλῶς τῆς καθόλου. Ἐπὶ τινος μὲν, οἶον, φέρε εἰπεῖν, ἐπὶ Παύλου, ὅτι μόνος ἡρπάγη ἕως τρίτου οὐρανοῦ καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Ἐπὶ φύσεως δὲ τῆς καθόλου, ὡς ὅταν λέγῃ Δαβίδ· „Ἀνθρωπος, ὡσεὶ χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ“. Ἐνταῦθα γὰρ οὐ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὴν καθόλου φύσιν δηλοῖ. Πᾶς γὰρ ἄνθρωπος πρόσκαιρος καὶ θνητός. Οὕτω καὶ ἐκεῖνα νοοῦμεν ἐπὶ τῆς φύσεως εἰρημένα, τὸ „Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν“, καὶ „Μόνῳ σοφῷ Θεῷ“, καὶ τὸ „Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ Θεός“. Τὸ γὰρ εἰς ἐνταῦθα τῷ μόνος ταῦτόν δηλοῖ. Καὶ τὸ „Ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος“. Καὶ πάλιν „Κυρίῳ τῷ Θεῷ σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ

је показана њихова једносушност: јер онај који је по суштини Бог мора бити једносуштан са оним који је такође Бог по суштини. Чак се и човек назива богом, као у изреци: *Ја рекох бојови сине* (Пс. 81, 6); /слично овоме/ и демони се називају боговима, попут стиха: *Јер су сви бојови незнабожаца демони* (Пс. 95, 5). Први су названи боговима по благодати, док су потоњи тако лажно названи. Ипак, једино Бог јесте Бог по суштини.

10. Наиме, када кажемо „једино“ /Бог јесте по суштини Бог/, тиме јасно указујем на свету и нестворену суштину Божију. Понекад се „једино“ користи за конкретног човека, када кажемо за Павла да он једини *би однесен у рај и чу неисказане речи које човеку није доушито* (2. Кор. 12, 4); а каткад се користи и за заједничку људску природу, када Давид каже: *Човек је као трава, а дани његови као цвети пољски, шако прецвети* (Пс. 102, 15) – јер он овде не говори о конкретном човеку, већ о заједничкој људској природи. И заиста, сваки човек је пролазан и смртан. Слично овоме разумемо и ствари које су изречене у односу на /божанску/ природу: *Он који једини има бесмртност* (1. Тим. 6, 16); као и: *Јединоме премудроме Боју* (Рим. 16, 27); те: *Нико није блаῖ осим једноῖа Боῖа* (Лк. 18, 19) – јер овде /појам/ „једнога“ значи што и „једино“. Затим: *Он разайиће небо сам* (Јов. 9, 8); и опет: *Госῖода Боῖа својеῖа дој се, и њему једином служи*

λατρεύσεις“. Καὶ τὸ „Οὐκ ἔστι Θεὸς πλην ἐμοῦ“.

(Пнз. 6, 13); као и: *Нема Боја осим мене* (Пнз. 32, 39).

11. Τὸ γὰρ εἷς καὶ μόνος ἐπὶ Θεοῦ ἐν τῇ Γραφῇ οὐ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ Υἱοῦ ἢ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος λέγεται, ἀλλὰ πρὸς τοὺς μὴ ὄντας θεούς, ὀνομαζομένους δὲ ψευδῶς. Ὡς τὸ „Κύριος μόνος ἦγεν αὐτούς, καὶ οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν θεὸς ἀλλότριος“. Καὶ τὸ „Περιεῖλον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ Βααλὶμ καὶ τὰ ἄλση Ἀσταρῶθ καὶ ἐδούλευον Κυρίῳ μόνῳ“. Καὶ πάλιν ὁ Παῦλος. „Ὡσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεός, ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα“.

11. У Писму је назив „један“ и „једини“ додељен Богу /Оцу/, али не као различитом од Сина и Светог Духа, но као разлика у односу на оне који нису истински, већ који су лажно названи боговима. На пример: *Тако ја Господ вођаше, и с њим не беше шуђеја боја* (Пнз. 32, 12); и: *И одбацише синови Израџеви Вале и Асџароџе, и служише Господу јединому* (1. Сам. 7, 4); и опет /каже/ Павле: *Јер ако и има џакозваних бојова, било на небу било на земљи, као шџо је мноџо бојова и мноџо јосџода, али ми имамо само једноја Боја Оца, од којеја је све и за којеја смо ми и једноја Госџода Исуса Хрисџа, кроз којеја је све и ми кроз њеја* (1. Кор. 8, 5–6).

12. Ἀλλὰ ζητοῦμεν ἐνταῦθα πῶς „Εἷς Θεός“ εἰρηκῶς οὐκ ἠρκέσθη τῇ φωνῇ (ἐφαμεν γὰρ ὅτι τὸ μόνος καὶ τὸ εἷς ἐπὶ Θεοῦ τὴν φύσιν δηλοῖ), ἀλλὰ καὶ τὸ Πατὴρ προσέθηκε καὶ Χριστοῦ ἐμνημόνευσεν. Ὑπονοῶ τοίνυν ὅτι οὐκ ἐξαρκεῖν ᾤφηται νῦν ὁ Παῦλος, τὸ σκευὸς τῆς ἐκλογῆς, κηρύσσειν μόνον Θεὸν τὸν Υἱὸν καὶ Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ὅπερ διὰ τῆς Εἷς Θεὸς ἐδήλωσε ῥήσεως, ἐὰν μὴ καὶ διὰ τῆς προσθήκης τοῦ Πατρὸς τὸν ἐξ οὗ τὰ πάντα δηλώσῃ καὶ διὰ τῆς μνήμης τοῦ Κυρίου τὸν Λόγον τὸν δι' οὗ τὰ πάντα σημάνη καὶ πάλιν διὰ τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ συμπαραλήψεως τὴν ἐνανθρώπησιν ἀπαγγείλῃ καὶ τὸ

12. Сада се можемо питати зашто рекавши „један Бог“ Павле није био задовољан том речју – јер рекосмо већ да се „један“ и „једини“ односе на божанску природу – већ додаје Оца и помиње Христа. Претпостављам да је Павле, изабрано оруђе /Божје/, сматрао да овде није довољно просто објавити Бога Оца, Бога Сина и Бога Светог Духа – на шта јасно указује изразом „један Бог“ – осим ако истовремено /посебно/ не укаже на Онога „од кога је све постало“, мислећи на Оца и на Онога „кроз кога је све постало“, мислећи на Сина; /уз све ово/ сматрао је потребним да објави и оваплоћење, дода страда-

ње и објави васкрсење додајући
/име/ „Исуса Христа“. Јер наве-
дено име нас подсећа на управо
овде разматране ствари.

13. Штавише, управо је због овога Господ Исус одбио да буде објављен као „Христос“ (Месија) пре страдања; зато: *Тада зајрешиш ученицима својим да ником не јаворе да је он Исус Христос* (Мт. 16, 20). Јер намеравааше допустити им да га објаве као Исуса Христа одмах пошто би „испунио икономију спасења“, тј. „након васкрсења из мртвих и вазнесења на небеса.“ Управо то значе стихови када кажу: *А ово је вечни живот да познају тебе једнога истинитогота Бога и кога си послао Исуса Христа* (Јн. 17, 3); као и: *Верујте у Бога и верујте у мене* (Јн. 14, 1) – док Дух Свети све време покрива наше разумевање, а како не бисмо отпали од једне идеје разумевајући неку другу и презрели икономију бавећи се теологијом. Тако наше несавршенство може постати непобожност.

14. Држећи се за речи Светог Писма – које наши противници узимају и изокрећу према њиховим потребама, па их затим износе пред нас како би понизили славу Јединородног – истражимо њихов смисао колико можемо. Најпре размотримо речи: *Ја живим кроз Оца* (Јн. 6, 57). Ово је, наиме, једна од стрела испалењих против неба од стране оних

ἐν τῶν βελῶν τῶν εἰς οὐρανὸν πεμπομένων ὑπὸ τῶν ἀσεβῶς αὐτῷ κεχρημένων. Ἐνταῦθα δὲ τὸ ῥητὸν οὐ τὴν προαιώνιον, ὥς οἶμαι, ζῶν ὀνομάζει (πᾶν γὰρ τὸ δι' ἕτερον ζῶν αὐτοζῶν εἶναι οὐ δύναται, ὥς οὐδὲ τὸ ὑφ' ἑτέρου θερμανθέν αὐτοθερμότης εἶναι· ὁ δὲ Κύριος ἡμῶν εἶρηκεν· Ἐγὼ εἰμι ἡ ζωή), ἀλλὰ ζῶν ταύτην τὴν ἐν σαρκὶ καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ γεγεννημένην ἣν ἔζησε διὰ τὸν Πατέρα. Βουλῇσει γὰρ αὐτοῦ ἐπιδεδήμηκε τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐκ εἶπεν· „Ἐγὼ ἔζησα διὰ τὸν Πατέρα“, ἀλλ' „Ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα“, σαφῶς τὸν παρόντα προσημαίνων χρόνον.

15. Δύναται δὲ καὶ ζῶν λέγειν ἣν ζῇ ὁ Χριστὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ. Καὶ ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ δηλούμενον ἐκ τοῦ ἐπιφερομένου εισόμεθα. Καὶ „Ὁ τρώγων με, φησί, ζήσεται δι' ἐμέ“. Τρώγομεν γὰρ αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνω μεν αὐτοῦ τὸ αἷμα, κοινωνοὶ γινόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρῶ πῆσεως καὶ τῆς αἰσθητῆς ζωῆς τοῦ Λόγου καὶ τῆς Σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε, δι' ἧς τρέφεται τε ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐκ τοῦ ῥητοῦ ἴσως δηλούμενον.

који /наведене речи/ непобожно употребљавају. Овај израз, према мом мишљењу, не означава Христов живот у вечности, јер све оно што има постојање у нечему другоме не може живети само по себи – баш као што оно загревано од стране другог не загрева само себе – зато је наш Господ рекао: *Ја сам живои* – већ означава онај живот у телу и времену којим /Христос/ живљаше кроз Оца. Јер Христос борављаше међу људима у овом животу својом вољом и није рекао: *Живео сам кроз Оца*, већ: *Живим кроз Оца* – тиме јасно означавајући садашње време.

15. Такође, под „животом“ се може мислити и на онај живот којим је Христос живео, будући да је у себи самом имао Бога Логоса. И видимо да је то тако из онога што следи: *Онај који једе мене* – каже – *живеће кроз мене* (Јн. 6, 57). Јер ми једемо Његово тело и пијемо Његову крв, постајући причасници Логоса и Мудрости путем Његовог очовечења и /Његовог/ видљивог /физичког/ живота. Он назива „телом и крвљу“ целокупну тајну Његовог пребивања с нама и открива /хришћанско/ учење састављено из делатних, природних и теолошких елемената, а којима душа бива храњена и припремана за сагледавање крајњих /есхатолошких/ стварности. Вероватно је да наведене речи управо ово значе.

16. Καὶ πάλιν· „Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστι“. Κέχρηται γὰρ καὶ τούτῳ τῷ ῥητῷ τὰ ἀχάριστα κτίσματα, τὰ τοῦ πονηροῦ γεννήματα. Ἐγὼ δὲ καὶ ἐκ ταύτης τῆς φωνῆς τὸ ὁμοούσιον εἶναι τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ δηλοῦσθαι πεπίστευκα. Τὰς γὰρ συγκρίσεις οἶδα κυρίως ἐπὶ τῶν τῆς αὐτῆς φύσεως γινομένων. Ἄγγελον γὰρ ἀγγέλου λέγομεν μείζονα καὶ ἄνθρωπον ἀνθρώπου δικαιότερον καὶ πτηνὸν πτηνοῦ ταχύτερον. Εἰ τοίνυν αἱ συγκρίσεις ἐπὶ τῶν ὁμοειδῶν γίνονται, μείζων δὲ κατὰ σύγκρισιν εἴρηται ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ, ὁμοούσιος ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ.

17. Ἔστι δέ τις καὶ ἄλλη ἔννοια ἐναποκειμένη τῷ ῥητῷ. Τί γὰρ θαυμαστὸν εἰ μείζονα ἑαυτοῦ τὸν Πατέρα ὠμολόγησε, Λόγος ὢν καὶ σὰρξ γεγονώς, ὅποτε καὶ ἀγγέλων ὥφθη κατὰ τὴν δόξαν ἐλάττων καὶ ἀνθρώπων κατὰ τὸ εἶδος; „Ἠλάττωσας γὰρ αὐτόν, φησί, βραχύ τι παρ' ἀγγέλου“. Καὶ πάλιν· „Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλου ἡλαττωμένον“. Καὶ τὸ „Εἶδομεν αὐτόν καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους“.

18. Τούτων δὲ πάντων ἠνέσχετο διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ περὶ τὸ πλάσμα φιλανθρωπίαν, ἵνα τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον ἀνασώσῃται καὶ τὸ σωθὲν καταμίξῃ, καὶ τὸν κατελθόντα

16. И опет каже: *Мој Отац је већи од мене* (Јн. 14, 28). Неблагодарна створења, та деца Злога, такође се користе овим речима. Ипак, верујем како се чак и из овог израза може показати да је Син једносуштан Оцу, јер знам да се упоређивања стриктно односе на ствари које су исте природе. Јер кажемо за једног ангела како је већи од другог или да је овај човек праведнији од оног, те да је једна птица бржа од неке друге. Ако се, дакле, поређења врше једино међу стварима исте врсте – а Отац је назван „већим“ у поређењу са Сином – онда је Син једносуштан Оцу.

17. Ипак, постоји још једна мисао повезана с овим речима. Шта је, наиме, чудно у томе да онај који Логос и тело постаде признаје Оца већим од себе – будући да је сматран мањим у слави од ангела и мањим у лепоти од других људи? Јер каже: *Учинио си ја замало од анђела* (Пс. 8, 6) и: *Учинио си ја привремено мањим од анђела* (Јевр. 2, 9), те: *И видесмо ја и не беше ништа на очима, чега ради бисмо ја пожелели. Презрен беше и одбачен између људи* (Ис. 53, 2–3).

18. Он претрпе све ове ствари из великог човекољубља према својим створењима, како би *сѣасио изѣубљену овцу и враѣио је у шор с осѣшалим овцама* (Лк. 15, 4); како би у добро здравље и

ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὼν καὶ διὰ τοῦτο περιπεσόντα λησταῖς εἰς τὴν οἰκίαν ὑγιαίνοντα πάλιν ἐπαναγάγη πατρίδα. Ἦ καὶ τὴν φάτνην αὐτῷ ὀνειδίσει ὁ αἰρετικός, δι' ἧς ἄλογος ὢν ἐτράφη ὑπὸ τοῦ Λόγου, καὶ τὴν πενίαν προοίσει, ὅτι κλινιδίου οὐκ ἠὐπόρησεν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; Διὰ τοῦτο τοῦ Πατρὸς ἐλάττων ὁ Υἱός, ὅτι διὰ σέ γέγονε νεκρός, ἵνα σε τῆς νεκρότητος ἀπαλλάξῃ καὶ ζωῆς μέτοχον ἐπουρα νίου ποιήσῃ. Ὡσπερ ἂν εἴ τις καὶ τὸν ἱατρὸν αἰτιῶτο ὅτι συγκύπτων ἐπὶ τὰ πάθη τῆς δυσωδίας συναπολαύει, ἵνα τοὺς πεπονθότας ἰάσηται.

19. Διὰ σέ καὶ τὴν ὥραν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς Κρίσεως ἀγνοεῖ· καίτοι οὐδὲν λανθάνει τὴν ὄντως Σοφίαν· πάντα γὰρ δι' αὐτῆς ἐγένετο. Οὐδεὶς δὲ οὐδὲ ἀνθρώπων πώποτε ὁ πεποίηκεν ἀγνοεῖ. Ἀλλὰ τοῦτο οἰκονομεῖ διὰ τὴν σὴν ἀσθένειαν, ἵνα μὴτε τῷ στενῷ τῆς προθεσμίας οἱ ἁμαρτήσαντες τῇ ἀθυμίᾳ καταπέσωσιν ὥς οὐχ ὑπολελειμμένου καιροῦ μετανοίας, μηδ' αὖ πάλιν οἱ πολεμοῦντες μακρὰ τῇ ἀντικειμένη δυνάμει διὰ τὸ μῆκος τοῦ χρόνου λειποτακτῇ σωσιν. Ἐκατέρους τοίνυν διὰ τῆς προσποιητῆς ἀγνοίας οἰκονομεῖ τῷ μὲν διὰ τὸν καλὸν ἀγῶνα συντέμνων τὸν χρόνον,

отаџбину вратио оног човека *који силажаше из Јерусалима у Јерихон и њаде међу разбојнике* (Лк. 10, 30). Можда ће јеретици презрети Христа и због јасли у којима је – као дете – био храњен Логосом и приговорити му због Његовог сиромаштва, будући да Он – син дрводеље – није био удостојен чак ни колевке? Син је мањи од Оца због следећег: Он умре тебе ради, а како би те избавио од смрти и учинио учесником небеског живота. /Оптужити Христа за ово/ било би /безумно/ попут какве оптужбе упућене лекару који се савија преко болесничке постеље и удише самртнички мирис, а како би исцелио оне који пате!

19. Тебе ради он /Христос/ не зна час, нити дан /последњег/ Суда (Мт. 24, 36). Ипак, ништа није непознато суштој Мудрости кроз коју су све ствари створене (Јн. 1, 3) и нико није остао равнодушан на његово творачко дело. Христос икономијски одлаже /последњи суд/ ради твоје слабости, како грешници не би пали у очајање због преосталог времена – сматрајући да није остало довољно времена за покајање. И опет, како они који се дуго боре с противничким силама не би напустили своје /борбене/ положаје због дужине времена. Дакле, и за једне, и за друге он икономијски одлаже /време/ путем свог тобожњег незнања. За једне прекорачујући време за добру

τῷ δὲ διὰ τὰς ἁμαρτίας καιρὸν μετανοίας ταμιεύο μενος.

20. Καίτοι ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις ἑαυτὸν συγκαταριθμῆσας τοῖς ἀγνοοῦσι διὰ τὴν τῶν πολλῶν, ὡς ἔφην, ἀσθένειαν, ἐν αἷς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων ὡς τελείοις κατ' ἰδίαν διαλεγόμενος καθ' ὑπεξαίρεσιν ἑαυτοῦ φησιν. „Οὐχ ὑμῶν ἐστι γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ Πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ“. Καὶ ταῦτα μὲν κατὰ τὴν προτέραν ἐπιβολὴν εἰρήσθω παχύτερον. Ἦδη δὲ ἐξεταστέον ὑψηλότερον τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ καὶ κρουστέον τὴν θύραν τῆς γνώσεως, εἴπη δυνηθεῖν ἐξεγεῖραι τὸν οἰκοδεσπότην τὸν τοὺς πνευματικοὺς ἄρτους διδόντα τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν, ἐπειδὴ φίλοι καὶ ἀδελφοί εἰσιν οὓς ἐστιᾶσαι σπουδάζομεν.

21. Οἱ ἅγιοι μαθηταὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπέκεινα θεωρίας, ὡς ἔνι ἀνθρώποις, ἐλθόντες καὶ καθαρθέντες ἀπὸ τοῦ λόγου τὸ τέλος ἐπιζητοῦσι καὶ τὴν ἐσχάτην μακαριότητα γινῶναι ποθοῦσιν, ὅπερ ἀγνοεῖν καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ὁ Κύριος ἡμῶν ἀπεφάνετο, ἡμέραν μὲν λέγων πᾶσαν τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν τῶν ἐπινειῶν τοῦ Θεοῦ, ὥραν δὲ τὴν ἐνάδος καὶ μονάδος θεωρίαν, ὣν τὴν εἶδσιν μόνῳ προσένεμε τῷ Πατρί. Ὑπονοῶ

борбу, а за друге одређујући време за покајање њихових грехова.

20. Иако Христос у јеванђељима убраја себе у оне који не знају – и то, као што већ рекох, ради слабости многих људи (Мт. 24, 36) – ипак у Делима апостолским – говорећи насамом с /апостолима/ као са савршенима – он као да изузима себе када каже: *Није ваше знаћи времена и рокове које Отац задржа у својој власћи* (Дап. 1, 7). Нека ове речи буду довољне за нашу тренутну сврху, иако су изнесене на прилично груб начин. Но надаље, смисао овог израза мора бити много јасније размотрен. Зато покуцајмо на врата познања како бисмо можда разбудили господара куће, који даје духовни хлеб онима који га траже, будући да су они које желимо да угостимо пријатељи и браћа (Лк. 11, 5–10).

21. Свети ученици нашег Спаситеља – достигавши сагледавање, колико су као смртници могли, и бивши очишћени самим Логосом – вапише за циљем и жуђаху да спознају крајње блаженство, за које наш Господ рече да га ни његови ангели, нити Он сам не познају; јер је речју „дан“ мислио на потпуно и јасно откривање Божијих логоса, а рекавши „час“ на сагледавање Једног и Јединог – тј. познања које је приписао једино Оцу. Претпостављам, дакле, да се за Бога

τοῖνυν ὅτι ἐκεῖνο λέγεται περὶ ἑαυτοῦ εἰδέναι ὁ Θεός, ὅπερ ἐστὶ, καὶ ἐκεῖνο μὴ εἰδέναι, ὅπερ οὐκ ἔστι. Δικαιοσύνην μὲν γὰρ καὶ σοφίαν λέγεται εἰδέναι ὁ Θεός, αὐτοδικαιοσύνη καὶ σοφία ὑπάρχων, ἀδικίαν δὲ καὶ πονηρίαν ἀγνοεῖν· οὐ γὰρ ἐστὶν ἀδικία καὶ πονηρία ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεός.

22. Εἰ τοῖνυν ἐκεῖνο λέγεται περὶ ἑαυτοῦ εἰδέναι ὁ Θεός ὅπερ ἐστὶ, καὶ ἐκεῖνο μὴ εἰδέναι ὅπερ οὐκ ἔστιν, οὐκ ἔστι δὲ ὁ Κύριος ἡμῶν κατὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐπίνοιαν καὶ παχυτέραν διδασκαλίαν τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν, οὐκ ἄρα οἶδεν ὁ Σωτὴρ ἡμῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐσχάτην μακαριότητα. „Ἀλλ’ οὐδὲ οἱ ἄγγελοι, φησὶν, ἴσασι“, τουτέστιν οὐδὲ ἡ ἐν αὐτοῖς θεωρία καὶ οἱ λόγοι τῶν διακονιῶν εἰσι τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν. Παχεῖα γὰρ καὶ τούτων ἡ γνῶσις συγκρίσει τοῦ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Μόνος δὲ ὁ Πατήρ, φησὶν, ἐπίσταται, ἐπειδὴ καὶ αὐτός ἐστι τὸ τέλος καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης. Ὅταν γὰρ μηκέτι Θεὸν ἐν τοῖς κατόπτοις μηδὲ διὰ τῶν ἄλλο τριῶν ἐπιγινώσκωμεν, ἀλλ’ αὐτῷ ὡς μόνῳ καὶ ἐνὶ προσέλθωμεν, τότε καὶ τὸ ἔσχατον τέλος εἰσόμεθα. Χριστοῦ γὰρ βασιλείαν φασὶν εἶναι πᾶσαν τὴν ἔνυλον γνῶσιν, τοῦ δὲ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὴν αὐλὸν καί, ὡς ἂν εἴποι τις, αὐτῆς τῆς θεότητος θεωρίαν.

каже како познаје о себи самом оно што Он јесте, а не оно што није. Каже се да Бог познаје праведност и мудрост, будући да Он сам јесте Праведност и Мудрост, но да не познаје неправду и зло – јер Бог који нас је створио не може бити неправедан и зао.

22. Ако се, дакле, каже да Бог познаје о себи самом оно што Он јесте, а не оно што није; те ако наш Господ није – у складу са смислом оваплоћења и искуственог /из емпиријског живота задобијеног/ учења – крајњи циљ жеље, онда наш Спаситељ не познаје крај и крајње блаженство. *Чак ни аниџели не знају* (Мт. 24, 36) – каже Христос; то јест: „Чак ни њихово сагледавање, нити /сагледавање/ логоса њиховог служења није крајњи циљ жеље.“ Јер је и њихово познање делимично у поређењу с *познањем лица у лице* (1. Кор. 13, 12). Само Отац зна – каже он – будући да сам Отац јесте крај и крајње блаженство. Јер када Бога не будемо спознавали у огледалима или кроз какве друге посреднике, већ му приступимо као Једном и Једином, тада ћемо видети и коначни крај. Јер се каже да је Христово царство све од тварног познања, а царство нашег Бога и Оца јесте нетварно сагледавање и – ако се тако може рећи – сагледавање самог /нескривеног/ божанства.

23. Ἔστι δὲ καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ αὐτὸς τὸ τέλος καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης κατὰ τὴν τοῦ Λόγου ἐπίνοιαν. Τί γὰρ φησιν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ; „Κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ“, ἀνάστασιν λέγων τὴν ἀπὸ τῆς ἐνύλου γνώσεως ἐπὶ τὴν αὐτὴν θεωρίαν μετὰ βασιν, ἐσχάτην δὲ ἡμέραν τὴν γνῶσιν ταύτην εἰπὼν μεθ' ἧν οὐκ ἔστιν ἕτερά. Τηνικαῦτα γὰρ ὁ νοῦς ἡμῶν ἐξανίσταται καὶ πρὸς ὕψος μακάριον διεγείρεται, ὁπνίκα ἂν θεωρήσῃ τὴν ἐνάδα καὶ μονάδα τοῦ Λόγου. Ἀλλ' ἐπειδὴ παχυνθεὶς ἡμῶν ὁ νοῦς τῷ χοῖ συνεδέθη καὶ τῷ πηλῷ συμφύρεται καὶ ψιλῇ τῇ θεωρίᾳ ἐνατενίζειν ἀδυνατεῖ, διὰ τῶν συγγενῶν τοῦ σώματος αὐτοῦ κόσμων ποδηγούμενος τὰς ἐνεργείας τοῦ κτίστου κατανοεῖ καὶ ταῦτα ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων τέως ἐπιγινώσκει, ἵν' οὕτω κατὰ μικρὸν αὐξηθεὶς ἰσχύσῃ ποτὲ καὶ αὐτῇ γυμνῇ προσελθεῖν τῇ θεότητι.

24. Κατὰ ταύτην δὲ οἶμαι τὴν ἐπίνοιαν εἰρησθαι καὶ τὸ „Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἔστι“, καὶ τὸ „Οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ Πατρὸς“. Τοῦτο γὰρ ἔστι καὶ τὸ παραδοῦναι τὴν βασιλείαν τὸν Χριστὸν τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, ἀπαρχὴν ὄντα καὶ οὐ τέλος, κατὰ τὴν παχυτέραν, ὡς ἔφην, διδασκαλίαν, ἥτις ὡς πρὸς ἡμᾶς καὶ οὐ πρὸς αὐτὸν τὸν

23. Ипак, и наш Господ / Христос/ јесте крај и крајње блаженство у складу с смислом Логоса. Шта оно каже у Јеванђељу? *И ја ћу ја васкрснути у последњи дан* (Јн. 6, 40) – „васкрсењем“ назива се преображење тварног познања у нетварно сагледавање, а под „последњим даном“ мисли се на оно познање које је изнад сваког другог /познања/. Наш ум ће бити васкрснут и узнесен ка највишем блаженству само онда када Логоса буде сагледавао као Једног и Јединог. За сада, наш одебљали ум је везан за земљу и помешан с блатом, те не може управити поглед ка неометаном сагледавању. Дакле, усмераван лепотом која је на извештан начин сродна његовом телу, он разматра дела свог Творца и разумева их у сладу с њиховим дејствима. И тако, бивајући оснаживан мало по мало, ум ће бити способан да приступи самом нескривеном божанству.

24. Мислим да су управо у складу с наведеним схватањем изречене речи: *Ја и Отац једно смо* (Јн. 14, 28), као и: *Није могуће да дам, него којима је припремио Отац мој* (Мт. 20, 23). Ово је Христово предавање Царства његовом Богу и Оцу, јер Христос јесте први плод, а не сам крај, и то судећи према већ поменутом искуственом учењу, које не сагледава Христа у њему самом

Υἱὸν θεωρεῖται. Ὅτι δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν ἐρωτήσασι τοῖς μαθηταῖς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων τὸ „Πότε ἀποκαθιστανεῖς τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ“ φησιν· „Οὐχ ὑμῶν ἐστὶ γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ Πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ“. Τοὔτέστιν οὐ τῶν συνδεδεμένων σαρκὶ καὶ αἵματι τῆς τοιαύτης βασιλείας ἢ γινῶσις. Ταύτην γὰρ τὴν θεωρίαν ὁ Πατὴρ ἐναπέθετο τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἐξουσίαν λέγων τοὺς ἐξουσιαζομένους, ἰδίους δὲ ὧν μὴ μετέχει ἄγνοια τῶν κατωτέρω πραγμάτων.

25. Χρόνους δὲ καὶ καιροὺς μή μοι νόει αἰσθητοὺς, ἀλλὰ διαστήματά τινα γνώσεως ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἡλίου γινόμενα. Δεῖ γὰρ τὴν προσευχὴν ἐκείνην ἐπὶ πέρας ἀχθῆναι τοῦ Δεσπότης ἡμῶν. Ἰησοῦς γὰρ ἐστὶν ὁ προσευξάμενος· „Δὸς αὐτοῖς ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσι, καθὼς ἐγὼ καὶ σὺ ἐν ἐσμεν, Πάτερ“. Εἷς γὰρ ὧν ὁ Θεός, ἐν ἐκάστῳ γινόμενος ἐνοὶ τοὺς πάντας καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀριθμὸς τῇ τῆς μονάδος ἐπιδημία.

26. Καὶ γὰρ μὲν οὕτως ἐπέβαλον τῷ ῥητῷ κατὰ τὴν δευτέραν ἐπιχείρησιν. Εἰ δέ τις βέλτιον λέγοι ἢ διορθοῖν εὐσεβῶς τὰ ἡμέτερα, καὶ λεγέτω καὶ διορθοῦσθω, καὶ ὁ Κύριος ἀνταποδώσει ὑπὲρ ἡμῶν. Οὐδεὶς γὰρ παρ' ἡμῖν

/по себи/, већ као Христа за нас. И опет – будући да ствари овако стоје – када ученици питају у Делима апостолским: *Господе, хоћеш ли у ово вријеме усјосјавиши царство Израилјево?*, он каже: *Није ваше знаши времена и рокове које Отац задржа у својој власћи* (Дап. 1, 6–7). Другим речима, познање овог Царства није за оне који су заробљени телом и крвљу. Јер је сагледавање ових ствари у Очевој власти; а под „влашћу“ Христос мисли на оне који су под његовом сопственом влашћу; а под „његовом“ на оне који се на обазире на доње /земаљске/ ствари.

25. Што се тиче „времена“ и „дана“, молим вас немојте мислити на чулно /време и дане/, већ на одређене интервале познање које рађа Умно Сунце /Христос/. Јер молитва нашег Спаситеља мора бити испуњена, будући да се сам Исус молио: *Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби* (Јн. 17, 21). Пошто је Бог један, он сједињује све при своме усељењу у сваког понаособ; а свака бројчаност нестаје при присуству саме Једности.

26. Ето, заиста се нисам штедео у покушају да разрешим овај одељак по други пут. Ако неко уме боље да говори и побожно исправи наше речи, онда му допустите да говори и исправља – и Господ ће му се одужити у наше име! Јер у нама

αὐλίζεται φθόνος, ὅτι μὴδὲ φιλονεικίας ἔνεκεν ἢ κενοδοξίας ἐπὶ τήνδε τὴν ἐξέτασιν τῶν ῥημάτων κεχωρήκαμεν, ἀλλ' ὠφελείας ἔνεκεν τῶν ἀδελφῶν, ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν παρακρούεσθαι τὰ ὀστράκινα σκεύη τὰ τὸν θησαυρὸν ἔχοντα τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τῶν λιθοκαρδίων καὶ ἀπεριτμήτων ἀνθρώπων τῶν ἐκ τῆς μωρᾶς ὠπλισμένων σοφίας.

27. Πάλιν διὰ τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος ἐν Παροιμίαις κτίζεται. „Κύριος γάρ, φησὶν, ἔκτισέ με“. Καὶ ἀρχὴ ὁδῶν εὐαγγελικῶν ὀνομάζεται ἀγουσῶν ἡμᾶς πρὸς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, οὐ κατ' οὐσίαν κτίσις, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὁδὸς γεγωνῶς. Τὸ γὰρ γεγρονέναι καὶ τὸ ἐκτίσθαι ταῦτὸν δηλοῖ. Ὡς γὰρ ὁδὸς γέγονε καὶ θύρα καὶ ποιμὴν καὶ ἄγγελος καὶ πρόβατον καὶ πάλιν ἀρχιερεὺς καὶ ἀπόστολος, ἄλλων κατ' ἄλλην ἐπίνοιαν τῶν ὀνομάτων κειμένων.

28. Τί ἂν εἴποι πάλιν ὁ αἰρετικὸς περὶ τοῦ ἀνυποτάκτου Θεοῦ καὶ τοῦ δι' ἡμᾶς ἁμαρτίας γεγεννημένου; Γέγραπται γάρ· „Ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα“. Οὐ φοβῆ, ἀνθρώπε, τὸν Θεὸν ἀνυπότακτον ὀνομαζόμενον διὰ σέ; Τὴν γὰρ σὴν ὑποταγὴν ἰδίαν

нема зависти. Нисмо се подвргли истраживању наведених одељака /Писма/ из ривалства или таштине, већ ради користи љубљених, а како ова земаљска оруђа – која имају у себи благо Божије – не би очито била преварена од стране људи са отвр-дним срцем, нити од необре-заних људи који се наоружаше оружјем будаласте мудрости.

27. И опет, Христос би створен; јер мудри Соломон у /својим/ Причама каже: *Господ ме створи* (Прич. 8, 22). „Почетком еванђелских путе-ва“ беше назван онај који нас уводи у Царство – не као створење по суштини, већ као онај који постаде „пут“ по икономији. Заправо, „постати“ и „бити створен“ значи исту ствар. На исти начин Он постаде „пут“, „врата“, „пастир“, „ангел“, „јагње“, као и „првосвештеник“ и „апостол“, тиме различита имена примењујући на разли-чите ситуације.

28. Или, опет, шта би јере-тици рекли о непокоривом Бо-гу, но који ипак *восстаде ірех нас ради* (2. Кор. 5, 21)? Јер писано је: *А кад му све њокори, онда ће се и сам Син њокориши Ономе који му све њокори* (1. Кор. 15, 28). Зар се не бојиш, о човече, Бога који тебе ради би назван „покорним“? Јер он твоје поко-равање чини сопственим и на-

ποιεῖται καὶ ἐν τῷ ἀντιτείνειν σε πρὸς τὴν ἀρετὴν ἀνυπότακτον ἑαυτὸν ὀνομάζει. Οὕτω ποτὲ καὶ ἑαυτὸν ἔφη εἶναι τὸν διωκόμενον. „Σαῦλε γάρ, φησί, Σαῦλε, τί με διώκεις;“ ἡνίκα ἐπὶ Δαμασκὸν ἔτρεχε τοὺς μαθητὰς τοῦ Χριστοῦ συνδῆσαι βουλόμενος. Καὶ πάλιν ἑαυτὸν γυμνὸν ὀνομάζει ἐνός τινος τῶν ἀδελφῶν γυμνη τεύοντος. „Гυμνὸς γάρ, φησίν, ἡμην, καὶ περιεβάλετέ με. Καὶ ἄλλου ἐν φυλακῇ ὄντος ἑαυτὸν ἔφη εἶναι τὸν καθειργ μένον. Αὐτὸς γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε. Μία δὲ τῶν ἀσθενειῶν ἐστὶ καὶ ἡ ἀνυποταξία, καὶ ταύτην ἐβάστασε. Διὸ καὶ τὰ συμβαίνοντα ἡμῖν περιστατικὰ ἰδιοποιεῖται ὁ Κύριος, ἐκ τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας τὰ ἡμέτερα πάθη ἀναδεχόμενος.“

29. Ἀλλὰ καὶ τὸ „Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἀφ’ ἑαυτοῦ οὐδὲν“ λαμβάνουσιν οἱ θεομάχοι ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων. Ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο τὸ ῥητὸν μάλιστα καταγγέλλει τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ. Εἰ γὰρ ἕκαστον τῶν λογικῶν κτισμάτων δύναται τι ποιεῖν ἀφ’ ἑαυτοῦ αὐτεξούσιον καὶ ἴσῃν ἔχον τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρόν τε καὶ κρεῖττον ῥοπήν, ὁ δὲ Υἱὸς οὐ δύναται τι ποιεῖν ἀφ’ ἑαυτοῦ, οὐ κτίσμα ὁ Υἱός. Εἰ δὲ μὴ κτίσμα, ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ. Καὶ πάλιν οὐδὲν τῶν κτισμάτων τὰ ὅσα βούλεται δύναται. Ὁ δὲ Υἱὸς

зива себе „покорним“, пошто се ти бориш против врлине. Такође, говори о себи како би „прогоњен“; јер када Павле хиташе ка Дамаску – намеравајући да затвори Христове ученике – он тада рече: *Савле, Савле, зашто ме јониш?* (Дап. 9, 4). И поново себе назива „нагим“ када је неко од браће /остао/ наг: *Наī дејах*, каже, *и оденусти ме* (Мт. 25, 36); и када други бејаше у затвору, он сам себе назва „затвореником“. Он понесе наше слабости и немоћи наше (Мт. 8, 17). Ако, дакле, преузе на себе наше немоћи и грехове – преузе и потчињавање које је такође једна од слабости. И тако Господ учини сопственим оне немоћи које нас окружују, преуевши на себе наша страдања кроз заједницу с нама.

29. Богоборци такође узимају и стих: *Син не може ништа чинити сам од себе* (Јн. 5, 19), а како би сасвим упропастили оне који их слушају. Но, за мене чак и ова изрека јасно сведочи да је Син исте природе с Оцем. Јер, ако свако разумно створење са слободном вољом може чинити шта хоће и има подједнаку склоност ка добру и злу – а Син не може ништа чинити сам од себе – онда Син није створење. Ако није створење, онда је једносуштан са Оцем. И опет, ниједно створење не може чинити све што хоће. Но Син –

ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ὅσα ἠθέλησεν ἐποίησεν. Οὐκ ἄρα κτίσμα ὁ Υἱός. Καὶ πάλιν πάντα τὰ κτίσματα ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων συνέστηκεν ἢ τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικά. Ὁ δὲ Υἱὸς αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἄυλός ἐστιν· οὐκ ἄρα κτίσμα ὁ Υἱός. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ.

30. Καὶ αὕτη μὲν αὐτάρετης ἡμῖν ἡ ἐξέτασις, κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἡμετέραν, τῶν τεθέντων ῥητῶν. Ἦδη δὲ λοιπὸν καὶ πρὸς τοὺς ἀντιπίπτοντας τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ τῷ λόγῳ χωρήσωμεν καθαιροῦντες αὐτῶν πᾶν ὑψωμα διανοίας ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Κτίσμα λέγεις τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Πᾶν δὲ κτίσμα δοῦλόν ἐστι τοῦ κτίσαντος. „Τὰ γὰρ σύμπαντα, φησί, δοῦλα σά“. Εἰ δὲ δοῦλον, καὶ ἐπικτήτον ἔχει τὴν ἀγιότητα· πᾶν δὲ ὁ ἐπικτήτον ἔχει τὴν ἀγιότητα οὐκ ἀνεπίδεκτόν ἐστι κακίας· τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον κατ' οὐσίαν ὃν ἅγιον πηγὴ ἀγιασμοῦ προσαγορεύεται· οὐκ ἄρα κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Εἰ δὲ μὴ κτίσμα, ὁμοούσιόν ἐστι τῷ Θεῷ. Πῶς δὲ δοῦλον ἀποκαλεῖς, εἰπέ μοι, τὸν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐλευθε ροῦντά σε τῆς δουλείας; „Ὁ γὰρ νόμος, φησί, τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς ἡλευθέρωσέ σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας“.

31. Ἀλλ' οὐδὲ τρεπτὴν αὐτοῦ ποτε τὴν οὐσίαν τολμήσεις εἰπεῖν, ἀφορῶν εἰς τὴν φύσιν τῆς

на небу и земљи – чини све што пожели (Пс. 134, 6). Тако, дакле, Син није створење. И још: сва створења се састоје или од супротности или су супротности-ма подложна. Али Син је праведност сáма и јесте нетваран. Тако, Син није створење и будући да није такав – једносуштан је Оцу.

30. Изложење напред наведених речи је довољно за нас, будући да смо дали све од себе. Сада настављамо даље према онима који се противе Светом Духу, *укидајући сваку охолости њихове њомисли која се њодигже њрошив њознања Божијеї* (2. Кор. 10, 5). Ви кажете да је Свети Дух створење. Па ипак, свако је створење слуга свог творца, јер је казано: *све и сва служи Теби* (Пс. 118, 91). Ако је Дух слуга, онда поседује светост као додатак – ипак, све што има светост као додатак заснива се на злу. С друге стране, Дух Свети – будући свет по суштини – беше објављен као „извор освећења“. Тако, дакле, ни Свети Дух није створење. А ако није створење, онда је једносуштан Богу. Реци ми, како можеш онога ко те ослобађа из ропства називати робом? Јер писано је: *Јер закон Духа живоїа ослободи ме од закона їреха и смртїи* (Рим. 8, 2).

31. Нити ћеш се усудити рећи да је Његова /Духа Светога/ суштина изменљива, када јед-

ἀντικειμένης δυνάμεως, ἥτις, ὡς ἀστραπή, πέπτωκεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐξέ πεσε τῆς ὄντως ζωῆς, διὰ τὸ ἐπικτήτον ἐσχικέναι τὴν ἀγιότητα καὶ ἐπηκολουθηκέναι τῇ κακῇ βουλῇ τὴν ἀλλοίω σιν. Τοιγαροῦν καὶ ἐκπεσὼν τῆς μονάδος καὶ τὸ ἀγγελικὸν ἀπορρίψας ἀξίωμα, ἀπὸ τοῦ τρόπου ὠνομάσθη διάβολος, ἀποσβεσθείσης μὲν αὐτοῦ τῆς προτέρας καὶ μακαρίας ἕξεως, τῆς δὲ ἀντικειμένης ταύτης δυνάμεως ἀναφθείσης.

32. Ἐπειτα εἰ κτίσμα λέγοι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, πεπερατωμένην αὐτοῦ τὴν φύσιν εἰσάγει. Πῶς οὖν σταθήσεται τὸ „Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην“ καὶ τὸ „Ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ Πνεύματός σου“; Ἀλλ’ οὐδ’ ἀπλοῦν αὐτὸ τῇ φύσει, ὡς ἔοικεν, ὁμολογεῖ. Ἀριθμῶ γὰρ ἐν αὐτὸ ὀνομάζει. Πᾶν δὲ ὃ ἐν ἀριθμῶ τοῦτο οὐχ ἀπλοῦν, ὡς ἔφην, ἐστίν. Εἰ δὲ μὴ ἀπλοῦν ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἐξ οὐσίας καὶ ἀγιασμοῦ συνέστηκε· τὸ δὲ τοιοῦτον σύνθετον. Καὶ τίς οὕτως ἀνόητος ὡς σύνθετον εἰπεῖν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ μὴ ἀπλοῦν καὶ κατὰ τὸν τῆς ἀπλότητος λόγον ὁμοούσιον Πατρὶ καὶ Υἱῷ;

33. Εἰ δὲ δεῖ προσβῆναι τῷ λόγῳ καὶ ἐποπτεῦσαι τὰ μείζονα, ἐκ τούτου μάλιστα τὴν θεϊκὴν δύναμιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεωρήσωμεν. Τρεῖς κτίσεις

ном схватиш природу силе непријатеља који отпаде – попут севања муње с неба (Лк. 10, 18) – од истинског живота, јер имаше светост по учешћу и његова промена беше последица зле воље. Због тога је – отпавши од Једног и одбацивши своје ангелско достојанство – прозван ђаволом због свог карактера. Кад ишчезе његово првобитно и блажено стање, ова непријатељска сила је завладала.

32. Ако, дакле, кажу да је Свети Дух створење, онда приписују ограниченост његовој природи. Како онда стоје стихови који говоре: *Дух Господњи исијуава васељену* (Прем. 1, 7) и: *Куда ћу ѿићи од Духа швоја* (Пс. 138, 7)? Но, он чак не исповеда ни да је Дух једноставан по природи, јер се чини да га сматрају једним по броју. Али оно што је једно по броју није такође и једноставно /по природи/, као што већ рекох. А ако Свети Дух није једноставан, онда је састављен од суштине и светости, и као такав је сложен. И ко је толико неразуман да каже како је Свети Дух састављен а не једноставан, и истовремено – будући неједноставан – једносуштан са Оцем и Сином?

33. Ако је сада потребно наставити с расправом и узети у разматрање озбиљније ствари, онда пре свега сагледавајмо божанску силу Духа Светога. У

εὐρήκαμεν ὀνομαζομένας ἐν τῇ Γραφῇ· μίαν μὲν καὶ πρώτην τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγήν, δευτέραν δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ χείρονος εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν, τρίτην δὲ τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν. Ἐν ταύταις εὐρήσεις συνεργὸν Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Οὐρανῶν γὰρ οὐσίωσις. Καὶ τί φησιν ὁ Δαβὶδ; „Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστε ρεώθησαν καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν“. Πάλιν ἄνθρωπος διὰ βαπτίσματος κτίζεται. „Εἴ τις γὰρ ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις“. Καὶ τί φησι τοῖς μαθηταῖς ὁ Σωτὴρ; „Ἀπελθόντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος“. Ὅρας κἀνταῦθα συμπαρὸν Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τί δ' ἂν εἴποις καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, ὅταν ἐκλείψωμεν καὶ εἰς τὸν χοῦν ἡμῶν ἐπιστρέψωμεν; Γῇ γὰρ ἐσμεν καὶ εἰς τὴν γῆν ἀπελευσόμεθα καὶ ἀποστελεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ κτίσει ἡμᾶς καὶ ἀνακαινίσει τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. Ἦν γὰρ Παῦλος ὁ ἅγιος ἐξανάστασιν εἶρηκε ταύτην Δαβὶδ ἀνακαινισμόν προσηγόρευσεν.

34. Ακούσωμεν δὲ πάλιν τοῦ ἀρπαγέντος ἕως τρίτου οὐρανοῦ. Τί φησιν; „Ὅτι ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστε“. Πᾶς δὲ ναὸς Θεοῦ ναός. Εἰ δὲ ναός ἐσμεν τοῦ Πνεύματος

Πισμῷ налазимо помен о три стварања: прво и најважније / стварање/ јесте прелазак из небдиха у биће; друго, промена из горег у боље /стање/; и треће, васкрсење мртвих. У свим поменутим /стварањима/, наћи ћеш Светога Духа како садејствује са Оцем и Сином. Погледај, на пример, постанак небеса и шта Давид каже о томе: *Речју Господњом небеса се утвордише и Духом усѣа Његових сва сила њихова* (Пс. 32, 6). И опет, човек је саздан путем крштења: *јер ако је ко у Христу, нова је твар* (2. Кор 5, 17). А шта каже Спаситељ својим ученицима? *Идиѣте, дакле, и научиѣте све народе крѣсти их у име Оца и Сина и Светѣога Духа* (Мт. 28, 19). Овде још једном видиш Светог Духа као присутног са Оцем и Сином. Шта би тек рекао о васкрсењу мртвих, када знаш да ћемо се упокојити и вратити у сопствени прах? *Јер смо ѣрах и у ѣрах ћемо се враѣиѣти* (Пост. 3, 19), али и: *Послаће Духа своѣа и оѣѣт нас саздаѣи, и обновиће лице земље* (Пс. 103, 30). Јер оно што свети Павле назва „васкрсењем“, Давид описа као „обновљење“.

34. Послушајмо опет онога који беше узнесен на треће небо. Шта он каже? *Зар не знаѣте да је тело ваше храм Светѣога Духа који је у вама* (1. Кор. 6, 19). Али сваки храм је храм Божији. Ако смо,

τοῦ Ἁγίου, Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Λέγει δὲ καὶ ναὸς Σολομῶντος, ἀλλ' ὡς κατασκευάσαντος. Εἰ δὲ οὕτως ἐσμὲν ναοὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, Θεὸς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· „Ὁ γὰρ πάντα κατασκευάσας Θεός“· εἰ δὲ ὡς προσκυνουμένου καὶ ἐνοικούντος ἐν ἡμῖν, ὁμολογήσομεν αὐτὸ εἶναι Θεόν. „Κυρίῳ γὰρ τῷ Θεῷ σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις“.

35. Εἰ δὲ τὴν Θεὸς φωνὴν παραιτοῖντο, μανθανέτωσαν τίνας ἐστὶ σημαντικὸν τὸ ὄνομα τοῦτο. Παρὰ γὰρ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἢ θεᾶσθαι Θεὸς ὀνομάζεται. Εἰ τοίνυν Θεὸς εἴρηται παρὰ τὸ τεθεικέναι ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα, τὸ δὲ Πνεῦμα πάντα γινώσκει τὰ τοῦ Θεοῦ, ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν τὰ ἡμέτερα, Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Καὶ πάλιν, εἰ ἡ μάχαιρα τοῦ Πνεύματος ῥῆμα ἐστὶ Θεοῦ, Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ἐκείνου γὰρ ἐστὶν ἡ μάχαιρα οὗ καὶ ῥῆμα καλεῖται. Καὶ εἰ δεξιὰ τοῦ Πατρὸς ὀνομάζεται „Δεξιὰ γὰρ Κυρίου ἐποίησε δύναμιν“, καὶ „ἡ δεξιὰ σου, Κύριε, ἔθραυσεν ἐχθρούς“, δάκτυλος δὲ Θεοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, κατὰ τὸ ῥητόν, τὸ „Εἰ ἐγὼ ἐν δακτύλῳ Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια“, ὅπερ ἐν ἑτέρῳ Εὐαγγελίῳ γέγραπται τὸ „Εἰ ἐγὼ ἐν Πνεύματι Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια“, τῆς

дакле, храмови Духа Светога, онда је Свети Дух такође Бог. Свакако, каже се и „Соломонов храм“ – но једино у смислу да Соломон беше његов ктитор. Чак и да смо у овом смислу храмови Светог Духа, он је опет Бог; јер: *Онај који је све са-здао јесте Бог* (Јевр. 3, 4). Но, ако је смисао у томе да Свети Дух почива у нама и бива прослављан од нас, онда исповедајмо да је он Бог. Јер: *Господу Богу своме клањај се и њему јединоме служи* (Мт. 4, 10)!

35. Али, ако /непријатељи/ одбаце појам „Бога“, нека онда барем науче шта ово име означава. Назван је „Богом“ јер сагледава све /постојеће/ и зато што је све /постојеће/ основао. Ако се, дакле, назива „Богом“ зато што сагледава и оснива све /постојеће/, а Свети Дух познаје све /ствари/ Божије – као што дух унутар нас познаје све о нама (1. Кор. 2, 11) – онда Дух Свети јесте Бог. И опет, ако *мач Духа јесте реч Божија* (Еф. 6, 17), Дух Свети је Бог; јер мач припада ономе за кога Реч каже да је његов. Ако се Син назива десницом Очевог, *јер десница Господња учини силу* (Пс. 117, 16) и: *Десница твоја, Господе, сагоре непријатеља* (Изл. 15, 6), а Дух Свети је прст Божији – као што каже изрека: *Ако ли ја прстом Божијим изиђем демоне* (Лк. 11, 20), те у другом еванђељу: *Ако ли ја Духом Божијим изиђем демоне* (Мт. 12,

αὐτῆς φύσεως Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.

36. Καὶ περὶ μὲν τῆς προσκυνητῆς καὶ ἀγίας Τριάδος τοσαῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρήσθω. Οὐ γὰρ νῦν δυναὶ τὸν πλατύτερον ἐξετάσαι τὸν περὶ αὐτῆς λόγον. Ὑμεῖς δὲ λαβόντες παρὰ τῆς ἡμετέρας ταπεινώσεως σπέρματα στάχυν ὥριμον ἑαυτοῖς γεωργήσατε, ἐπεὶ καὶ τόκους, ὡς ἴστε, τῶν τοιούτων προσσπαιτούμεθα. Πιστεύω δὲ τῷ Θεῷ ὅτι καρποφορήσετε καὶ τριάκοντα καὶ ἐξήκοντα καὶ ἑκατὸν διὰ τὴν καθαρότητα τοῦ βίου ὑμῶν. „Μακάριοι γὰρ οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὁψονται.“

37. Καὶ μὴδὲ ἄλλο τι, ἀδελφοί, τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν νομίσητε ἢ τὴν τῶν ὄντων ἀληθῆ κατανόησιν ἣν καὶ μακαριότητα ὀνομάζουσιν αἱ θεῖαι Γραφαί. Εἰ γὰρ „ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι“, περὶ δὲ τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον οὐδὲν ἐστὶν ἢ θεωρία συνίσταται, θεωρία ἂν εἴη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Ὡν γὰρ νῦν τὰς σκιάς καθορῶμεν ὡς ἐν κατόπτρῳ, ὕστερον ἀπαλλαγέντες τοῦ γεώδους σώματος τούτου καὶ ἀφθαρτον ἐπενδυσάμενοι καὶ ἀθάνατον τοῦ των τὰ ἀρχέτυπα κατοψόμεθα. Ὀψόμεθα δέ, εἰ γε τὸν ἑαυτῶν βίον πρὸς τὸ εὐθὲς κυβερνήμεν καὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως ποιοίμεθα πρόνοϊαν, ὧν χωρὶς οὐδεὶς ὁψεται τὸν Κύριον. „Εἰς γὰρ κακότεχνον

28) – онда је Дух Свети исте природе с Оцем и Сином.

36. Будимо за сада задовољни овим речима о часној и Светој Тројици – јер није могуће надаље нашироко говорити о Њима. Но, узимајући семе од наше скромности, обрађујте за себе плод, јер нам је потребан такав плод из напред предочених ствари. Јер имам веру у Бога да ћете кроз свој чисти живот доносити плод по 30, 60 и 100 (Мт. 13, 23); као што се каже: *Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети* (Мт. 5, 8).

37. Љубљени, не сматрајте да је Царство Небеско ишта друго до истинско сагледавање ствари какве јесу, а које Свето Писмо назива „блаженством“. Јер, ако је *Царство Божије у вама* (Лк. 17, 21) – а у погледу нашег унутрашњег човека нема ничег што би било сједињено са сагледавањем – онда је Царство небеско сагледавање. Заправо, кад једном будемо ослобођени овог земаљског тела и обучемо се у *нейроидљиво и бесмртно тело* (2. Кор. 5, 2), онда ћемо сагледавати прабразе самих ствари, чије тек сенке сада видимо, такорећи, *као у огледалу* (1. Кор. 13, 23). Заиста ћемо их видети, само ако усмеримо свој живот ка праведности и очувамо истинску веру, без које нико неће

ψυχὴν, φησὶν, οὐκ εἰσελεύσεται σοφία, οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι καταχρέω ἄμαρτίαις“.

38. Καὶ μηδεὶς ὑποκρουέτω λέγων ὅτι τὰ ἐν ποσὶν ἀγνοῶν περὶ τῆς ἀσωμάτου καὶ πάντη ἀϋλοῦ οὐσίας ἡμῖν φιλοσοφεῖς. Καὶ γὰρ ἄτοπον κρίνω τὰς μὲν αἰσθήσεις ἔαν ἀκωλύτως τῶν ιδίων ἐμπίπλασθαι ὑλῶν, τὸν δὲ νοῦν μόνον εἰργεσθαι τῆς οἰκειᾶς ἐνεργείας. Ὡς γὰρ ἡ αἰσθησις τῶν αἰσθητῶν, οὕτως ὁ νοῦς τῶν νοητῶν ἐπήβολός ἐστιν. Ἄμα δὲ καὶ τοῦτο λεκτέον ὅτι τὰ φυσικὰ κριτήρια ἀδίδακτα πεποίηκεν ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεός. Οὐδεὶς γὰρ διδάσκει τὰς ὁψεις χρωμάτων ἢ σχημάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, οὐδ’ ἀκοὴν ψόφων τε καὶ φωνῶν, οὐδ’ ὄσφρησιν ἀτμῶν εὐωδῶν τε καὶ δυσωδῶν, οὐδὲ γεῦσιν χυμῶν καὶ χυλῶν, οὐδ’ ἀφὴν μαλακῶν καὶ σκληρῶν, ἢ θερμῶν καὶ ψυχρῶν. Οὐδὲ τὸν νοῦν ἐπιβάλλειν τοῖς νοητοῖς διδάξοι τις ἄν. Καὶ ὥσπερ, εἴ τι πάθοιεν αὐταί, ἐπιμελείας μόνον προσ δέονται καὶ τὴν οἰκειάν ἐνέργειαν εὐκόλως ἀποπληροῦσιν, οὕτως καὶ ὁ νοῦς σαρκὶ συνδεθείς καὶ τῶν ἐκ ταύτης φαντασιῶν πληρωθείς πίστεως δεῖται καὶ πολιτείας ὀρθῆς, αἵτινες καταρτίζουν τοὺς πόδας αὐτοῦ ὥσει ἐλάφου καὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ αὐτὸν ἰστῶσιν.

видети Господа. Јер писано је: *Мудрост̑ неће ст̑уйи̑ти у злонамерну душу, ни̑ти ће ђочину̑ти у їрешном̑ шелу* (Прем. 1, 4).

38. Нека нико не протестује говорећи ми: „Ти нам философираш о бестелесном и нествореном бићу, а не видиш ствари које су ти пред носом!“ Сматрам, наиме, апсурдним да наша чула буду засићена њима одговарајућом храном, док сам ум остаје изван своје уобичајене активности. Јер, као што чула имају користи од чулних ствари, тако и ум има користи од умних. Истовремено, мора се рећи да Бог – који нас је створио у почетку – начини и /наше/ природне способности којима није потребно подучавање. Нико не учи вид како да сагледава боје и облике; или слух да слуша звуке и гласове; нити њух да разликује пријатне и непријатне мирисе; или пак укус да окуша зачине и јела; нити пак чуло додир да осећа глатко и грубо, као и хладне и топле ствари. Исто тако, нико не може подучавати ум да се удаљава од умних ствари. И као што чула, ако оболе, траже бригу и потом испуњавају своје уобичајене активности, тако и ум – који је повезан са телом и испуњен телесним фантазма – потребује веру и исправно владање, *које ушвр̑љује но̑те моје као у јелена и на висину ме ђошав̑ља* (Пс. 17, 34).

39. Τοῦτό τοι αὐτὸ καὶ ὁ σοφὸς παρεγγυᾷ Σολομῶν καὶ ποτὲ μὲν ἡμῖν προφέρει τὸν ἀνεπαίσχυντον ἐργάτην τὸν μύρμηκα καὶ δι' αὐτοῦ τὴν πρακτικὴν ὁδὸν ἡμῖν ὑπογράφει, ποτὲ δὲ τὸ τῆς σοφῆς μελίττης κηρόπλαστον ὄργανον καὶ δι' αὐτῆς τὴν φυσικὴν θεωρίαν αἰνίττεται ἐν ἣ καὶ ὁ περὶ τῆς ἀγίας Τριάδος ἐγκέκραται λόγος, εἶπερ ἐκ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται.

40. Ἀλλ' εὐχαριστήσαντες Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι πέρας ἐπιθῶμεν τῷ γράμματι, ἐπεὶ πᾶν μέτρον ἄριστον, καὶ ἡ παροιμία φησὶν.

39. Чак и мудри Соломон даје сличан савет када говори о мраву као непосрамљивом раднику (Прич. 6, 6), тиме за нас оцртавајући пут подвижничке борбе; и другде загонетно помиње восак мудре пчеле (Прич. 6, 8), тиме означавајући природно сагледавање, с којим сједињује расправу о Светој Тројици – будући да се Творац /свих/ почетака по аналогiji сагледава из лепоте творевине.

40. Заблагодаривши Оцу, Сину и Светоме Духу приведимо ово писмо крају, будући да је умереност у свим стварима најбоља – као што пословица каже.

*Превод са сѣвароїрчкої:
Лазар Нешић*

Примљено: 3. 11. 2014.
Одобрено: 20. 11. 2014.

ОДНОС ПРАВОСЛАВНИХ ПРЕМА ПИТАЊУ ПАПСКОГ ПРИМАТА ПОСЛЕ ВЕЛИКОГ РАСКОЛА

Бобан Димитријевић*
Богословија Св. Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се питањем односа православних према питању папског примата у периоду после Великог раскола закључно са петнаестим веком. Истраживање показује да је нови ујон папства имао различита тумачења. На Западу је то било углавном схваћено као легитимни плод развоја ранохришћанске структуре Цркве, а на Истоку као једна радикална ревизија структуре и организације Цркве услед формирања папства као суштински вишег реда власти него што је то био епископски. У раду се показује да је реч о озбиљном дисконтинуитету који открива да убрзани развој папске монархије од XI века не може да се покаже као природни развој организације ране Цркве, те да као такав, и поред искушења Лионске и Флорентинске уније, на православном Истоку није био прихваћен.

Кључне речи: римски епископ, примат, сабор, јединство, власт, прејемство.

Богословске разлике и неслагања између грчког Истока и латинског Запада могу да се уоче већ у IV веку. У тријадолошком богословљу Кападокијских отаца истакнут је значај Бога као заједнице три личности, а код блаженог Августина и на латинском Западу стављен је већи нагласак на философском објашњењу Бога као једне суштине. Паралелно са тријадолошким разликама јављале су се и све већа неслагања у канонској и богослужбеној пракси. Највећи раскорак ја-

* svestenikboban@gmail.com.

вио се на плану еклисиологије, нарочито у развоју једног посебног схватања првенства Рима, које ће довести до затегнутих односа између Истока и Запада. Интересантно је мишљење еминентног православног теолога Јована Зизјуласа, да се еклисиологија развијена на Западу, између осталог, јавља као последица специфичног развоја тријадолошког богословља.¹ Водећи положај Рима никада није порицан на византијском Истоку, али је доживљаван на један практичан начин у оквиру црквено-канонског законодавства без истицања било каквог престижа Рима који би се придодавао тој помесној цркви на основу њеног апостолског порекла.

Веће културолошко-политичке и догматско-дисциплинске разлике настале су у IX, X и XI веку. У периоду иконоборачке кризе и после ње извор највећих сукоба постала је употреба *Filioque*. Додатак *Filioque*, да Дух Свети исходи и од Оца и од Сина, био је уметнут у VI веку у Шпанији у основно исповедање вере читаве Цркве, Никео-цариградски символ вере. Он је ускоро постао општеприхваћен и у VIII веку је ушао у употребу широм франачке Европе, добрим делом зато што објашњава и наставља Августиново поимање Свете Тројице. Карло Велики са својим богословима искористио је ово учење да преко њега осуди конкурентно Источно царство за јерес. То је учинио одбијајући да прихвати одлуке Седмог васељенског сабора из 787. године из разлога што су садржале првобитни Символ вере, без додатка. Тзв. Каролиншка књига – *Libri Carolini*, коју је Карло Велики упутио папи да оправда свој став, представљала је први полемички документ који се употребљавао и вековима после тога. У прво време папе су одбијале да усвоје додатак. Тек је папа Никола I 866. године, подржавајући германску мисију у Бугарској, то имплицитно допустио.

Патријарх Фотије био је први грчки богослов који је оповргавао употребу додатка. Сукоб између папе Николе и патријарха Фотија односио се више на питања власти него на *Filioque*. Сукоб је превазиђен на сабору 879–880. године, на којем су учествовали и представници папе Јована VIII. Том приликом додатак је био осуђен и потврђен је мир између Рима и Константинопоља. Међутим, франачки утицај на ослабљено папство X века довео је до општег прихватања *Filioque* у Риму, вероватно већ око 1014. године. То је неизбежно припремило раскол, док су му друга спорна дисциплинска и богослужбена питања само допринела. Била су то пре свега питања употребе бесквасних хлебова у светој Литургији код Латина, инсистирање на нежењеном свештенству и различита правила поста. Ови проблеми били су ис-

¹ Зизјулас, Ј. (2001), *Еклисиолошке шеме*, Нови Сад: Беседа, 117–118.

такнути у први план током сукоба изасланика папе Лава IX са патријархом Михаилом Кируларијем 1054. године. Овај догађај, који се сматра почетком раскола, заправо је представљао један неуспели покушај помирења већ завађених страна.

Полемика се наставила и постала још већа након што су крсташки у Четвртом крсташком рату 1204. године опустошили Константинопољ. Тада су били додати и нови проблеми: латинска догма о чистишту и проблем тачног тренутка освећења дарова на светој Евхаристији. У латинском предању то су само речи установљења, што су на Истоку негирали позивајући се на формулу призива Светога Духа, која у свим источним Литургијама следи речима установљења. Важно је истаћи да би сваки од ових проблема, као и проблем *Filioque*, могао да се реши да су две цркве могле да се договоре око критеријума првенства.² После григоријанске реформе у XI веку, папство једноставно није дозвољавало никоме да посумња у првенство Рима. Званични став Византијске Цркве био је да се разлике између цркава могу решити само на васељенском сабору и да почасно првенство Рима не одузима папи могућност да посредује на суду.

У току касновизантијског периода забележени су бројни покушаји поновног уједињења иницирани од стране папе и царева из династије Палеолога (1261–1453). Тако су 1274. године представници цара Михаила VIII учествовали на Лионском сабору, где је прочитано њихово лично вероисповедање (у форми писма упућеног папи Григорију X) које је било једнако римском, укључујући *Filioque*. Део тог вероисповедања садржи признавање првенства Римске цркве:

„Иста света Римска Црква добија првенство и власт над читавом васељенском црквом. Она истинито спознаје да је то првенство примила с пуноћом власти од самог Господа у блаженом Петру, глави апостола, чији је наследник Римски првосвештеник(...) На њу (Римску Цркву) се може позвати свако кога притискају ствари које спадају у црквену надлежност. Њезином суду се може притећи у свим питањима која спадају у црквену надлежност. Њој су подређене све цркве, а њихови предстојатељи њој обећавају послушност и поштовање. Њој припада пуноћа власти, тако да она осталим црквама допушта учешће у тој власти. Римска Црква је многе од њих, а нарочито патријаршијске, почаствовала различитим повластицама, али сачу-

² Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка, 28.

вавши увек неокрњену своју надлежност, како на васељенским саборима тако и у неким другим поступцима.“³

Мотивисан пре свега политичким разлозима, Михаило VIII је наметнуо за Константинопољског патријарха проунијату Јована. Међутим, после Михаилове смрти 1282. године силом уведена унија није могла да се задржи. На сабору 1285. године у Константинопољу унија је званично одбачена, а патријарх Григорије II (1283–1289) изнео је разлоге за одбацивање *Filioque*.

Током XIV века било је још преговора око уније. Упамћен је случај преласка цара Јована V у римокатоличанство 1369. године, али то обраћење, с обзиром да је представљало лични избор појединца, није важило за Цркву. Историјска истраживања узрокâ и значаја црквеног раскола између Византије и Рима истичу Крсташке ратове и пљачкање Константинопоља 1204. године као догађаје који су створили коначне и неопозиве услове за раскол.⁴ У том смислу трагични догађаји из 1054. године не могу да се узму као тачан датум почетка раскола. У Византији су ситуацију насталу после 1054. године доживели као још једно у низу отуђења, које је могло да се превазиђе једноставним али званичним брисањем *Filioque* из латинског Символа вере. То је био став еминентних византијских јерараха Петра Антиохијског и Теофилакта Охридског, који су говорили да дисциплинска и литургијска питања нису суштински проблеми раскола. Оно што је обележило следећих пар стотина година после Великог раскола 1054. године био је један нови идеолошки фактор који је, заједно са постојећим националним, културолошким и политичким разлозима везаним за крсташке ратове, учинио помирење цркава тежим него раније. Тај нови чинилац било је реформисано папство Григорија VII и Инокентија III.⁵

Реформисано папство богословски је заснивало своју власт на Петровом римском прејемству. Оно је било установљено божанским законом а не Константиновом даровницом. Заснивање власти Рима на Константиновој даровници Византинци би радо прихватили. Међутим, власт папа заснована на божанском закону није могла географски да се ограничи на латински Запад, те је зато била апсолутно неприхватљива за Исток. Нови успон папства имао је различита тумачења. На Западу је то било углавном схваћено као легитимни

³ Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu (=DH)*, Ђаково: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“, 861.

⁴ Dvornik, F. (2009), *Vizantija i rimski primat*, Београд: Službeni glasnik, 119–120.

⁵ Мајендорф, Ј., *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, 85.

плод развоја ранохришћанске структуре Цркве, а на Истоку као једна радикална ревизија структуре и организације Цркве услед формирања папства као суштински вишег реда власти него што је то био епископски. Ради се о веома озбиљном дисконтинуитету који открива да убрзани развој папске монархије од XI века не може да се покаже као природни развој организације ране Цркве.⁶ Византијско реаговање на реформисано папство било је за православне легитимна конзервативна и уједно предањска реакција, док је за западне богослове то углавном дело расколничке побуне.⁷

Неспорна је чињеница је да су Грци тек 1204. године први пут директно проговорили о папској теорији васељенског првенства. То је било изазвано околношћу да је папа поставио Латинског патријарха у Новом Риму. Иако је Инокентије III можда у моралном погледу могао бити против насиља крсташа, он је ипак сматрао својим божанским правом да на Истоку преузме јурисдикцију. То се јасно види у његовом ставу да својим понтификалним ауторитетом може да поставља патријархе, архиепископе, митрополите и епископе. Између ове и византијске идеологије постојале су очигледне разлике. Вековне полемике између Грка и Латина сада су добиле нову димензију. После вековних сукоба око *Filioque* и дисциплинских разлика у први план су истакнути суштински проблеми око црквеног ауторитета. Отуда није случајно што се у унионистичком исповедању вере на Лионском сабору 1274. године потенцира неприкосновени црквени ауторитет Римске столице.

На Истоку и на Западу током историје развијена су различита одређења тога која помесна црква може да поседује првенство у односу на друге. На Западу се, нарочито од IV века, инсистирало на идеји апостолског установљења једне столице, што је практично уздизало Рим као једину апостолску катедру на читавом Западу. На Истоку је апостолско установљење било својствено многим помесним црквама, те је прихватање тог критеријума било беспредметно. Првенство неке помесне цркве над другом тамо се одређивало историјским потребама. То је углавном чинио цар, са потврдом саборских одлука. Просто је невероватна чињеница да две теорије о првенству, чак и током жестоких сукоба у првом миленијуму, никада нису темељно размотрене. Епископи Старог Рима нису имали ауторитета да свој став наметну источнима. Византинци су, са своје стране, једноставно

⁶ Papadakis, A. (1994), *The Christian East and the Rise of the Papacy*, Crestwood – New York: St. Vladimir's Seminary Press, 167.

⁷ Мајендорф, Ј., *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, 86.

игнорисали могуће последице теорије о Петровом римском прејемству, иако су је често користили у разговорима са Римским епископом када им је то било неопходно.⁸

Година 1204. обично се узима као година почетка разговора византијских полемичара о проблему римског првенства. Расправе о овом проблему почеле су, заправо, нешто раније у XII веку, пре 1112. године, приликом посете Петра Гросолануса, миланског архиепископа, Константинопољу, као и неколико деценија касније, у полемици епископа Анзелма Хавелбершког, амбасадора немачког владара Лотара III у Константинопољу, и Никите Никомидијског.⁹ Догађаји из 1204. године убрзали су разрешавање овог проблема. Постављање латинског патријарха у Константинопољу и успостављање латинске јерархије у Крсташкој држави оправдавали су се божанским правом папе као Петровог наследника. То је захтевало источну реплику на богословске основе на које су се Латини позивали бранећи своје ставове. За нашу тему било би преопширно појединачно и детаљно наводити све егзегетске, еклисиолошке и канонске аргументе које су користили у то време грчки полемичари.¹⁰

Посебно вреди истаћи то што главни нагласак византијских богослова тог периода није био уперен против саме идеје о првенству апостола Петра међу осталим апостолима, што је сматрано као неспорно на основу новозаветних сведочанстава, већ против латинске теорије Петровог прејемства само у Риму, које није имало никакву новозаветну основу. Источни оци и богослови овог периода, сагласно својој патристичкој традицији, тврдили су да се ово прејемство остварује у свакој помесној цркви која исповеда Петрову веру. То је јасно истакнуто у речима ученог ђакона Николе Месарита (каснијег архиепископа Ефеског) у његовој полемици са Латинима 1206. године:

„Ви желите да представите Петра као учитеља само града Рима, док свети оци говоре да обећање које је Господ дао Петру има васељенски значај и да се односи на све који су веровали и који верују, себе пак наводите на уско и погрешно тумачење ако га приписујете само Риму. Ако би то било тачно, било би немогуће да свака црква верних, а не само Римска, истински

⁸ *Исшо*, 88.

⁹ Dvornik, F., *Vizantija i rimski primat*, 113–117.

¹⁰ О томе видети више у студији: Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати айосџола Петра*, Крагујевац: Каленић, 7–26.

поседује Спаситеља, и да је свака основана на Стени, тј. на Петровом учењу, у сагласности са обећањем.“¹¹

Теорија Петровог прејемства у свакој цркви, а не само у Римској, значи да, ако се једна црква уздиже по части или по моћи, то не може да буде због Петра већ због историјских околности, при чему Рим не представља изузетак. Из горњег цитата јасно је да византијски богослови, суочени са римском универзалистичком еклисиологијом, наступају истичући онтолошки идентитет и једнакост сваке помесне цркве. Римској претензији на универзалност, заснованој на једном институционалном центру, они су супротставили универзалност вере и благодати. Божија благодат једнако је присутна у свакој помесној цркви, тј. свуда где Црква Божија постоји у својој светотајинској и јерархијској пуноћи. Константинопољски патријарх Јован X Каматарос (1198–1206) у свом писму папи Инокентију III истиче:

„Сагласни смо да поштујемо Петра као првог Христовог ученика, да му признајемо да је био глава осталима и да поштујемо Римску Цркву као прву по рангу и части(...) али не видимо да нас Свето писмо обавезује да је признамо за мајку осталих цркава и да је уважавамо као да она собом обухвата друге цркве.“¹²

Он признаје да се Цркви Рима додељује част примата „аналогног“ примату који је Петар имао међу апостолима.

Међутим, византијски богослови сматрају да римски примат није потицао од Петра – чија је присутност била делотворнија у Јерусалиму или Антиохији него у Риму, већ из чињенице да је Рим био престоница Царства.¹³ У овоме се слажу сви византијски писци, полазећи од 28. канона Халкидонског сабора. Основна мисао је јасна: примат Рима успостављен је општим сагласјем Цркве које је изражено у саборском законодавству, а не посебним Петровим прејемством у Риму.¹⁴ Тај примат увек зависи од исповедања православне вере. Зато су богослови XIV и XV века, нарочито Симеон Солунски, говорили о потреби установљења јединства у вери, као предуслову за признавање примата Римском епископу. Познате су његове речи: „Онај који се назива папом неће бити папа све док не буде имао

¹¹ Цитирано према: Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 17.

¹² *Исѡо*, 16.

¹³ Papadakis, A., *The Christian East and the Rise of the Papacy*, 157–158.

¹⁴ *Ibid.*, 164.

Петрову веру.¹⁵ Свети Симеон ту јасно истиче да сваки човек, па и папа, може постати недостојан благодати и функције на коју је призван Духом Светим. Међутим, његова лична недостојност не потискује ни дар ни службу који су важни за живот Цркве. Зато се непогрешивост Цркве никада не може изједначити са било чијом личном непогрешивошћу. Сваки епископ прима дар учења и чувања истине у Цркви којој је постављен. Он може да изневери ту функцију те у том случају губи дар, али дар и функцију наслеђују други. Тако је, према светом Симеону, и са функцијом примата. Она постоји у Сабору епископа као што је постојала и у Сабору апостола, али подразумева претходно јединство у вери и истини.¹⁶

Може се закључити да је, према патристичкој традицији прихваћеној од византијских богослова овог периода, наследство Петра зависило од исповедања истинске вере. То исповедање поверено је сваком хришћанину, али посебна одговорност припада епископима, јер они, столујући у свакој помесној цркви на престолу самог Христа, имају апостолско прејемство. Одговорност исповедања апостолске вере има сваки епископ, пошто свака помесна црква има исту пуноћу благодати. Учење византијских богослова сагласно је са еклисиологијом светог Кипријана о „Петровој столици“, према којој постоји само једна – Петрова столица и сви епископи који су на челу својих евхаристијских заједница седе, свако са своје стране, управо на тој столици. То је суштинско схватање православне еклисиологије о Петровом прејемству у Цркви.

Византијски богослови уједно су признавали и друго прејемство, али само на нивоу аналогije између Апостолског и епископских сабора. То прејемство условљено је неопходношћу црквеног поретка и његове границе одређене су од стране Сабора. Као што је у Апостолском сабору један од апостола био први, тако је и у Епископском сабору неопходан први. Међутим, то прејемство је плод и резултат неопходног историјског развоја, током којег се постепено путем Сабора обезбеђивао „црквени поредак“. По православном гледишту, римска еклисиологија дала је превагу „аналогној“ сукцесији, где је Римски епископ задобио универзални примат, на рачун Петрове сукцесије у личности епископа сваке помесне цркве. Многобројни историјски разлози довели су до постепеног развоја универзалног примата Римског епископа. Једино враћање раној предањској еклисиологији, где ће Петрова столица бити схваћена као

¹⁵ Цитирано према: Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 21.

¹⁶ Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 22.

свака епископска столица и где уједно неће бити занемарен примат части прве међу њима – Римске столице, могла би довести до истинског помирења сукобљених страна.

Речи Нила Кавасиле најпотпуније одражавају све напред изнете ставове о схватању Петровог примата на Истоку:

„Налазим да је непотребно да се испитује ауторитет блаженог Петра да би се сазнало да ли је био глава апостола, и у којој мери су апостоли морали да му се поковавају. У овоме заступамам слободу мишљења. Али ја тврдим да папа није од Петра добио своје првенство над осталим апостолима. Папа заиста има две привилегије: он је епископ Рима и први међу епископима. Он је од Петра примио епископство Рима. Што се тиче првенства, добио га је знатно касније од благословених отаца и побожних царева, јер је било право да се црквени послови обаве како треба.“¹⁷

Најзначајнији покушај у позном средњем веку у циљу обнављања јединства у вери и евхаристијског општења између Истока и Запада сигурно је био сабор у Ферари и Фиренци.¹⁸ Важно је истаћи да је током XIV века, чак и после крсташа и успостављања латинске јерархије на Истоку, као и после пропасти латинске уније, одржавање сабора уједињења представљало највећу наду Византије. Познато је да су преговори о уједињењу из тог доба били услов за добијање западне помоћи у борби Византинаца против Турака, али не треба заборавити чињеницу да су и најодговорнији конзервативни православни кругови подржавали идеју о сабору.

Било би преопширно овде наводити предлоге за сазивање могућег сабора уједињења, али могуће је учинити кратак осврт на оне који су представљали својеврсну претходницу Фиренце. Тако је око 1339. године Варлаам Калабријски поднео Константинопољском синоду један пројекат уније који би се заснивао на одржавању заједничког васељенског сабора. Овај пројекат он је предочио и папи Бенедикту XII у Авињону. Будући да је предлог садржао претпоставку да ће Латини током саборских расправа прихватити да од-

¹⁷ Цитирано према: Мајендорф, Ј., „Свети Петар у византијском богословљу“, 23.

¹⁸ О овом сабору видети више у: Погодин, А. (2007), *Свети Марко Ефески и Флоренцинска унија*, Краљево: Епархија жичка, где је на крају књиге дата и исцрпна библиографија везана за ову тему, као и чланак: Поповић, Р. (1994), „Покушај уније у Ферари и Флорентији“, *Свети Кнез Лазар*, год. 2, бр. 4, Призрен: Епархија Рашко-призренска, 35–52.

стране *Filioque* из Символа вере, папа Бенедикт XII га је одбио, не дозвољавајући било какву дискусију по питању већ усвојених истина од стране Римске столице.

Одржавање сабора је папи Клименту V понудио и цар Јован VI Кантакузин, политички и интелектуално веома значајна личност свог времена, заштитник и покровитељ монашке партије, чији је допринос победи паламизма 1351. године био немерљив. За разлику од Варлаама, који је заступао тезу о занемаривању догматских проблема, Кантакузин је истакао потребу за „правилним одређењем вере“ кроз дијалог епископа и богослова обеју страна. Предложио је папи да се сретну негде на пола пута, негде у медитеранском приобаљу, где би се лако могли окупити западно свештенство сазвано од папе и патријарси и епископи позвани од цара. Одговор је уследио не од папе Климента V већ од његовог наследника Инокентија IV (око 1352. године), који је изразио својеврсну уображену радост што ће се Грци повратити из својих „заблуда“, не помињући при том сазивање могућег сабора.¹⁹

Нешто касније, око 1367. године, Кантакузин је, сада већ као монах са значајним утицајем у Византији, изнео папском изасланику Павлу, титуларном латинском патријарху Константинопоља, свој предлог о одбацивању уније која би била наметнута царским указом. Он је поново истакао потребу слободне богословске дебате о догматским проблемима, наглашавајући важност сазивања једног репрезентативног сабора који би морао да превазиђе чисто „пентархијски“ карактер – с обзиром на то да је тадашња власт источних патријараха била углавном номиналног карактера. Предложени сабор требало је да укључи и митрополите Русије, Трапезунта, Аланије, Зекије – Абхазије као и грузијског католикоса, трновског патријарха и архиепископа Србије.

Конзервативна паламитска јерархија Византијске цркве, на челу са патријархом Филотејом Кокином, у потпуности је подржавала овакву идеју сабора. Патријарх Филотеј то јасно изражава у једном свом писму упућеном охридском архиепископу, у којем пише о потреби сазивања сабора на коме би се на основу Светог писма утврдило да је „наше учење надмоћније од латинског, те да се они (Латини) придруже нама, делећи наше исповедање вере“.²⁰ Међутим, писмо папе Урбана V упућено цару, патријарху и осталим византијским

¹⁹ Мајендорф, Ј. (2010), „Да ли су се Исток и Запад срели у Фиренци“, *Видослов*, година 17, бр. 49, Требиње: Тврдош, 30.

²⁰ *Исшо*, 31.

званичницима јасно је ставило до знања свима на Истоку да је такав предлог неприхватљив. Велика шизма на Западу (1378–1417) коренито је променила овакво одбијање Запада. Истакнути црквени људи Истока сада су положили још више наде на сабор уједињења. Те наде показале су се као конкретна могућност након победе концилијаристичког покрета у Констанци. Папа Мартин V, који је био изабран на сабору, није као његови претходници био у могућности да захтева једноставно потчињавање Грка папи, будући да је и он сâм на основу саборских одлука у Констанци, које је потврдио, био обавезан да „слуша“ Сабор по питањима вере. Сигурно је ранији Кантакузинов предлог имао утицаја на опредељење Грка да одрже сабор са папом Евгенијем IV и то у граду крај мора, а не са саборским покретом у Базелу, где су морали да путују у удаљена места иза Алпа, одакле би им у случају неуспелих преговора повратак био отежан.

Пасивност већег броја православних епископа на сабору у Фиренци показала је да међу њима није било довољно добрих богослова, те су због тога уочи самог сабора 1437. године на важна места у Никеју, Ефес и Кијев постављени двојица интелектуалних вођа Висарион и Марко и искусни дипломата Исидор. У Висариону Никејском делегација је имала представника „хуманиста“ у традицији Метохита и Григоре, док је кроз Марка Ефеског она укључивала и представника паламитског монашког богословља. Традиционално конзервативни правац био је ојачан укључивањем светогорских монаха из Велике Лавре, Ватопеда и Светог Павла. На Истоку је и сада, као и нешто раније у XIV веку, у време патријарха Филотеја, постојало дубоко уверење да би један сабор могао да донесе победу православља латинским прихватањем православног схватања проблема *Filioque* и питања примата. Нада да ће се о сједињењу слободно разговарати и да предвиђени сабор неће резултирати пуким прихватањем „латинске“ вере кроз послушност папи била је учвршћена учешћем људи попут Марка Ефеског. Сви су сматрали да је у ставу папства дошло до корених промена, јер је била прихваћена идеја да се на сабору без условљавања дискутује о свему ономе што је раздвајало Исток и Запад. На овако нешто обавезали су се папе Мартин V и Евгеније IV, прихватавши саборско учење потврђено у Констанци и Базелу, које је подразумевало разговор а не, као што је био случај са њиховим претходницима Бенедиктом XII и Урбаном V, диктат и условљавање.

Две најдуже и најозбиљније богословске расправе на сабору у Фиренци биле су вођене на тему учења о *Filioque* и учења о чистишћу. Разлике у схватању спасења пројавиле су се управо у расправи о чистишћу. Расправа о исхођењу Духа Светога показала је да ни-

једна страна није била спремна да препозна постојање два различита тријадолошка богословља.²¹ Оба ова гледишта, развијена током историје на Истоку и Западу, могла су да се схвате као легитимна. Главни недостатак сабора у Фиренци био је давање догматске валидности само једном од њих – и то западном. Са друге стране, оно о чему није много дискутовано али је решење донето било је питање примата. Концилијаристички покрет понудио је јасно решење овог питања, да је Сабор надређен папи. Супротно томе, сабор у Фиренци донео је одређење папске власти као неприкосновене у Цркви. На сабору је, свега неколико дана при самом његовом крају, разматрано питање примата. Папа је означен као „Петров наследник“, „истинити Христов викар“, „глава целе Цркве“ и онај који поседује потпуну власт – *plena potestas* над читавом Васељенском црквом.

Може се закључити да Грци нису баш најбоље разумели ондашња западна спорења између папске власти и учесника сабора у Базелу. Они су настојали да се сачува уобичајена структура Источне цркве, заснована на канонима васељенских сабора и на пентархији. Православни су захтевали да се у коначном тексту дода једно неодређено позивање на узвишене древне институције у једној сасвим јасно одређеној дефиницији папске власти изнете у духу грегоријанских реформи. То је омогућило да Латини и Грци могу различито да тумаче текст који ће бити објављен. Постављање на кардиналске положаје двојице источних митрополита, Висариона и Исидора, значајно је погоршало ситуацију, показујући жалосну чињеницу да папска власт, дефинисана Фирентинским сабором, није била идентична са папством ранијих векова, већ да је реч о институцији суштински промењеној од стране папе Григорија VII и каснијих папа реформатора. То папство је на Фирентинском сабору однело победу у антиконцилијаристичкој борби.

Чињеница је да истинско црквено јединство захтева сагласност читаве Цркве. Међутим, сабор у Ферари и Фиренци, који је требало да испуни таква очекивања, у томе није успео. Источна страна се, наиме, само делимично појавила у заиста репрезентативном посланству. Већи део групе био је састављен од непосредног окружења цара и патријарха. Реч је била о ислуженом остатку безнадежне средине опкољеног и умирућег Константинопоља. Ретки међу њима били су стручни за богословље а уједно „имали корена“ у народу. Такав је био Марко Ефески, што се јасно може видети и у њего-

²¹ Мајендорф, Ј. (1989), *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић, 136.

вој *Окружној посланици* писаној после сабора.²² Са друге, латинске стране, већина епископа била је италијанског порекла. Папа Евгеније имао је отпор од стране сабора у Базелу, а он је сâм чак био изгнан из самог Рима и папске државе, где му се супротстављала породица Колона. Латински богослови на сабору били су представници управо те папске стране. Први међу њима, кардинал Јулије Цезарини, био је најпре присталица концилијаризма у Базелу а потом обраћеник на папску страну.

Сигурно је да у таквим околностима и под огромним политичким притиском због сталне опасности од Турака није могло да дође до директног и отвореног дијалога, колико год да је то испрва изгледало као могуће. Грци заправо нису ни били упућени у расправу која се око власти у Цркви и у друштву уопште у то време водила на Западу. Под утицајем Марсилија из Падове и Вилијама Окамског у XIV веку био је промовисан тзв. природни поглед на друштво, у оквиру којег је и Црква посматрана као део друштва, те је структуру власти и међуљудске односе требало регулисати законом. С друге стране, папство је од XI века на Западу преузело нову, рекли бисмо још „секуларнију“ улогу. Старо питање римског првенства сада је, надахнуто државном монархијом, израсло у нову апсолутистичку власт, подупирану аргументима из области светих тајни и патристике.

У оквиру свега тога канонска богословска мисао западног хришћанства почела је систематски да одређује папску јурисдикцијску и административну власт као различиту и другачију од светотајинске службе епископа Рима.²³ Појам тела Христовог се као јасан еухаристијски израз примењивао не само на Цркву као светотајинску заједницу већ и на свецело хришћанско друштво, на чијем је челу био папа као видљива глава. Идеја о независности папске „јурисдикцијске“ власти од његове „власти рукоположења“ коју има и сваки епископ, била је веома заступљена у време када папско седиште више није било у Риму, чији је папа био епископ, већ у Авињону. Код канониста је било постављено питање ко поседује јурисдикцијску власт у Цркви током упражњености папског трона. Један од одговора био је да власт припада колегијуму кардинала, при чему се папа већ од свог избора јурисдикцијски опуномоћује, иако (можда) још није постао ни епископ. Он би могао да руководи Црквом иако се његова епископска хиротонија често и месецима одлагала. На основу ова-

²² Текст Посланице видети у: Поповић, Р. (2001), *Извори за црквену историју*, Београд: издање писца, 186–193.

²³ Мајендорф, Ј., „Да ли су се Исток и Запад срили у Фиренци“, 35.

квих ставова Јован Париски могао је да закључи да се јурисдикцијска власт може доделити једино људским избором и сагласјем.²⁴

То је довело до тога да део хришћанског Запада, често саблажњен злоупотребама папске власти и верујући у „вољу народа“, дође до једне концилијаристичке теорије, тврдећи да је папа у својој јурисдикцијској, административној и догматској власти одговоран општем Сабору, будући да су му сва права и дата избором. Констанца и Базел су објавили такву теорију, устројавајући на тај начин систем црквене управе секуларног карактера, условно речено – демократског, и одбацујући папско самовлашће.²⁵ Грци нису били у потпуности свесни оваквог развоја ситуације. Да су се приклонили сабору у Базелу, тамо би били представљени као једна од нација. У Ферари је пак било признато царско достојанство Јована VIII, као и „пентархија“ патријараха. Најзначајнија традиција „западњачког“ разумевања раног синодалног предања Цркве, како је то изражено код Марсилија Падовског или Јована из Париза, била је у томе што они нису нимало познавали хришћански Исток, те су самим тим остали ускраћени за било какву еклисиолошку алтернативу ауторитарној власти средњевековног папског система. Са друге стране је био подједнако трагичан строго одбрамбени став, необавештеност и својеврсни провинцијализам грчких црквених представника у Ферари и Фиренци, што их је спречавало да сагледају стварно стање западног хришћанског света. Такође, оно што је био прави проблем јесте јасно истицање од стране православних помињане постојеће дихотомије између светотајинских служби и власти учитељства које су припадале папи. Таква дихотомија на основу источног предања није била могућа, а то су православни у Фиренци управо пропустили да нагласе.²⁶

Јединство светотајинске и учитељске службе које је својствено сваком епископу било је јасно истакнуто у познатим византијским аргументима којима је оповргаван средњевековни западни приступ римском примату. Аргументација је већ помињана иастојала се у непризнавању да апостол Петар припада само Риму, и то не само зато што је био и у Јерусалиму и у Антиохији пре Рима, већ и зато што је апостол Петар био образац за службу сваког епископа у његовој конкретној евхаристијској заједници. Ово ранохришћанско предање је код Кипријана јасно изражено у уче-

²⁴ Tirney, B. (1998), *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, New York: Brill, 175.

²⁵ Мајендорф, Ј., „Да ли су се Исток и Запад срили у Фиренци“, 35.

²⁶ *Исшо*, 37.

њу да сваки епископ началствујући својом епископијом заузима „Петрову катедру“. Једноставно, учење према коме је „петровска“ власт независна и издвојена од светотајинског прејемства епископата је потпуно страно раној хришћанској еклисиологији. Када су на Истоку говорили о Петровом прејемству у Цркви они су истицали васељенску службу апостола, укључујући и Петра, а затим посебну и увек помесну и светотајинску службу епископа. Такође се наглашавало да Рим не може да се позива на Петрово прејемство као такво јер је оно свагда условљено исповедањем Петрове вере, при чему сваки епископ, само ако је православан у вери, поседује *власт кључева* које је Христос дао Петру. Ове аргументе користио је и Марсилије Падовски, с том разликом да је дозвољавао раздвајање између светотајинске и јурисдикцијске власти, те је сходно томе трагао за административним системом заснованим не на светотајинским благодатним даровима већ на представничком систему, оствареном кроз *congregation fidelium*,²⁷ директно на тај начин антиципирајући протестантску реформацију.

На основу овога јасно је да, све и да је дошло до аутентичног еклисиолошког сусрета Истока и Запада у XV веку, он не би довео до тога да православни прихвате западни концилијаристички покрет. Када је текст о римском примату био поднет грчкој делегацији на потписивање, она је захтевала да се у већ постојећу одлуку дода позивање на „акта“ васељенских сабора и на „свете каноне“ као оквира за вршење папске *plena potestas*. То додавање било је за западњаке потпуно безопасно, јер се папска терминологија са својим кључним концептима нашла укључена у одлуку. Део одлуке сабора који је говорио о папском примату и који то јасно осликава гласи:

„Дефинишемо да света Апостолска столица и Римски првосвештеник имају примат на читавом свету, те да је исти Римски првосвештеник наследник блаженог Петра, првог међу апостолима, и прави Христов заменик, глава читаве Цркве и отац и учитељ свих хришћана. Господ Исус Христос је истом блаженом Петру предао пуноћу власти да пасе, води и управља читаву Цркву, као што је то садржано у документима васељенских сабора и у светим канонима. Осим тога, обнављајући поредак садржан у канонима других часних патријараха, изјављујемо да је Константинопољски патријарх други после

²⁷ Leff, G. (1967), „The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology“, *Journal of Theological Studies* 18, No. 1, Oxford University Press, 62–63.

најсветијег Римског првосвештеника, трећи је Александријски, четврти Антиохијски а пети Јерусалимски, тако да све њихове повластице и права остају неокрњени.²⁸

Оваква дефиниција папске власти била је у потпуности одбачена од западног концилијаристичког (саборског) покрета. Једино историјски значајно богословско достигнуће овог сабора било је управо у осигуравању папске власти и дефинисању примата Римског епископа. Та дефиниција је са одлуком Лионског сабора из 1274. године постала основа за учење о папском примату и папској непогрешивости дефинисано у XIX веку на Првом ватиканском сабору.²⁹ Међутим, већ у следећем, XVI веку, она је била стављена на проверу и искушења настала покретом реформације.

Период после Флорентинске уније па све до средине XX века и до Другог ватиканског сабора када је реч о папском примату и његовом поимању на православном Истоку одликује се, начелно посматрано, једном општом карактеристиком. Реч је о унионистичко-прозелитској активности Римокатоличке Цркве у традиционално православним земљама. Та активност остваривала се оснивањем и деловањем разних конгрегација, а за свој највећи успех имала је оформљење посебних групација верника познатих као *унијатси* или *іркокатхолици*. Њихова је специфичност пре свега у прихватању папског примата као врховне јурисдикцијске и учитељске власти у Цркви, уз задржавање православног обреда. Сигурно је да је оваква активност Римокатоличке Цркве указала на то да је папска визија сједињења у целокупном овом периоду била на линији раније римске традиције, где се под сједињењем подразумевао повратак осталих хришћана у крило Римокатоличке цркве. До суштинских промена на том пољу дошло је тек са папом Јованом XXIII (1958–1963), чији понтификат је представљао један нови замах екуменског духа у Римокатоличкој Цркви. Тај замах био је пројављен и у другачијем односу према питању сједињења Православне и Римокатоличке цркве.

* * *

²⁸ DH, 1307–1308.

²⁹ Schatz, K. (1996), *Papal Primacy From Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 116–117.

Библиографија

Извори:

Писмо *Quoniam missi sunt*, вероисповедање цара Михаила Палеолога пред папом Григоријем X, прочитано на 4. седници Лионског сабора 1274. године.

Папа Евгеније IV, Була о сједињењу са Грцима „*Laetentur caeli*“, 1439. године.

(Напомена: Извори који су навођени у овом раду коришћени су у преводу доступном у: Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu (=DH)*, Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“.)

Литература:

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

Leff, G. (1967), „The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology“, *Journal of Theological Studies*, 18, No. 1, Oxford University Press.

Papadakis, A. (1994), *The Christian East and the Rise of the Papacy*, Crestwood-New York: St. Vladimir's Seminary Press.

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

Turney, B. (1998), *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, New York: Brill.

Зизјулас, Ј. (2001), *Еклесиолошке теме*, Нови Сад: Беседа.

Мајендорф, Ј. (1989), „Свети Петар у византијском богословљу“, у зборнику: Вуковић, С. (ур.), *Примати ајосћола Пејтра*, Крагујевац: Каленић.

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

Мајендорф, Ј. (2006), *Византијско наслеђе у Православној Цркви*, Краљево: Епархија жичка.

Мајендорф, Ј. (2010), „Да ли су се Исток и Запад срели у Фиренци“, *Вигослов*, година 17, бр. 49, Требиње: Тврдош.

Погодин, А. (2007), *Свети Марко Ефески и Флорентинска унија*, Краљево: Епархија жичка.

Поповић, Р. (1994), „Покушај уније у Ферари и Флорентији“, *Свети Кнез Лазар*, година 2, бр. 4, Призрен: Епархија Рашко-призренска.

Поповић, Р. (2001), *Извори за црквену историју*, Београд: издање писца.

Примљено: 1. 12. 2014.

Одобрено: 5. 12. 2014.

RELATION OF THE ORTHODOX TOWARDS THE ISSUE OF PAPAL PRIMACY AFTER THE GREAT SCHISM

Boban Dimitrijević,

Seminary of St. Cyril and Methodius in Niš

***Summary:** In the present paper we deal with the relation of the Orthodox towards the issue of Papal primacy in the period after the Great Schism up until the fifteenth century. Our research has shown that the new rise of papacy had been interpreted differently. In the West, it was generally understood as the legitimate consequence of the development of the early Christian Church structure, while in the East it was considered as a radical revision of the Church structure and organization, due to the papacy being formed as a substantially higher order of authority, compared to bishopric authority. This paper has shown that what happened was a radical discontinuity, which in turn reveals that the rapid development of the papal monarchy from the XI century on can not be understood as a natural development of the organization of the early Church, and as such, despite the temptations of the Lyon and the Florentine Union, it was not accepted in the Orthodox East.*

***Key words:** Bishop of Rome, primate, council, unity, authority, succession.*

МИТРАИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО

Слободан Чавка*
Епархија сремска,
Сурчин

Апстракт: Рад представља краћак преглед наших сазнања о Митрином култу. Поред тога, аутор указује на сличности Митриног култа са хришћанством, као и на фундаменталне разлике. Аутор у недостатку писаних извора, анализира митраистичку иконографију, на основу које врши даљу анализу. У раду се наводе поједине историјске околности, како би се добила јаснија слика о периоду у коме се митраизам и хришћанство појављују у Римском царству.

Кључне речи: хришћанство, митраизам, религије мистерија, Римско царство, култ, Христос, Митра.

Христос и Митра сачињавају очаравајуће поглавље у богатој историји религијских покрета Принципата. Још од средине 2. века после Христа, хришћански писци коментаришу – често у увредљивом маниру – значајне сличности између своје религије и култа бога Митре. По њима, ове сличности нису ништа друго до ђаволска лукавства и преваре. Дебате о природи односа хришћанства и Митриног култа су постале учесталије крајем 19. и почетком 20. века, пре свега захваљујући чувеном археологу и историчару Францу Кимону (Franz Cumont). Ипак, треба нагласити да је комплетна дискусија на ову тему скоро у потпуности неисторијска. Да би се покренуло питање надметања (=конкуренције) између ове две религије потребно је претпоставити да су хришћани и митраисти имали исте циљеве. А да ли су заиста имали? Овај рад ће покушати да понуди одговор. Да би то учинили потребно је да се укратко упознамо са митраизмом. Такође, покушаћемо да укажемо на одређене сличности између ове две религије, као и на фундаменталне разлике.

Услед брижљиво чуване аркан-дисциплине о Митрином култу није сачувано обиље материјалних и писаних извора. Присталице Митриних мистерија су много више полагале на мистичност и тајност ритуала, него на јавно пропагирање култа. Ово представља својеврсан хендикеп

* slobodancavka@yahoo.com.

у погледу наших сазнања о култу. Такође, Митра је можда јединствен пример у историји као бог којег су поштовали у четири различите религије. Због тога и не чуди да је митраизам и даље попрिште раздора међу научницима, нарочито по питању порекла култа. То нас, неизоставно, приморава да у обзир узмемо један шири контекст и да практично кренемо *ab initio*. Најпре је потребно указати на (не)јасну разлику између ранијих облика поштовања бога Митре и каснијег облика у римском култу мистерија. Митра се најпре појављује као древно индоевропско божанство, члан пантеона, што се може закључити на основу мноштва доказа из северне Индије и Ирана. Најранији документ везан за име бога датира из другог миленијума пре Христа: на глиненој табlici из 14. века у Богазкалеу (данашња Турска), некадашњој престоници Хетитске империје, Митра је означен као гарант споразума између Хетита и комшијског царства Митана. Но, он није био само бог споразума и уговора. Штавише, он је био уговор или персонификација споразума. На авестанском језику (источни дијалекат староиранског) митра и значи „уговор“.¹ У Ирану је временом попримио улогу заштитника истине.

С обзиром да је Митра, по увреженом мишљењу, персијско божанство, не изненађује што о овом богу имамо највише информација у Персији. Најраније познато изједначавање бога Митре са Сунцем датира из 5. или 4. века пре Христа. Ово је вероватно време велике химне Митри из колекције старије Авесте. Химна енергично велича бога који има десет хиљада очију, јак је, свезнајући и без мане. Митра чује све, види све, зна све: нико га не може обманути.² Бели коњи вуку његову златну кочију са једним точком, што је очигледна алузија на Сунчеву кочију.³ Према томе, Митра је био свевидећи бог Сунца. У Вендидаду, источноиранском спису, налазимо следећи параграф:

„Када човек умре, када је људски живот дошао до краја и када су га демони, зли браниоци лажи, потпуно разјединили, онда се трећег дана по смрти са зором појављује блистава богиња и даје светлост, а Митра, чија оруђа су добра, устаје светлећи као Сунце и пење се на планине“ (19, 28–29).

У дуалистичком зороастријском систему Митра је светло које доноси добро, заувек се борећи с тамом. Светло које побеђује таму враћа срећу и живот на земљу.⁴

¹ Claus, M., *The Roman Cult of Mithras*, New York 2001, стр. 3.

² Cumont, F., *The Mysteries of Mithra*, London 1903, стр. 3.

³ Claus, M., *наведено дело*, стр. 3–4.

⁴ Cumont, F., *наведено дело*, стр. 3.

Као што видимо, химне Веда су прослављале Митрино име, као што су то чиниле и Авестине. Упркос разликама између два теолошка система, којих су ове књиге израз, ведски Митра и ирански Митра су сачували импозантан број сличности да је просто немогуће прихватити било какву сумњу у погледу њиховог истог извора.⁵

Сада се поставља питање – на које не можемо са сигурношћу дати одговор – у каквом су односу горе изнесени облици поштовања Митре са римским култом Митре.⁶ Постоји претпоставка да су Римљани преузели персијски облик.⁷ Ипак, постоји и мишљење да је римски култ био нова западна религија с примесама персијског и источњачког учења како би се привукли они многи у царству који су били очарани источњачким култом. За исправан приступ овој дилеми (као и нашој теми уопште), сматрам да је неопходно изнети одређене напомене везане за верске погледе у Римској империји. Ту првенствено треба правилно схватити „навике ума“ оних који су поштовали Митру. Сматрам да је изузетно важно уздржати се од покушаја мисаоног реконструисања околности у древном свету нашим начином размишљања (човека 21. века), уколико желимо да правилно разумемо ситуацију тадашњег времена.

Пре свега, реч Бог у политеистичкој средини нема ниједан призив потчињеног страхопоштовања и удаљености, као што је то случај, на пример, у хришћанству.⁸ Супротно хришћанству, прехришћанску религиозност одликује нешто што би се могло назвати неограничен приступ свим божанствима.⁹ Приватни и јавни живот су, до најситнијих детаља, били прожети многобројним религиозним ритуалима и обичајима. Ово је – само по себи – имало снажан утицај на људе у древном свету. И сама смрт је била, такорећи, свакодневна појава у свим друштвеним сталежима, као и свим старосним групама. Ово никако не значи да су људи били индиферентни према смрти, него да су имали другачији однос према животу и религији. Смрт је сматрана само као прелазак. Оваква перспек-

⁵ *Исшо*, стр. 1.

⁶ Види: Hengel, M., *The Son of God*, Eugene, OR 2007, стр. 28–29.

⁷ Види: Provanzano, C., *The Mysteries of Mithra: Tracing Syncretistic Connections to the Ancient Near East*, A Thesis Presented to the Faculty California State University, UMI 2010, стр. 9.

⁸ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 9.

⁹ Ова „ограниченост“, разуме се, никако не може представљати хришћанство у целини. Хришћани знају да је „кроз Сина, Бог лично дошао људима и узео учешћа у њиховим најдубљим патњама, на тај начин откривајући своју љубав према свим створењима“ (Hengel, M., *наведено дело*, стр. 76). Држећи се суштинског назначења своје службе, Исус улази у драму људског постојања, до краја пролази кроз њу да би, на тај начин, пронашао „изгубљену овцу“, узео је на раме и вратио кући (Јозеф Рацингер, *Исус из Назарета*, Евро-Ђунти Београд 2008, стр. 37). У том светлу, не може бити много речи о удаљености и ограниченом приступу Богу, који је чак и лично дошао људима.

тива је извесно имала утицаја на религијску праксу, која је изискивала – много више него данас – уточиште, а нарочито помоћ и покриће, не само унутар једне религијске заједнице него у мноштву њих. У грчкој традицији бог се разликовао од човека својом бесмртношћу, будући обдарен надљудским силама које чувају ту бесмртност. Људи су, у суштини, били смртни богови, а богови бесмртни људи.¹⁰ Ипак, овај „мост“ између богова и људи није био непрелазан, јер је преко њега могао прећи сваки смртник и кроз медитацију остварити мистичну заједницу са богом.

Што се самих митраиста тиче, много је проблема у реконструкцији онога у шта су они веровали и шта су чинили, управо из разлога што није сачуван ниједан њихов текст. Стога, у недостатку текста, за нешто више информација морамо приступити иконографији. То свакако има и своју добру страну, јер иконографија, за разлику од текста, никада не преноси погрешне информације. Њени подаци су очигледно аутентични.¹¹ За нас је од необично велике важности приказ Митре како убија бика. Постоје и друге слике Митре, као нпр. гозба са Солом и приказ његовог рођења, али слика убијања бика (*tauroctony*) је увек на централном месту.¹² Чин убијања бика је увек приказиван значајним поштовањем појединости. Бог обично ставља лево колено на бикова леђа, десна му је на животињиним копиту; левом руком му повлачи главу према назад, а бодје га десном. Пас и змија иду према крви која тече из ране, а шкорпион хвата бикове гениталије. Са страна се налазе два носача бакљи: један са спуштеном а други са подигнутом.¹³ Иконографија нам, такође, даје приказ Митриног чудесног рођења (према предању 25. децембра). Постоји неколико варијација овога приказа. Понекад је он приказиван како излази из стене као дете, док је на другом примеру приказан са куглом у руци, а негде се чак види и муња. Већ при рођењу пастири му указују поштовање, а ту се налазе и бакљоноше. Ово је важно из разлога што оваква сцена његовог рађања предсказује његове две кључне улоге, као даваоца светлости и живота.

Сам култ Митре у Римском царству налазимо од Британије до Црног мора, од реке Рајне до Нила, у периоду од скоро 300 година, када су услови у Империји значајно измењени. Мислим да је неопходно нагласити да су и мистерије – поред тога што су главна начела и обележја остала иста – претрпеле значајне промене. Промене су биле изводљивије тим пре што није било вишег нивоа организације, па се култ могао прекрајати у складу са жељама својих чланова у својим малим заједницама. Управо због овог разлога, незадовољавајуће би било говорити о мистери-

¹⁰ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 9–10.

¹¹ Beck, R., *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford 2007, стр. 22.

¹² Ulansey, D., *Origins of the Mithraic Mysteries*, Oxford 1991, стр. 6.

¹³ Alvar, J., *Romanising Oriental Gods*, Translated by Richard Gordon, Boston 2008, стр. 77.

јама Митре као о јединственој (=општој) религији.¹⁴ Тако говорити би, свакако, било једноставније, али би истовремено оставило лажан утисак. Заправо, постојао је широк спектар локалних и регионалних варијација и утицаја. Они на Рајни су се, на пример, разликовали од оних на Нилу. Многе разлике могу бити резултат локалних укуса или уметничке традиције. С обзиром да су митраистичке заједнице остале стандардно мале, религиозни погледи њихових чланова су били условљени социјалним рангом, занимањем и нивоом образовања. Сасвим је извесно да је веома мали број митраиста био у ситуацији да чита Платонове дијалоге. Није неважно питање да ли је овај култ упражњаван у урбаној средини, као што је Рим и Остија, или пак од стране земљорадника у планинама Босне.¹⁵ Најзад, утицај других култова или религиозних покрета је проузроковао локалне промене, зависно од тога колико су они апсорбовани. Филозоф Келс пружа сведочанство, у другој половини 2. века после Христа, о утицају гностичких група на култ Митре, као и да је то осетно приметније међу групама на Нилу него на Рајни.¹⁶ Вредно је помена да Митрин култ никада није прихваћен у Грчкој, због њихове одбојности према свему што је персијско.

Глас о имену бога Митре се, генерално, није почео ширити у Риму пре краја првог века после Христа, из којег периода имамо најранија сведочанства. Као први извор имамо одломак песника Стација, написан око 90. године после Христа, који очигледно алудира на одређен митраистички рељеф у једном митреуму у Риму. Аполон, као бог Сунца је изједначен са Митром „који у дубинама персијске пећине заврће рогове упорном бику“.¹⁷ Поједини аспекти мита о Митри су већ били добро познати у Риму у ово време, тако да је Стацијева публика могла добити јаснију слику о имену бога и шта је он радио. Један од најранијих натписа из престонице, Рима, се може наћи на скулптури Митре који убија бика, као посвета роба који нема неопходна материјална средства: *Alcimus Tiberi Claudii Liviani servus vilicus Soli Mithrae votum solvit donum dedit*.¹⁸ Ова посвета је важна из простог разлога што показује да су бог Сол и Митра већ били идентификовани један са другим у једном од најранијих познатих натписа. Такође, као извор имамо и Плутарха који каже да су мистерије Митре практиковане од стране Киликијских гусара, који су били активни у 1. веку после Христа: „Они су такође приносили сопствене

¹⁴ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 16.

¹⁵ Види: Laeuchli, S., „Urban Mithraism“, *Biblical Archaeologist* 31, Cambridge 1968, стр. 73–99.

¹⁶ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 17.

¹⁷ Стације, *Тебаида* (*Thebaid* I–IV, English translation by J. H. Mozley, London 1928, стр. 392).

¹⁸ Цитирано према: Clauss, M., *наведено дело*, стр. 22.

необичне жртве у Олимпу,¹⁹ и тамо вршили своје тајне обреде, од којих су припадници Митре то наставили до данашњег дана, будући да су их они првобитно и установили.“²⁰ Филозоф Порфирије нам пружа важан приказ порекла Мистерија. Наводећи Еубула као свој извор, Порфирије пише да је првобитни храм Митре био природна пећина, која садржи изворе, а коју је Заратустра пронашао у планинама Персије. Према Заратустри, ова пећина је слика целог света, те је он посвећује Митри, створитељу света.²¹ У наставку, Порфирије повезује Митру и бика са планетама и хороскопским знацима. Митра се повезује са знаком Овна и планетом Марс, док је бик повезан са Венером.²²

Треба напоменути да култ Митре никада није постао један од оних које је држава подржавала јавним средствима и никада није стављен на званичну листу свечаности прослављаних од стране државе и војске. Поред те чињенице да култ Митре никада није био ни званичан ни јаван, свако ко је поштовао Митру као Сола (*Sol Invictus Mithra*) је истински веровао да учествује у званичном култу Сола. Следбеници Митре су сматрали свога бога заштитником царског дома, јер је император признао Сола Инвиктуса; а Сол Инвиктус је одувек поистовећиван са њиховим богом.

Култ је из Италије стигао до Рајне и Дунава. У провинције га преносе војници регрутовани у Италији или други римски држављани из Италије. Средином другог века култ креће у експанзију. Митраизам у ово време већ превазилази своје ране социјалне поделе и почиње да тражи присталице из ширег спектра. Као чланове митраистичке заједнице налазимо војнике, чланове царске администрације писарског звања, робове и ослобођенике који су припадали *domus Caesaris* и приватним домаћинствима, као и обичне грађане. Војници чланови митраистичке заједнице су одиграли веома важну улогу у смислу географске распрострањености самог култа, тј. ширења истог. Имамо сведочанство о култу Митре у Карнунтуму, главном граду Горње Паноније (*Pannonia Superior*),²³ које датира из прве половине 2. века, где су први забележени митраисти управо војници. Такође и у Птују (*Poetovium*) у Словенији, војници су постали веома важан елемент у чланству култа када је под Галијеном (253–268) одлучено да се увећа и поправи један од градских митреу-

¹⁹ Градић на југу Мале Азије, једно од упоришта гусара.

²⁰ Плутарх, *Помпеј* (Plutarch, *Lives Agesilaus and Pompey, Pelopidas and Marcellus*, Harvard University Press 1917, 24).

²¹ Порфирије, *О пећини нимфи* (*Porphyry on the Cave of the Nymphs* by Robert Lambert, Station Hill Press NY 1983, 2).

²² *Исис*, 11.

²³ Горња Панонија је – као римска провинција – обухватала делове данашње западне Мађарске, источне Аустрије, као и мање делове Словеније и Хрватске.

ма.²⁴ Овде треба нагласити да су читаве групе привилегованих војника постале чланови култа.²⁵ Ширењу култа је засигурно допринео и један од његових најпознатијих чланова – сенатор Марко Валерије Максимијан, који је био међу најуспешнијим генералима Марка Аурелија. Као легионарски изасланик, он је посветио олтар Митри у Апулumu у Дакији. Неколико година касније посвећује још два митраистичка олтара у Нумидији, где је такође био изасланик. Стиче се утисак да је скоро постала традиција да управитељ ове северноафричке провинције буде посвећен у мистерије Митре, с обзиром на то да је велики број њих после Валерија Максимијана заветовао олтаре.

Култ је, у многим областима, долазио из већих урбаних центара у окружујуће регије. У случају Карнунтума у Горњој Панонији, војници су га са собом понели својим кућама у Илмиц и Шопрон у данашњој Мађарској. Негде почетком 3. века, култ је успео да продре међу домаће становништво и нарочито је био распрострањен у Рајнској области. Класификовање појединих митреума у Далмацији²⁶, као нпр. у областима око Прозора и Синца (Хрватска), Бихаћа и Коњица (БиХ), нам говори да је култ такође био прихваћен од стране домаћег сеоског становништва Далмације. Сведочанства о Митрином култу у Египту су поприлично ограничена, али је сигурно да је постојао храм у Александрији.

Након што смо се дотакли географске распрострањености и самих чланова Митриног култа, потребно је нешто рећи и о њиховим храмовима. Ово је важно из простог разлога што нам физичке грађевине древних религија увек доприносе јаснијем дефинисању и бољем схватању карактеристика и значења религија, чије су манифестације. Митра је, према древном обичају, прослављан у за то одговарајућој, најчешће скривеној пећини. С обзиром на то да је Митра убио бика у пећини, његови следбеници су налик томе чинили ритуалну репродукцију овог спасоносног догађаја у пећини, или тачније у светилишту које је од те пећине начинило *spalaеum*. Треба приметити да је овај назив за храм коришћен искључиво у Италији и од стране Италијана. Насупрот томе, у провинцијама је преовладавао израз *templum*.²⁷ Ово су древни називи за храмове, док је *миџреум* савремени научни изум.²⁸ Стације, наше најраније књижевно сведочанство, већ крајем 1. века описује култ у пећини.²⁹ Обредно средиште култа је била ограђена *cella* митреума, чија се симболичка вред-

²⁴ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 28–34.

²⁵ У овом случају, то су *legio V Macedonica* и *Legio XIII Gemina*.

²⁶ Далмација као провинција Римског царства.

²⁷ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 42.

²⁸ Beard, M., North, J., Price, S., *Religions of Rome II*, Cambridge 1998, стр. 89.

²⁹ Стације, *наведено дело*, стр. 27.

ност налази у жестокој супротности са оном од храмова и других светишта Римског званичног култа, источњачких култова са значајном јавном димензијом, као и јеврејских синагога и хришћанских цркава.³⁰ Овај симболизам објашњава карактеристичан облик и распоред митреума, чије је космичко и митско начело поређено са индијским храмом. Индијски храмови су као минијатурни универзуми квадратног облика у складу са *yantra*, светим дијаграмом, представљали слику света. У Грчкој и римској култури такви микрокосмички храмови се појављују једино још у Митрином култу, где храм – који се зове Пећина – представља свет. Он, такође, садржи и астролошке симболе и приказ првобитног чина, Митриног убијања бика.³¹ Према томе, митреум је тако замишљен да у принципу указује на митски и космички простор, а све то како би пажња самих поштоваоца била константно усмерена на ову „реалну“ алузију.³² Док је основни дезен митреума свагде био идентичан, декорација и сам начин извођења су варирали. У руралним срединама, митраистима је понекад било могуће направити митреум непосредно у правој пећини. На пример, митреум у Горњој Панонији (Згорња Поханца, Словенија) је направљен у пећини испод благо накривљене стене. Сама пећина је вештачки проширена, а тамо где зидови нису имали чврст ослонац, ојачани су зидањем. У градовима, где се пећине углавном нису могле наћи, храм је грађен испод нивоа земље, тако да онај који улази то чини по степеницама; понекад баш, симболички, седам степеника.

У средишту нашег интересовања налазе се и обреди. Овде бих да нагласим да би методолошки било нетачно претпоставити да је одређен обред био непромењен много пре или много после тренутка о којем имамо одређене информације; али, исто тако не можемо аргументовати да одсуство датог (=познатог) обреда у једном периоду значи да није постојао у неком другом.³³ Почнимо са иницијацијама, тј. самим обредима посвећења или увођења у мистерије. Позна енциклопедија из 10. века, позната као Суда, под појмом „Митра“ бележи: „Никоме није било дозвољено да приступи њима (Митриним мистеријама), док се не покаже светим и непоколебљивим пролазећи кроз неколика тестирања.“³⁴ Крајем 4. века, Григорије Богослов у општим цртама помиње „тестирања“, у виду пламених казни, приликом посвећивања у Митрине мистерије.³⁵ Пре него

³⁰ Alvar, J., *наведено дело*, стр. 349–350.

³¹ Dowden, K., *European Paganism, The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London 2000, стр. 128.

³² Beck, R., *наведено дело*, стр. 102–118.

³³ Види: Alvar, J., *наведено дело*, стр. 211.

³⁴ Цитирано према: Clauss, M., *наведено дело*, стр. 102.

³⁵ Св. Григорије Богослов, *Сабрана дела I*, Хришћанска мисао, Београд 2004, стр. 92.

је било ко могао бити прихваћен, морао је проћи обреде иницијације. Пре саме иницијације је постојао период поучавања, а онај ко је желео да приступи, најпре је морао да се пријави *паиџеру*, Оцу заједнице. Постојало је седам ступњева посвећења: Гавран (Corax), Млада (Nymphus), Војник (Miles), Лав (Leo), Персијанац (Perses), Сунчев гласник (Heliodromus) и Отац (Pater). Ове неуобичајене титуле нису биле само празни епитети без практичног значаја. Они су у одређеним ситуацијама облачили одећу која је одговарала титули коју су имали. На барелефима их можемо видети како носе имитације глава: животињских, војничких и персијских. Хришћански писац 4. века о њима каже: „Неки машу крилима као птице, опонашајући крик гаврана, док други ричу као лавови.“³⁶ Мишљења сам да, када говоримо о овим опонашањима животиња, дугујемо одређена појашњења. Наиме, ова обредна прерушавања – чију комичну страну истиче црквени писац – су од стране незнабожачких теолога тумачена као алузије на знакове зодијака, а чак и на учење о метемпсихози. Оваква размимоилажења у тумачењу једноставно доказују да право значење ових животињских маскирања више није било схватано. У суштини, ради се о остатку примитивне праксе, која је оставила своје трагове у многим култовима. Могу се наћи титуле Медведа, Вола, Ждребета и сличних имена ношених од стране посвећеника у различитим Мистеријама у Грчкој и Малој Азији. Они се враћају на онај период праисторије када су сама божанства представљана у форми животиња; и када је поштовалац кроз узимање имена и форме својих богова, веровао да се идентификује са њима.³⁷ За напредак по ступњевима посвећења мислило се да одражава успон душе кроз планетарне сфере које је вежу за материјални свет. Отац (Pater) је био побожан и мудар човек и управљао је дисциплином поједине заједнице. Разумно је претпоставити да је с напредовањем кроз ступњеве посвећеник био подучаван у вишим нивоима духовног учења. Иницијације су сматране неком врстом поновног рођења. Као доказ имамо графит који је, на бочном зиду митреума испод Санта Приске у Риму, написала непозната особа: „Рођен у зору када су императори Септимије Север и Антонин Каракала били конзули, на 12 дана пре 1. децембра, у дан Сатурна.“ То је био 20. новембар 202. године. По аналогiji рађања Сунца у зору, посвећеник је такође „рођен“ кроз иницирање у мистерије.³⁸ Коначан пријем у заједницу је закључиван руковањем (δεξιωσις) са *паиџером*, баш као што су се Митра и Сол руковали. Иницијације спомиње и Тертулијан када сведочи да су митра-

³⁶ Види: Cumont, F., *наведено дело*, стр. 153.

³⁷ *Истио*, стр. 153.

³⁸ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 105.

исти у војсци били званично ослобођени ношења слављеничких круна, на основу тога што је митраистички обред иницијације укључивао одбацивање понуђене круне, јер њихова једина круна је Митра.³⁹ Они су као ратници божији били обележени усијаним гвожђем на челу.

Тек након обреда иницијације (практично крштења) могли су узети учешћа у светим оброцима, ради којих се заједница окупљала.⁴⁰ Најупечатљивији приказ митраистичког обода је онај из Коњица у Далмацији (Босна и Херцеговина). Стубови са обе стране рељефа указују на то да се описани догађај одвија у затвореном простору, *сйалеуму*. У средишту видимо *patera* и *heliodromusa*, свештенике два највиша реда, како седе за обредом. На столу испред њих је раширена бикова кожа, симбол Митрине победе коју обед прославља – победе која је гаранција успеха његових следбеника. Ове две личности су скоро за главу више од осталих и они су најважнији појединци од свих присутних. Као представници Митре и Сола, они су наслоњени на јастуке на *triclinium*-у, трпезаријском дивану. Десне руке су им подигнуте гестикулирајући благослов. Они евидентно изговарају обредне формуле над приносом, који се налази на малом округлом столу испред њих. На њему се налазе мали округли хлебови са урезаним крстом како би се могли лакше разломити. Са леве и десне стране стоје нижи свештеници као слуге (*Corax* и *Leo* су лако препознатљиви). Овај земаљски обед је обредна репродукција прослављања победе коју је Митра издејствовао са богом Сунца пре њиховог заједничког вазнесења у Сунчевој кочији. Значај који се у мистеријама приписује жити и вину (две основне намирнице у древном свету), лако се може видети у легенди култа. Митра убија бика којег је савладао и у том тренутку се дешава несвакидашњи преображај: пшеница израста из његовог репа, а изданак грожђа из крви на месту ране од ножа. Због тога је њихов сто прекривен кожом бика.

Сада долазимо до питања система вредности, тј. моралног система самог култа. У овом раду је, више пута, поновљено да су литерарни извори веома оскудни, али то не би требало да нас обесхрабри или да нас наведе на закључак да култ није имао одређен морални систем. Као јасан показатељ и претпоставка тематског континуитета од иранске културе до грчко-римског света је приказ Митриног руковања са Хелиосом (Солом), који комбинује идеју уговора или споразума са идејом прихватања у групу пријатеља. Тај гест се често појављује у римској иконографији како би пренео значај споразума, договора, пактова, а такође и изрази

³⁹ Тертулијан, *О венцу војниково* (*Ante-Nicene Fathers Volume 3, Latin Christianity: Its founder, Tertullian* by Philip Schaff, Christian Classics Ethereal Library 2009, стр. 103).

⁴⁰ Лозе, Е., *Свети Новога Завешта*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд 1986, стр. 158.

пријатељства, оданости и савеза; али је такође био од фундаменталног значаја у иранским концептима Митре. Истини за вољу, не баш тако сигуран доказ овог континуитета у етичкој сфери је тема правде. Знамо за један запис у Малој Азији где Митра има епитет δικάϊος.⁴¹ Ово је, скоро извесно, због његовог повезивања са Сунцем, древном темом Сунчеве правде која је била популарна у Анадолији.⁴²

Речи које су коришћене за описивање грехова су веома честе не само у грчким моралним текстовима царскога времена, као нпр. Епиктета, већ се такође често појављују у ранохришћанским објашњењима: стиче се утисак да је митраизам одбацио исте врсте асоцијалног и саможивог понашања, као што је то учинила популарна философија и хришћанство, покушавајући, налик њима, да обликује правац сопственог интегритета и да отвори простор за појединца настојећи да измири потребе одржавања социјалног статуса са потребама савести.⁴³ Такође, префињено разликовање врста грехова (разлике између τὸ λυπηρόν, τὸ βλαπτικόν, τὸ μυσαιρόν и τὸ ἀμαρτωλόν у наше време нису ни мало једноставне за схватање) наговештава значајну истанчаност моралне расправе унутар митраизма и неоспорно интересовање за једну врсту моралне казуистике. Пошто су се Митрини поборници старали за победу светлости, били су под обавезом да се држе моралних прописа. Свако мора после смрти одговорати на божанском суду пред којим се одмеравају његова дела, пре него што се вернима отвори улаз у свет светлости.⁴⁴

Након свега изложеног, најзад можемо делимично одговорити на питање са почетка нашега рада, везано за циљеве самога култа. Многи људи погрешно претпостављају да све религије имају неку врсту универзалистичке тенденције или амбиције. У случају митраизма, таква амбиција је често узимана здраво за готово и повезивана са другом – не мање упитном претпоставком – да је постојало ривалство између Митре и Христа у циљу добијања царске наклоности. Упркос Диоклецијановој и Тетрархијској познатој посвети *D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) fautori imperii sui* у Карнунтуму 308. године, далеко је од јасног да је икада постојала било каква жеља од стране политичког центра да претвори митраизам у главну идеолошку подршку режима. Ова сумња о универзалистичким циљевима култа приморава нас на другу констатацију: култ је, заправо, строго ограничавао своју потенцијалну публику и, следствено, тешко се могао развити у истински универзалну религију. Дакле, циљеви хри-

⁴¹ Текст који се састоји од три речи: θεῶ δικάϊω Μίθρα је, разуме се, непродуктиван и не пружа обиље информација.

⁴² Alvar, J., *наведено дело*, стр. 193.

⁴³ *Исѿо*, стр. 195.

⁴⁴ Лозе, Е., *наведено дело*, стр. 158.

шћанству и митраизму нису били исти, јер у хришћанству, сходно Христовим речима: „Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“ (Мт. 28, 19), нису постојала ограничења те врсте. Хришћанство је било свенародно и универзално, а тежња за универзалношћу је потресла темеље Римског царства.⁴⁵

Када смо утврдили да ове две религије немају исте циљеве можемо рећи да је питање избора „Митра или Христос?“ погрешно постављено, јер претпоставља конкурентну ситуацију, која у очима митраиста једноставно није постојала. Конфликт између две религије се може замислити једино код оних који су веровали да ће њихова религија, тј. њихов бог, на крају победити, па су деловали у том правцу на све могуће начине. Заправо, када су се сударале различите религије мистерија, онда су дотична божанства углавном изједначавана. Ма како да је називан највиши бог, под разним именима призиван је један једини Господ света, па се оне религије које су њихови следбеници пренели у друге земље, нису непријатељски односиле једна према другој, него толерантно.⁴⁶

Могуће је извести неколико запањујућих сличности између митраизма и хришћанства. Сличности су важне пре свега због чињенице да су оне сасвим извесно подстакле многе митраисте да постану хришћани. Конкретније, они у новој религији нису имали потребу за одрицањем од пређашњих „навика“, као на пример ритуалног обеда, представа Сунца, свећа итд.⁴⁷ Треба разјаснити да сличности уопште не сугеришу међусобни утицај. Штавише, већина паралела између митраизма и хришћанства се може извести из заједничког порекла у грчко-источњачкој култури јелинистичког света.

Вероватно најочљивија сличност између Митриних мистерија и хришћанства је датум прослављања рођења Христа и Митре: 25. децембар. По Јулијанском календару, то је била зимска краткодневица, која је сматрана за рођење *Dies Natalis Solis Invicti* (Непобедивог сунца). Такође, и једни и други су светковали исти дан у недељи. Суботу су као свети дан држали древни Римљани и Јевреји, док су поштоваоци Митре и хришћани светковали недељу, дан Сунца. И Христос и Митра су спасили свет проливањем крви. Натпис у митреуму испод цркве *Santa Prisca* у Риму гласи: „Ти си нас спасао проливањем вечне крви“.⁴⁸ За своје поштоваоце, Христос и Митра су били божанства светлости и Сунца. Као што је Митра својим следбеницима био непобедиво сунце, тако је и Христос

⁴⁵ Поповић, М., „Два аспекта развоја хришћанства у Римском царству“, у *Теолошки погледи* XLV, бр. 2/2012, стр. 393.

⁴⁶ Лозе, Е., *наведено дело*, стр. 153.

⁴⁷ Clauss, М., *наведено дело*, стр. 172.

⁴⁸ Provanzano, С., *наведено дело*, стр. 49.

светлост свету за хришћане.⁴⁹ Управо због оваквих паралела, хришћани су се дистанцирали од паганских идеја и Христос је, следствено, постао *Sol iustitiae*, Сунце правде. Значајно је приметити да су и Христос и Митра рођени од девичанских мајки. Као што је Дјева Марија поштована у хришћанској Цркви, тако је и Дјева Анахита у митраизму. Анахита носи златну круну са звездама и зрацима, а Дјева Марија се често приказује са звезданом круном или велом и зрацима који произилазе из Њеног тела.

У раду је наведено да је онај који жели бити прихваћен у Митрине мистерије морао проћи обреде иницијације, а да је пре саме иницијације постојао период поучавања. Слична пракса је постојала и у древној Цркви Христовој. Према *Апостолском предању* видимо да већ постоји опширно упутство о катихуменату. Каже се да они који се представљају први пут да би чули реч, треба да се доведу пред учитеља, те да ће их питати за разлог њиховог приласка вери. Катихумени су дужни да слушају поуке три године, али ако би неко био посебно ревностан *онда нека не просиђује време нећо судији само по начину живота* (17,438).⁵⁰

Вредна је пажње сличност између хришћанске Евхаристије и митраистичког ритуалног обеда. Јустин Филозоф, који је дуго живео у паганском свету пре обраћења у хришћанство, изражава чуђење везано за сличност ова два „обеда“. Он најпре описује Евхаристију, у којој се хлеб и вино не примају као обична храна и пиће. Затим он наводи да су апостоли у својим записима, која називамо Јеванђеља, нама предали оно што је било заповеђено њима; да је Христос узео хлеб и, заблагодаривши, рекао: „Ово чините за мој спомен... ово је тело моје“ (Лк. 22, 19); и да је, на исти начин, узео чашу и заблагодаривши рекао: „Ово је крв моја“; и предао њима самима. Јустин Филозоф каже да су зли демони опонашали сличну церемонију у Митриним мистеријама, где је заповеђено да се чини то исто.⁵¹ Он је био упознат са митраистичким ритуалом, како радњама тако и усменом формом, и види веома блиске паралеле не само између материјалних компонената ова два обеда него чак и између језичке формулације која је пратила освећивање хране. Тертулијан је, такође, сматрао да је то било ђаволско опонашање онога за шта је веровао да је права религија.⁵² Митраисти су неизоставно веровали да се

⁴⁹ Христос самог себе поистовећује са светлошћу када каже: „Ја сам светлост свету, и ко иде за мном неће ходити у тами, него ће имати светлост живота“ (Јн. 8, 12).

⁵⁰ Овај исказ побија мишљење да је катихуменат трајао нужно три године. Ова временска одредница нуди се као оптимално раздобље за усвајање основних истина наше вере, а не као јуридички услов.

⁵¹ Св. Јустин Мученик, *Прва апологија* (*Early Christian Fathers* by Cyril Richardson, Touchstone New York 1996, стр. 277–281).

⁵² Тертулијан, *Против јеретика* (*The Prescription Against Heretics*, Kessinger Publishing 2010, стр. 44).

наново рађају конзумирањем хлеба и вина. Под том храном се, свакако, није подразумевала само дословце храна, него такође и храна у метафоричком смислу, која храни душу после смрти: обед је био гарант њиховог узлажења ка неумирућем светлу.

Треба разјаснити да ни овде не може бити говора о позајмљивању (=имитирању) у било ком правцу. Приношење хлеба и вина је познато у скоро свим древним културама, и обед као средство везивања верних и њиховог сједињавања ка божанству, било је заједничко обележје многих религија. То је представљало један од најстаријих начина манифестације сједињења са духовним, као и задобијања духовних вредности. Ако је митраистички обед од стране хришћана могао бити сматран изопаченом копијом хришћанских тајни, то је зато што су таква приношења вршена на исти начин у хришћанству и у Митрином култу, можда чак уз пратњу истих речи.

У овом раду, осим аналогича, морамо истаћи и фундаменталне разлике. Разлика је уочљива приликом осврта на саме поштоваоце. Јасно је да жене уопште нису примане у Митрине мистерије.⁵³ Ово је био култ у којем женски принципи нису играли апсолутно никакву улогу, било на божанском или човечанском нивоу (нису марили ни за римске богиње, као нпр. Јунону, Венеру и Дијану). Узимајући у обзир правац којим социјална композиција култа иде, то је само по себи значило да је половини људског рода *a priori* ускраћена могућност приступања култу, што је, реално гледајући, био хендикеп у погледу бројности. Супротно томе, жене су у хришћанству одиграле веома важну улогу. Јеванђеља јасно сведоче да је међу пратиоцима Исуса Христа било и жена. Марија Магдалина, Јована и Сусана су од самог почетка помагале Исусу и служиле својим имањем (Лк. 8, 1–3). Жена Јеврејка указала му је несвакидашње гостопримство изливши на Њега скупочени мирис (Мт. 26, 7). Такође, Христос је посећивао дом Марте и Марије (Лк. 10, 38–42). Након Христове смрти, жене су наставиле да играју запажене улоге у раном покрету. Посланице ап. Павла, тачније Павлови повремени поздрави познаницима, нуде очаравајуће и поуздане податке о многим јеврејским и незнабожачким женама које су биле значајне у раном хришћанству. Његове посланице пружају живописне трагове о врстама активности у којима су жене уопште ангажоване. Он поздравља Прискилу, Марију, Јунију и Јулију које су мисионариле у пару са својим мужевима или браћом (Рим. 16, 3.7.15). Апостол Павле нам говори да су Прискила и њен муж ризиковали своје животе како би спасили његов. Јунију истиче као знамениту међу апостолима, која је и сужањство претрпела, док је Марија похваљена за огроман труд.

⁵³ Види: Cumont, F., *наведено дело*, стр. 173.

Поред наведеног, списи апостола Павла нам пружају неке веома важне погледе везано за унутрашње функционисање древне Цркве. Неки од тих погледа ће нам помоћи да додатно истакнемо улогу жена у раној Цркви, а такође да видимо где су се хришћани окупљали и на тај начин уочимо још једну разлику у односу на поштоваоце Митриног култа (култ у пећини, видети горе). Први хришћани нису поседовали црквене грађевине него су се окупљали у приватним домовима. Ово је неоспорно због чињенице да хришћанство није било легално у Римском свету тога времена, али делом и због – потенцијално – огромног трошка за заједницу која је била тек у повоју. Такви домови су област у којој су жене одиграле кључну улогу (Флм. 2; 1. Кор. 16, 19).

Претходно смо напоменули да су следбеници Митре сматрали свога бога заштитником царског дома те да је Митра, стога, у Римском царству поштован као покровитељ лојалности цару. Хришћани су, пак, одбијали да учествују у паганском државном обреду, јер се Христос у Цркви поштовао као једини Господар и Бог. Према томе, није признаван ни култ цара, на коме се искушавала оданост држави. Римска држава је тражила да се цару исказе дужно поштовање и да се признају државни богови. Хришћани су признавали Римско царство као силу која одржава ред, покоравали се законима, молили се за цара, али не цару.⁵⁴ Они су жестоко прогоњени до почетка 4. века,⁵⁵ за разлику од митраиста који су избегли гоњења, делом захваљујући релативно касном добу свога ширења.⁵⁶

Посебну пажњу треба обратити на оно што разликује хришћанство, не само у односу на митраизам, него и све друге религије, премда се не тиче унутрашњег функционисања него више „теологије“. Мартин Хенгел наглашава да је кључна разлика то што Исус није био само савршен праведник, изабран од Бога, који је био у потпуној сагласности са Божијом вољом, пример послушања, него још више божански посредник који се, кроз Очево љубав за изгубљене људе, послушно одрекао своје небеске заједнице са Оцем и преузео људски облик и људску судбину, судбину која га је довела до срамотне смрти на крсту. Следствено, Христово оваплоћење и смрт постају изрази божанске љубави, који не могу бити превазиђени. Нити је грчко-римска, нити јеврејска традиција познавала овакав „мит“. Кроз Сина, Бог је лично дошао људима и узео учешћа у њиховим најдубљим патњама, на тај начин откривајући своју љубав према свим створењима. Једино као распета личност на крсту, Исус је био – парадоксално – прослављени, Господ, коме су, као Божијем есхатолошком

⁵⁴ Поповић, М., *наведено дело*, стр. 393.

⁵⁵ Премда у првом веку није било никаквих систематских покушаја да се искорени хришћанство већ су прогони били мотивисани неким конкретним разлогом.

⁵⁶ Cumont, F., *наведено дело*, стр. 85.

„пуномоћнику“, биле подвргнуте чак и оне силе које су наизглед однеле победу над њим у његовој срамотној смрти (Флп. 2, 6–11; 1. Кор. 2, 8; 2. Кор. 8, 9). Постојали су многи распети праведни људи у древном свету, међутим за Јевреје и Грке распети Син Божији је била непозната идеја.⁵⁷

Утемељено на оваквим изразима божанске љубави хришћанство је, насупрот митраизму, наставило своје историјско битисање. Самонаметнута ограничења су, по свој прилици, убрзала суноврат Митриног култа. Не може се са сигурношћу утврдити када је култ Митре дошао до свога краја, осим у спорадичним случајевима уништавања и рушења њихових храмова. Ови случајеви, чини се, нису без повезаности са хришћанима. Извесно је да практично не постоји ниједан доказ да је култ постојао у 5. веку. Чак и у 4. веку су веома ретки било какви записи. Као доказ имамо новчиће које су остављали поштоваоци Митре, пронађене у митреуму у *Pons Saravi, Gallia Belgica (Sarrebours)*. Разарачи митреума су пронашли заветне новчиће, који су дуги низ година сакупљани и чувани од стране мале заједнице. Екскаватори су пронашли укупно 274: низ почиње са Галијеном (253–268) и наставља се све до Теодосија (379–395), у периоду од 140 година. Овај пример нам говори о временском периоду који је био потребан да се новац сакупи. Управо су хришћани ти који су разорили храм. Ипак, они нису украли новац приложен богу којег су се они гнушали, него су га подругљиво расули по поду, исто као што су учинили и са остацима статуа и олтара које су сломили, као и комадићима обредном посуђа.⁵⁸ Ови и слични скупови новчића, показују да је време нестанка овога култа крај 4. века. Такође, из наведеног сазнајемо да, поред тога што нису постојали исти циљеви две религије, нити конкурентна ситуација у циљу задобијања царске наклоности, хришћани нису били благонаклони према овим „ђаволским преварама“. У многим местима над Митриним храмовима, касније су подигнуте хришћанске цркве у знак тријумфа Христа над Митром.⁵⁹ Поред тога, на оловним медаљонима из 4. века, пронађеним у катакомбама и на хришћанским саркофазима, мудраци са Истока – који су дошли да се поклоне новорођенчету Христу – су приказани као три човека у персијској одећи носећи Фригијску круну Митре. Мудраци су голобради и своје поклоне носе на плочама, што је општи стил усвојен из римске уметности, приказујући варваре како доносе порез.⁶⁰ Овај медаљон је, сам по себи, видљиви знак тријумфа хришћанства над митраизмом.⁶¹

⁵⁷ Hengel, M., *наведено дело*, стр. 76.

⁵⁸ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 32.

⁵⁹ Лозе, Е., *наведено дело*, стр. 159.

⁶⁰ Provanzano, C., *наведено дело*, стр. 52.

⁶¹ Clauss, M., *наведено дело*, стр. 169

На крају, желим да истакнем да поред свих сличности двеју религија, ипак доминира кључна разлика која нас приморава на теолошки закључак: Божија љубав према свим људима је задобила облик на недокучив начин, једном за свагда, у једном човеку, Исусу Назарећанину, Његовом љубљеном Сину. Догађај ове љубави, тј. нашега спасења, није овосветска могућност којом људи располажу него претпоставља послање – од стране вечнога Бога – Исуса који је потпуно „у сагласности са“ Божијим бићем и вољом. Веровање у Божије откривење себе у свом Сину је темељ за радосну „слободу деце Божије“, слободу која учествује у Божијој неограниченој могућности у овом и одвише ограниченом свету и у будућности која – Богу хвала! – није овисна о човечанству које себе сматра за врховно биће, него у потпуности и крајње припада Божијој љубави.⁶² Мистерије, које су по правилу митске, нису имале овако снажну основу да би могле преживети значајно „бојно“ поље у историји религија.

Библиографија:

- Alvar, J. (2008), *Romanising Oriental Gods*, Boston.
- Beard, M. (1998), North, J., Price, S., *Religions of Rome II*, Cambridge.
- Beck, R. (2007), *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford.
- Clauss, M. (2001), *The Roman Cult of Mithras*, New York.
- Cumont, F. (1903), *The Mysteries of Mithra*, London.
- Св. Григорије Богослов (2004), *Сабрана дела I*, Хришћанска мисао, Београд.
- Dowden, K. (2000), *European Paganism, The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London.
- Hengel, M. (2007), *The Son of God*, Eugene, OR.
- Јустин Мученик (1996), *Прва айолоџија* [*Early Christian Fathers* by Cyril Richardson, Touchstone New York].
- Laeuchli, S. (1968), „Urban Mithraism“, *Biblical Archaeologist* 31, Cambridge.
- Плутарх (1917), *Помпеј* [Plutarch, *Lives Agesilaus and Pompey, Pelopidas and Marcellus*, Harvard University Press].
- Поповић, М. (2012), „Два аспекта развоја хришћанства у Римском царству“, у *Теолошки погледи* XLV (2012), 2, стр. 393–398.
- Порфирије (1983), *О ђећини нимфи* [*Porphyry on the Cave of the Nymphs* by Robert Lamberton, Station Hill Press NY].

⁶² Hengel, M., *наведено дело*, стр. 93.

Provanzano, C. (2010), *The Mysteries of Mithra: Tracing Syncretistic Connections to the Ancient Near East*, A Thesis Presented to the Faculty California State University, UMI.

Стације (1928), *Тебауда* [*Thebaid* I–IV, English translation by J. H. Mozley, London].

Тертулијан (2009), *О венцу војниковом* [*Ante-Nicene Fathers Volume 3, Latin Christianity: Its founder, Tertullian* by Philip Schaff, Christian Classics Ethereal Library].

Тертулијан (2010), *Против јеретика* [*The Prescription Against Heretics*, Kessinger Publishing].

Ulansey, D. (1991), *Origins of the Mithraic Mysteries*, Oxford.

Зизиулас, Ј. (2008), *Јелинизам и хришћанство*, Хришћански културни центар, Београд.

Лозе, Е. (1986), *Свети Новога Завеша*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд.

Рацингер, Ј. (2008), *Исус из Назарета*, Евро-Ђунти Београд.

Примљено: 20. 9. 2014.

Исправљено: 2. 12. 2014.

Одобрено: 5. 12. 2014.

MITHRAISM AND CHRISTIANITY

Slobodan Čavka

Eparchy of Srem

Summary: The article represents a brief summary of our knowledge of the cult of Mithras. In addition, the author elucidates the similarities and fundamental differences between the cult of Mithras and Christianity. The author, in the absence of written sources, analyzes mithraistic iconography on which he bases his further analysis. This paper presents particular historical circumstances in order to draw a clearer picture of the period in which Mithraism and Christianity appear within the Roman Empire

Key words: Christianity, Mithraism, mystery religions, Roman Empire, cult, Christ, Mithra.

СТУДЕНТ О БОГОСЛОВСКОМ ФАКУЛТЕТУ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ (1965–1968)**

Александар Раковић*
Институт за новију
историју Србије,
Београд

Апстракт: Рад приказује однос листа Студент према Богословском факултету Српске Православне Цркве (1965–1968). Студент је био међу најважнијим издацима југословенске социјалистичке омладине, у овом случају окућене у Савезу студената Универзитета у Београду.

Кључне речи: Студент, Богословски факултет, Српска Православна Црква, Југославија, теологија, социјализам.

Недељни лист Савеза студената Универзитета у Београду *Студент*, био је поред недељног листа Савеза омладине Југославије *Младосћ*, најважнија омладинска новина која је током шездесетих година 20. века излазила у Београду. И један и други лист имали су у идеолошком фокусу социјалистичко васпитање младих.

Студент је током шездесетих објавио три чланка о Богословском факултету Српске Православне Цркве. *Младосћ* у исто време није о овом факултету објавила ниједан чланак.¹ Када је реч о чланцима објављеним у *Студенту*, први је био репортажа Тање Детичек и Борисава Џуверовића „Слово о Богословском факултету“ (16. новембар 1965), други је био репортажа Биљане Лукић „У посети Богословском факултету“ (16. април 1968), трећи је био текст Бранка Павловића „О смислу студирања теологије – да-

* rakovic@gmail.com.

** Рад је настао у оквиру пројекта „Срби и Србија у југословенском и међународном контексту: унутрашњи развој и положај у европској/светској заједници“ (47027) који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ У претходних неколико година детаљно сам истражио листове *Младосћ* и *Студент* од средине педесетих до краја шездесетих година 20. века.

нас“ (16. април 1968). Последња два чланка, која су изашла у истом броју, засвојена су наднасловом „Богословске слике и прилике у Београду“.

Чланци о Богословском факултету Српске Православне Цркве у *Студенту* настали су у време концепцијских разлика о неким важним питањима младих између *Млагоси* и *Студент*а. Две социјалистичке омладинске организације, Савез омладине и Савез студената, имали су другачије погледе на главне токове младих Југословена, на улогу коју популарна култура, посебно рокенрол, треба да имају у југословенском друштву. Док је *Млагоси* протезирала рокенрол као музику младих Југословена, *Студент* је сматрао да том друштвеном феномену треба приступати умереније.² *Студент* је наступао конзервативније.

Поред тога, важно је поменути и какви су изазови били упућени Српској Православној Цркви током шездесетих година 20. века. Српска Православна Црква се 1963. изричито суочила са деловањем расколника у Северној Америци.³ У Југославији ју је потресало питање статуса епархија у Социјалистичкој Републици Македонији. Изнуђено признање аутономије Македонске православне цркве (1959) било је само увод у стварање црквеног раскола када су црквене власти у Скопљу, уз подршку Савеза комуниста Југославије, односно социјалистичких власти, на неканонски начин прогласиле аутокефалност (1967).⁴ Патријарх Герман је стога одбио да буде гост председника Социјалистичке Федеративне Републике Југославије Јосипа Броза Тита на прослави Дана републике 29. новембра 1967.⁵

Све ове појаве, како тражење новог друштвеног места за омладину, тако и расколничко деловање против црквених власти у Београду, могу се прочитати у чланцима које је *Студент* објавио о Богословском факултету Српске Православне Цркве од 1965. до 1968.

* * *

Студент је у новембру 1965. писао да се Богословски факултет Српске Православне Цркве налази у Улици 7. јула [Краља Петра] у близини Саборне цркве, у згради некадашњег хотела Дубровник, да се у склопу

² Александар Раковић, *Рокенрол у Југославији 1956–1968: изазов социјалистичком друштву*, Београд 2011, 512.

³ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, III, Београд 1991, 382–393 – Детаљно о расколу у Северној Америци у: Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970*, II, Београд 2002, 308–358.

⁴ Предраг Пузовић, *Раскол у Српској Православној Цркви – македонско црквено питање*, Београд 1997, 80–82 – Детаљно о црквеном расколу у Социјалистичкој Републици Македонији у наведеном делу, као и: Радмила Радић, *нав. дело*, 203–291.

⁵ Радмила Радић, *нав. дело*, 285.

факултета налазе слушаонице и интернат, да је „овај факултет почео са радом 1920. године. До 1952. године бејаше у саставу Београдског универзитета, када се одвоји од њега и преузе га Српска Православна Црква“. ⁶ Наравно, Богословски факултет се није издвојио већ је Влада Народне Републике Србије 15. фебруара 1952. донела одлуку да се овај факултет „укида као државна установа“ да би 30. јуна 1952. над њим била извршена „ликвидација“ са Универзитета у Београду. ⁷ Влада Републике Србије је 9. јануара 2004. анулирала ову одлуку када је Православни богословски факултет, под тим именом, враћен на Универзитет у Београду. ⁸

Утисак новинара *Сџугенића*, у оба наврата, о згради био је позитиван. „Вијугаве степенице повезују три спрата куће, у којој су скоро нагомилани кабинети професора, спаваонице, деканат, учионице, трпезарија, изузетно богата библиотека“ (1968). ⁹ У друштвеној просторији зид је красила велика Христова икона, телевизор и неколико шаховских табли (1965). ¹⁰ У углу су стајали радио и полица са новинама, по средини сто за дванаест особа. Са радија су се чули звуци забавне музике. На зиду су се налазиле фотографије великодостојника Српске Православне Цркве и једна фотографија југословенског председника Јосипа Броза Тита (1968). ¹¹ Титова фотографија је била обавезна у свим јавним установама социјалистичке Југославије тако да ју је руководство Богословског факултета сигурно невољно ставило на зид. То треба тумачити на тај начин и никако другачије.

Сџугенић је 1968. писао да је у библиотеци Богословског факултета било пола милиона књига и милион и по часописа, који су „густо покривали зидове и полице“ док су уз њих стајале пожутеле слике дародаваца: византолога Драгутина Анастасијевића, педагога Јордана Илића и других. ¹² Овај број може изгледати импозантно, али би био већи да део библиотеке није прилично страдао током нацистичке окупације, а материјално стање факултета после изbacивања са Универзитета у Београду било је такво да није било средстава за знатније повећање библиотечког фонда. ¹³

Новинари *Сџугенића* су 1965. од декана или секретара Богословског факултета сазнали да студије теологије, с благословом надлежног

⁶ „Слово о Богословском факултету“, *Сџугенић*, 16. новембар 1965.

⁷ Dragomir Bondžić, *Beogradski univerzitet 1944–1952*, Beograd 2004, 131.

⁸ „Богословски факултет враћен у састав Београдског универзитета“, *Танјуг*, 9. јануар 2004.

⁹ „У poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

¹⁰ „Слово о Богословском факултету“, *Сџугенић*, 16. новембар 1965.

¹¹ „У poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

¹² „У poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

¹³ Душан Кашић, *Богословски факултети Српске Православне Цркве 1920–1980*, Београд 1980, 5–6.

архијереја, највише уписује сеоска омладина, а да потом следе млади из радничких и чиновничких породица. Студенти и њихови родитељи су се приликом уписа на Богословски факултет обавезивали пред судом да ће вратити Српској Православној Цркви новац који је уложила у њихово четворогодишње студирање, уколико студент не ступи у црквену службу пет година по завршетку школовања. Стога није било довољно студенткиња – школске 1965/1966. само четири на редовним студијама – јер су епископи оклевали да девојкама дају благослове будући да се оскудевало с местима за запослење.¹⁴

Сћугенић наводи да је велики број студената примао стипендије од Екуменског савета цркава у Женеви, од Српске Православне Цркве, да су помоћ добијали од епархија и Црвеног крста. Према информацијама, стипендије су им биле скоро дупло веће од потребних месечних трошкова тако да је студентима остајало новца. На пример, стипендије су износиле између 7.000 и 10.000 динара а месечни трошкови су им били између 4.000 и 5.000 динара.¹⁵

У згради Богословског факултета био је смештен интернат у којем је живело тридесет студената. Новинари *Сћугенића* су 1965. о њима писали: „Посетили смо их после предавања, за време паузе пред ручак. У аули је било врло живо. Студенти су, звиждућући, одлазили некуда и опет долазили. Помало збуњени овом ведром факултетском атмосфером, о којој смо имали другачију представу, застали смо на првом спрату... затекао нас је професор Црквеног права и љубазно нас позвао на договор са студентима, који смо већ претходног дана уговорили.“¹⁶

Професор је потом казао „господи“ студентима да су дошли „другови“ из редакције *Сћугенића* и замолио их је да одговоре на питања. Студенти су 1965. одговарали да су завршили „српске средње богословије“, да су на студијама најтежи грчки и старојеврејски језик а највише су волели пастирско богословље, да након завршетка студија желе да ступе у свештеничку службу да проповедају Христово учење, мир и братску љубав. Имали су своје удружење студената које се жалило што студенти Богословског факултета немају право одлагања војног рока, немају попуст на градски превоз, да им није регулисано социјално осигурање.¹⁷

Сћугенић је 1965. подвукао да су студенти Богословског факултета „живели као браћа“ и „као велика породица“, да нажалост због недостатка студенткиња нису могли да организују бруцошко вече. Имали су своју богословску трибину и хор. Посећивали су позоришне представе, предавања на

¹⁴ „Слово о Богословском факултету“, *Сћугенић*, 16. новембар 1965.

¹⁵ „Слово о Богословском факултету“, *Сћугенић*, 16. новембар 1965.

¹⁶ „Слово о Богословском факултету“, *Сћугенић*, 16. новембар 1965.

¹⁷ „Слово о Богословском факултету“, *Сћугенић*, 16. новембар 1965.

Коларцу, утакмице. Волели су да слушају предавања професора Филозофског факултета у Београду Николе Милошевића и Вељка Кораћа. Конкурисали су за светосавске награде из више стручних поља с црквеном тематиком. Били су „тихи младићи“ и „љубазни домаћини“.¹⁸ Никола Милошевић је своју библиотеку завештао Православном богословском факултету Универзитета у Београду, и она је тамо смештена после његове смрти (2007).

Студент је и 1968. осликао љубазност студената Богословског факултета: „Изгледало је да сви ови млади људи, врло радо, много и често дискутују, и то како међу собом, тако и са случајним гостима који се обично затекну на факултету“. А „гости су иначе и бројни и разнолики. Девојке које су донеле чисто рубље својим младићима. Радозналци, чешће радозналице са филозофије. Обавезно украшени брадом, а по могућству и моночком, студенти иностраних теолошких факултета и сличне особе што се налазе на пропутовању кроз Београд, а редовни су гости факултетске трпезарије и нешто ређи посетиоци факултетске библиотеке“.¹⁹

Студенти Богословског факултета су волели музику, како духовну тако и забавну. Новинарима *Студент*а су 1965. изводили духовне песме, дела Стевана Мокрањца и Исидора Бајића: „Пред ручак на који су нас позвали певали су тако лепо да нисмо могли сакрити одушевљење“, а потом „црквене молитве пред обед, тихи разговор за време ручка и још једна молитва после ручка“.²⁰

Студент 1968. описује изглед собе у интернату Богословског факултета и забавну музику која се певала упоредо с напорима неких студената да у соби уче и пишу. Новинарка *Студент*а се питала да ли ће у соби бити места за њу поред војничког кревета на спрат, четири обична кревета, школске клупе за којом је седео и писао један студент, две столице, два ормана и једне иконе. А поред тога у истој соби је још затекла младиће који штимују гитару и два-три слушаоца. Гитариста је рекао да је завршио средњу богословску школу, а запевао је хит Зденке Вучковић из 1963. „Краљ пајаца“. Њему и колеги су се у песми придружиле две девојке.²¹ Опис студентске собе је врло упечатљив и дирљив. А када је реч о свирци забавне музике у интернату Богословског факултета Српске Православне Цркве, подсетимо да су студенти Богословног факултета Римокатоличке Цркве у Загребу у то време имали рокенрол састав Жетеоци који је 1969. за *Глас Концила* и *Јуиџион* објавио лонгплеј плочу с богословским темама.²²

¹⁸ „Слово о Богословском факултету“, *Студент*, 16. новембар 1965.

¹⁹ „U poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

²⁰ „Слово о Богословском факултету“, *Студент*, 16. новембар 1965.

²¹ „U poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

²² Реч је о плочи: VIS Žeteoci, „То није тајна“, 1969.

Интересантно је да се младић који је писао за столом окренуо ка новинарки *Стиудентша* и рекао јој да се „не може оспорити постојање Бога“, а потом указао на „Маркову једностраност“. Додао је да ће бити или свештеник у Чикагу „јер тамо ће имати могућности да слободно искаже своје мисли“ или калуђер у грчком манастиру „како би могао да чита Аристотела у оригиналу“.²³ Овај неименовани студент теологије је показао и опозициони став према државној идеологији тиме што је говорио о „Марковој једностраности“. Такође, такав опозициони став могао је да искаже и тиме што је имао намеру да оде у Чикаго да би имао слободу говора. Међутим, одлазак у Чикаго могао би имати и опозициони карактер према Српској Православној Цркви у Југославији будући да је већ увелико био познат став Епископа америчко-канадског Дионисија, који је изазвао црквени раскол у делу Српске Православне Цркве у Северној Америци, да „незаконите, неправедне, неканонске одлуке од комуниста из Београда не признајем и не примам, утолико пре што тиме насрћу на слободу Српске Цркве у слободном свету“.²⁴ Не може се са сигурношћу рећи да је овај студент теологије имао опозициони став према црквеним властима у Београду, али се може закључити да је имао отпор према државној идеологији. *Стиудент* је његово мишљење пустио у јавност иако је било очито да се коси са идеологијом.

Ево и шта је студент друге године Славе Пројковски 1968. причао новинарки *Стиудентша*: „Случајно сам у цркви чуо проповед о истини“, „желим да укажем свима на то да религија није никакав средњовековни или примитивни мрак“, „остаћу доследан својој вери“, „живим слободно“, „бавим се спортом, помало свирам на гитари и највише играм шах“, „молитва смирује“.²⁵ Славе Пројковски је данас (2014) протођакон неканонске Македонске православне цркве.

Требало је, ипак, у *Стиуденту* 1968. написати и нешто што би бацило сумњу на студије на Богословском факултету Српске Православне Цркве. Не само на њему већ и на богословним факултетима Римокатоличке Цркве у Југославији. Тога се подухватио Бранко Павловић, асистент на Катедри за филозофију Филозофског факултета у Београду. Написао је да „теологија већ одавно у европској култури не ужива углед врхунске образовне дисциплине“ и „питање о смислу студирања теологије у нашем времену и нашем поднебљу, није једноставно“. Павловић је наставио да се на иностраним теолошким факултетима „појављују доста запажени покушаји демитологизирања верских учења“, али „не знам да

²³ „U poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

²⁴ Ђоко Слијепчевић, *нав. дело*, 384.

²⁵ „U poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

ли таквих покушаја има и на нашим теолошким факултетима“. За мотиве који младе руководе да упишу теолошке факултете рекао је да „нису у питању претежно материјално-економски мотиви“, „већ постоје људи – који верују“. Павловић је на крају довео у питање научност теологије јер критички и рационално не преиспитује „теолошке догме“.²⁶ Његови ставови нису били ништа ново и нису били у изричитој вези с комунистичком идеологијом која је у то време стајала насупрот црквених веровања. На исти начин су против студија теологије говорили и писали професори Филозофског факултета у Београду Бранислав Петронијевић и Иван Ђаја у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца (1919) али су научни аргументи за оснивање Православног богословског факултета на Универзитету у Београду и тада превагнули као што је 2004. превагнуо став да овај факултет, након избацивања (1952) треба вратити на Универзитет у Београду.²⁷ Сам Павловић, каже, да заправо и није био довољно упознат са студијама теологије у Југославији. Предрасуде би можда пале да је био у прилици да са новинарима *Студент*а 1965. или 1968. буде гост Богословског факултета Српске Православне Цркве.

Писање *Студент*а о Богословском факултету Српске Православне Цркве може се оценити као врло коректно. Предрасуде новинара *Студент*а, који су сигурно били чланови социјалистичке омладинске организације, очито је да су падале. Богословски факултет је приказан као научна установа чији су студенти склони научним дебатама, политичним погледима, високој култури, доброј музици и лепој забави. У текстовима нема ни трунке негативних набоја, већ управо супротно. Током шездесетих година 20. века у југословенском друштву је већ било присутно отвореније писање о свему што се није косило са идеологијом. Научни живот Богословског факултета Српске Православне Цркве није се тада косио са идеологијом. То се, наравно, не може рећи и за однос комуниста према унутрашњим питањима Српске Православне Цркве, какво је у првом реду била црквена организација.

* * *

Извори и литература:

„Слово о Богословском факултету“, *Студент*, 16. новембар 1965.
„U poseti Bogoslovskom fakultetu“, *Student*, 16. april 1968.

²⁶ „O smislu studiranja teologije – danas“, *Student*, 16. april 1968.

²⁷ Богољуб Шијаковић, Александар Раковић, *Универзитет и српска теологија: историјски и просветни контексти оснивања Православног богословског факултета у Београду*, Београд 2010, 21–22, 63–70.

- „О смислу студирања теологије – данас“, *Student*, 16. април 1968.
- „Богословски факултет враћен у састав Београдског универзитета“, *Тањуг*, 9. јануар 2004.
- Bondžić, D. (2004), *Beogradski univerzitet 1944–1952*, Београд 2004.
- Кашић, Д. (1980), *Богословски факултети Српске Православне Цркве 1920–1980*. Београд.
- Пузовић, П. (1997), *Раскол у Српској Православној Цркви – македонско црквено питање*, Београд.
- Радић, Р. (2002), *Држава и верске заједнице 1945–1970*, Београд.
- Раковић, А. (2011), *Рокенрол у Југославији 1956–1968: изазов социјалистичком друштву*, Београд.
- Слијепчевић, С. (1991), *Историја Српске православне цркве*, Београд.
- Шијаковић, Б., Раковић, А. (2010) *Универзитет и српска теологија: историјски и просветни контексти оснивања Православне богословског факултета у Београду*, Београд.

Примљено: 9. 11. 2014.
Одобрено: 20. 11. 2014.

THE STUDENT ON **THE FACULTY OF THEOLOGY OF SERBIAN ORTHODOX CHURCH (1965–1968)**

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *This paper shows position of The Student weekly towards the Theological Faculty of the Serbian Orthodox Church (1965–1968). The Student was among the most important papers of the Yugoslav socialist youth, in this case gathered in the Society of Students at the University of Belgrade.*

Key words: *The Student, Theological Faculty, Serbian Orthodox Church, Yugoslavia, theology, socialism.*

ПОВРАТАК ВЕРОНАУКЕ У ШКОЛЕ 2001. ГОДИНЕ

Петар Рајчевић*
Училишњи факултет
у Призрену – Лейосавић

Апстракт: После вишедеценијског избивања и нејатајивног односа према њој веронаука је, паралелно са осталим друштвеним трансформацијама које су се дешавале у то време, другој новембра 2001. године „рехабилитована“ и практично поново уврштена у наставни план и програм за основне и средње школе у Републици Србији. У почетку је имала статус факултативног предмета. Веома брзо (2002) постаје изборни наставни предмет. Први час верске наставе одржан је у свечаној сали Основне школе „Краљ Петар Први“ у Београду. Том приликом у овој најстаријој школи у Србији и суседној култури, најближој Саборној цркви и Српској Патријаршији, поред њега њега, наставника и директора ове школе, присуствовао је тим стручњака који су чинили највиши представници Црква и верских заједница (министар вера) на челу са Патријархом српским Павлом, председник Владе и министар просвете у Влади Републике Србије.

Кључне речи: веронаука, вероучитељ, ученик, верска настава, наставни план, наставни час, факултативни предмет, изборни предмет.

Увод

Стојте, дакле, у слободи којом нас Христос ослободи, и не дајте се опет у јарам ројства ухватићи. (Гал. 5, 1)

Од Српске револуције 1804. године, напорне борбе за ослобођење српског народа од вишевековне турске окупационе власти и масовније појаве српских народних школа, садржаји верског карактера не само да су налазили место у наставним плановима и програмима за основне школе него су најчешће заузимали прво место у њима. На

* petar.rajcovic@pr.ac.rs.

тај начин доживљавао се осећај слободе и независности, стваралачког израза и радости живљења. Припадност народу и духовна веза са славним прецима који су својевремено, пре свега у доба процвата српске средњовековне државе под влашћу светих Немањића, учинили много у духовном и материјалном смислу, памтила се и преносила кроз веру и традиционално верско учење.

После ослобођења Србије од нацистичког окупатора 1944. године почиње прогон веронауке и вероучитеља из школа. Године 1947. се први пут верска настава изоставља из службених школских докумената – наставног плана и програма за основне школе у НР Србији. Забрањује се њено помињање и било какво практиковање у школским просторијама. „Од 1. маја 1946. године, вероучитељи се више нису налазили на платном списку државе“ (Јовић 2011: 82). До формалне забране веронауке долази у децембру 1951. године када је усвојен Закон о народним школама.

Верска настава могла је да се изводи при верским објектима. У неповољној друштвеној „клими“ њено затирање било је присутно и у оквиру верских објеката. Страдања у рату, застрашивања и хапшења свештеника после рата те разноврсне непријатности везане уз бављење том делатношћу, утицала су на то да се значајно смањи њихов број. „Тако од 1945. па све до 1985. године није било године, месеца, дана, па ни сата, а да неко од свештенослужитеља Српске Православне Цркве није био у затвору“ (Јовић 2002: 13). У својим *Извештајима са расцепиој Косова* блаженопочивши Патријарх српски Павле, за време вршења епископске дужности годинама извештава о тешком стању у том погледу. Тако на пример у свом извештају упућеном Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 8. априла 1958. године у вези са верском наставом кратко и јасно извештава да се верска настава, коју у истом крају, под истим спољашњим условима врше ефикасно католици, и муслимани, није се одржавала нигде, ни у једном селу ни граду Рашко-призренске епархије. Стање након три деценије обављања ове одговорне и тешке дужности једва шта да се поправило. Тек од паљења Пећке Патријаршије на Недељу Православља 1981. године, „али не и само због тога Срби (се) све више окрећу ка својој Цркви“ (Џомић 2008: 193). Из тога можемо схватити жељу и тежњу Његове Светости да се превазиђе постојеће стање. Агилност се исплатила. На новој дужности утицај је био већи и напokon, под утицајем повољнијих околности, 2001. године веронаука је поново уведена (враћена) у основне и средње школе у Србији. То није ишло нимало лако. Од 1991. године представници Српске Православне Цркве неколико пута су тражили од власти Републике Србије да се верска настава врати у школе.

Дефинисање основних појмова

Без разјашњења или дефинисања основних појмова везаних за наслов рада и тему о којој је реч могућност неспоразума и неразумевања била би далеко извеснија. Потребно је одредити основно значење неколико термина. Пре свега то су: вера, веронаука, вероучитељ, ученик, настава, верска настава, наставни план, наставни програм, факултативни предмет, изборни предмет, наставни час, религијска педагогија, основна школа, Србија.

Вера представља „став побожности и поуздања у Бога. Вера у срцу исто је што и светилник у кући. Кад нема светилника у кући, у њој је тама. Тако и кад нема светилника вере у срцу човеку, у њему је свака заблуда (Св. Тихон Задонски)“ (Деспотовић 2001: 19). Марко Подвижник, хришћански светитељ из петог века сматрао је да „од свих зала, прво је незнање, а затим неверовање“ (Јеротић 2010: 26). Поступања људи никад се не могу у потпуности разумети, рационално објаснити и предвидети. Зато се од вере очекује да буде темељ за оријентацију у животу. Она представља инспирацију за чињење добрих дела. Вера је чинилац који доприноси да сваки човек помоћу ње буде савршенији. „Дубина ума људског мери се познавањем дубина закона Божијег“ (Владика Николај, у: Рајчевић 2012: 146). И Свети Сава је, између осталог, пожелео да чинимо вазда бесмртна дела: умиљење, смирење, праведност, поучење, исправљање живота свога, мржњу на грех; не опијање, ни блудничење, него напротив, чист живот. Према мишљењу Светог Владике Николаја (Велимировића) циљ вере је спасење душе, плод вере је спасење душе, крај вере је спасење душе. Патријарх Гаврило Дожић дефинисао је веру као чисто субјективну ствар, говор душе са Богом и сматрао је да нико нема право да људима у томе смета. Патријарх Павле саветује: „Будите мудри као змије и безазлени као голубови (Матеј 10, 16) што значи, развијајте своје умне способности све више, под условом да паралелно развијате у себи доброту. Но ум је хладан, а доброта топла, али слепа. Стога нам је потребан и ум и доброта, да једно другом држи равнотежу, да ум не пређе у злоћу, а доброта да не пређе у глупост... Не призивајмо Божију правду и милост, ако људима свих народа, вера, и невоља не пожелимо оно исто што се и за себе молимо“ (Јеротић 2010: 53). Када би ове принципе сви поштовали и примењивали зала свих врста и несрећа било би, сасвим је поуздано, далеко мање. За ваљан развој човека у току његовог процеса духовног обликовања потребан „јесте човеков душевни мир. Стање душевног мира наступа тек онда када човека не мучи сопствена савест. А

савест човека не мучи уколико он не преступа допуштене границе у односима према Богу, природи, другом човеку и себи самоме“ (Шестун 2013: 32). Свему томе учи га веронаука.

Веронаука или наука вере сматра се науком над наукама. „Јединство вере и знања – то је једино и најсавршеније знање, оно је најтврђе, најјаче и не да се поколебати“ (Рајић 1939: 97). Веронаука црпи све најбоље од вере и науке и обједињује их. Црква није против науке. Наука је духом откривен поредак у стварима. „Проналасци су дакле у идеји; факта су одувек ту била“ (Радосављевић 2010: 158). Веронаука позива на ширину човековог живљења. Њега не може бити без ширине људског схватања. „У свету царује смрт. У Цркви нема смрти“ (Вердајев 2007: 344). У својим белешкама из младости потоњи Патријарх Павле записао је да су највећи научници у историји били верујући. „Њима није било нимало тешко усагласити науку са вером. Једино су ситни људи налазили да је ограничени обим њиховог личног ума недовољан за смештај и науке и вере“ (Радосављевић 2010: 157). У једном историјском периоду сматрало се да ће развојем науке потпуно ишчезнути потреба за вером.

Међутим, превидело се да „са напретком науке и технике, долази до огромног повећања људског знања, али, још више, и незнања. На сваки добијени одговор настају најмање два нова питања... Парадоксално, наука нам прибавља више незнања него знања... Тајна природе стално измиче науци и показује се све већом и недостижној тајном. Како ли је тек далеко од нашег разума и науке тајна о Богу и колико ли је бесмислено позивати науку да докаже атеизам“ (Ристић 2012: 38–39). До Другог светског рата у Краљевини Југославији веронаука је предавана у оквиру редовне наставе у основним и средњим школама. Садржај православне веронауке чинило је Свето писмо или Библија. После поновног увођења у школе у Србији (2001. године) веронаука је из факултативног наставног предмета прерасла у изборни (2002. године).

Вероучитељ је учитељ (наставник) који организује и изводи верско учење. То је наставник веронауке у школи или при верском објекту. За наставника је давно употребљаван и израз *наставниџа*. То је био онај који учи врлинама, показује пут хришћанског живота, добар морални смер. „Вероучитељ је пред задатком да ученике истински заинтересује за спасење“ (Шијаковић, у: Каменов 2012: 22). Наставник је, истовремено био и васпитач. На првом месту није било знање, него прихватање и настављање верског моралног учења. У прошлим временима коришћен је и назив „катихета“ или „катехета“. Верску наставу у прошлости у малим сеоским школа-

ма често су вршили сами учитељи, који су се за то припремали у учитељским школама. У Краљевини Југославији, између Првог и Другог светског рата, вероучитељи су полагали стручне испите у државним учитељским школама које су тада постојале у Београду, Загребу и Љубљани. У данашње време дужност наставника веронауке (вероучитеља) може да обавља одабрани свештеник, уз одређене услове, а такође посебно школована лица на Богословском факултету, међу којима су и студенткиње. Од вероучитеља се очекује и захтева велика преданост и стрпљење у раду. Он организује наставни процес и управља њиме. Појављује се као ментор и координатор. Вероучитељ постаје све више сарадник, саветник и помоћник ученицима током прерастања процеса образовања у самообразовање, васпитања у самоваспитање.

Ученик (старији израз *ђак*) је уобичајени назив за полазника основне и средње школе. За оне на факултетима употребљава се израз студент. У литератури која се бави образовањем одраслих у употреби је израз полазник. У дописном школовању користи се израз адресат. Уз наставника и наставни садржај, ученик представља значајан трећи фактор наставе који симболички приказујемо дидактичким троуглом. Основна делатност ученика је школовање и учење. У складу са демократизацијом друштва а тиме и школе у његовом саставу, положај ученика у досадашњем току васпитања и образовања еволуирао је од објекатског све више у субјекатски (равноправан) положај ученика. То му омогућава да активно учествује у наставном процесу (већ живи) и припрема се за друштво у којем ће живети.

Настава свој назив баштини из „средњовековног схватања учења као прихватања и настављања нечијег примера, схватања, знања, поуке. Пошто су учење и рад тадашњих училишта били везани за питања вере, основно значење речи „наставити“ било је: показати пут, водити путем, упутити... Како су, с временом, образовни садржаји, усвајање чињеница и података, постали главни садржаји школске наставе, то се и овај термин све више усмерио од моралног и емотивног, ка сазнајном и когнитивном... Реч „настављање“ користи и Војислав Бакић (1898) када дефинише дидактику: „Дидактика је [...] о вештини предавања, или настављања, или поучавања с једне стране, и учења с друге стране“ (Трнавац 2012: 348). Изгледа да је раније било више логике и доследности у избору и употреби српских педагошких термина. У новије време ње је, нажалост, све мање.

Наставу, познато је, чине три главна фактора: наставник, ученик и наставни садржаји. Њима се у савременом образовању све више

придружује и разноврсна наставна техника. Не можемо је заобићи јер је све доступнија и свуда присутна. Као темељна школска делатност настава мора исказати свој одређени учинак. То се одређује њеним посебним задацима. Задаци наставе исказују се као: **1. материјални** (информативни, когнитивни, сазнајни), **2. функционални** (формативни, психомоторички, оперативни) и **3. васпитни задатак**. Материјални се односи на нужност стицања знања у настави. Функционални задатак односи се на развијање способности ученика (сензорних, практичних, изражајних, мисаоних). Васпитни задатак се односи на то да ученици, на основу усвојених наставних садржаја у својој свести формирају одређена уверења, опредељења и конкретна пожељна понашања у друштву у којем живе. Посматрамо га (васпитање) кроз физичко, морално, интелектуално, естетско и радно подручје. Без сазнајне компоненте васпитни задатак може добити негативан педагошки карактер који се манифестује догматизмом, формализмом, апологетиком и сличним карактеристикама.

Ниједан поменути задатак наставе не сме се апсолутизовати. О свима подједнако треба водити рачуна у настави. Скретања у том смислу позната су под називима дидактички материјализам, дидактички формализам и дидактички ирационализам.

Верска настава сматра се ширим појмом од појма веронаука, који се користи за наставни предмет. У научном и стручном смислу, верска настава није представљала проблем све док је школски рад био под ингеренцијом црквених људи. Училишта су била у саставу цркава и манастира. Улогу учитеља вршили су свештеници или појединци који су завршили богословско-учитељске школе. Школством су управљале црквене организације као што су црквено-школски одбори, народно-црквени сабори, попечитељства просвете и црквених дела. Школске институције су биле одвојене и засебне, по верском и националном принципу (српске, грчке, јеврејске, турске).

Верска настава постаје веома значајно питање при структурирању основне школе, а посебно наставног плана и програма. Од половине 19. века верска настава постепено постаје изолован део веронауке као наставног предмета и бриге локалних свештеника, који хонорарно држе предавања из тог предмета. Долази до конфронтације овог предмета са другима. У духовно-религијском, а делимично и у национално-васпитном смислу, основна школа доживљава извесну дезинтеграцију и самоизолацију у односу на концепт верске и националне припадности. „На томе се нарочито инсистирало у оквиру Хабзбуршке монархије, а у 20.

веку и у оквиру Југославије, као државне творевине“ (Трнавац 2012: 67). Пракса је показала њихову неодрживост.

Наставни планови и програми веронауке, како истиче Трнавац, постојали су за основне, више народне школе, гимназије и учитељске школе.

Наставни план се схвата као основни документ којим се утврђују наставни предмети који се уче у одређеној школи, њихов распоред по годинама учења, недељни и годишњи фонд часова за сваки предмет. Ради прегледности наставни план обично се приказује помоћу табеле. Захтеви одређени наставним планом су обавезни и не могу се мењати. Међутим, услови у којима се остварују промене су и по правилу различити у разним школским срединама. Распоред наставних предмета у наставном плану може бити *сукцесиван* (кад се у потпуности изучи један наставни предмет, прелази се на учење другог, и тако редом), *симултан* (више наставних предмета изучава се истовремено) и *комбинован* (делимично сукцесиван, делимично симултан). У савременој пракси доминира симултан распоред наставних предмета у наставном плану.

Наставни програм представља конкретизацију наставног плана. И њега прописују просветне власти. Сматра се законским документом са законском снагом који наставник не може самовољно и без одобрења мењати. Њиме се одређује садржај рада у сваком наставном предмету, тј. опсег грађе (знања, вештина и навика) коју ученици треба да усвоје у појединим разредима. Наставни програм осим опсега одређује и редослед наставних садржаја. Редослед се не мора и не може увек поштовати. Наставним програмом одређује се и дубина предвиђене грађе. Распоред наставног градива у наставном програму може бити концентричан, линијски и комбинован. Наставни програми садрже и основна методичка упутства за реализацију предвиђених садржаја. Међу поједине делове наставног програма убрајају се: предметно подручје, наставна целина, наставна тема и наставна јединица. У процесу доношења наставних програма треба се придржавати одређених начела. Када је реч о веронауци незаобилазан је захтев који истиче да програми треба да садрже и неопходне елементе националне културе... Поуздано се зна да превазиђен и застарео наставни програм може негативно да утиче на расположење наставника и ученика у наставном процесу. Преобиман програм изазива напетост, оптерећује међуљудске односе, поспешује заборављање наученог, недовољно се одражава на разумевање и учење новог градива, а нарочито на увиђање веза и односа у њему. Стално присутни сукоби у раду штетни су за укупан развој ученика.

Наставни план и програм српске веронауке по којем је требало да раде основне и средње школе у Србији, након њеног поновног увођења 2001. године, израдио је епископ др Игнатије (Мидић).

Факултативни предмет означава необавезан наставни предмет који ученици слободно бирају, зависно од индивидуалних склоности и интересовања. Ученик није обавезан да се определи ни за један од понуђених факултативних предмета.

Изборни предмет односи се на онај предмет за који се ученик определи од неколико понуђених (веронаука или грађанско васпитање). Кад га изабере наставни предмет постаје обавезан. (Неки изборну наставу називају обавезном изборном наставом, а факултативну наставу необавезном изборном наставом). „У области васпитања нема више натурања присиле и обавезних часова веронауке, чиме се смањује отпор ученика, а повећава њихова знатижеља“ (Трнавац 1998: 19)...

Наставни час представља основну временску јединицу рада у настави. Настао је кад и разредно-предметни систем наставе (17. век). Учврстио се у наставној пракси с увођењем система предметних наставника од 18. века. Применом система наставних часова омогућена је правилна измена рада и одмора ученика. Осим тога, наставни час служи и као одговарајућа квантитативна јединица за одређивање времена предвиђеног за поједине наставне предмете прописане наставним планом за рад у недељи и школској години. На основу система наставних часова омогућава се планирање наставе и дидактичких поступака (обрада нових садржаја, понављање, вежбање, проверавање), па се и планирање наставног рада (годишње, месечно, недељно) и припремање за наставу спроводи на основу броја расположивих часова. На почетку 20. века наставни часови трајали су 60 минута. Од тада, на темељу истраживања експерименталне психологије и педагогије, трајање наставног часа почело се ограничавати на 45 минута. Каснија истраживања показала су да је та граница за ученике најмлађих разреда још нижа за 10 до 15 минута. Постоје и блок-часови у трајању од 90 минута и намењени су ученицима старијих разреда и високих школа јер они имају и већу могућност концентрације пажње. Представници реформске педагогије захтевали су да се уместо временски фиксираних наставних часова уведе педагошки час. Његово трајање би се одређивало према ширини наставне јединице, интересу ученика, облицима рада, појави умора и слично. Због организацијских разлога такво променљиво трајање наставних часова није могуће извести у оквиру разредно-предметног система наставе, па се данас

у изради распореда часова примењује комбинација часова од 45 минута и блок-часови од 90 минута. Наставни час мора бити добро испланиран, организован и тематски повезан с претходним и наредним наставним часовима. Пожељно је, ради побољшања будуће наставне праксе, да се након реализованог часа изврши његова анализа како би се уочени недостаци исправили а предности истакле и још више усавршиле.

Религијска педагогија сматра се једном од равноправних и једнаковредних грана педагогије као што су то на пример дидактика, поједине методике, андрагогија, историја педагогије, војна педагогија, домска педагогија, педагошка футурологија и многе друге. Религијска педагогија је „једна од педагошких концепција (праваца), која настоји да теоријски заснује васпитање на одређеној религији“ (Трнавац, 1998: 20). Она се бави дисеминацијом (ширењем) идеја, културе и тековина одређене религије и шире, међу онима који нису припадници одређене религије а интересује их ово подручје. Све религијске организације настоје да осмисле и унапреде своје васпитно деловање и на тај начин доприносе формирању своје препознатљиве варијанте религијске педагогије. И световна педагогија (дидактика) се у значајној мери, како истиче Трнавац, ослања на тековине и оних педагога који су припадали појединим религијама и црквеним организацијама. Најбољи пример за то је „најсветовнији духовњак“ Јан Амос Коменски. Кроз читаво време „борбеног атеизма“ и усмерења на изградњу социјалистичког друштвеног уређења, није се могла заобићи у процесу образовања васпитачког кадра његова Велика дидактика и разноврсне идеје присутне у њој. У развоју „српског народа и очувању његовог националног и културног идентитета, посебно у време петековног ропства под турском влашћу, свакако је заслужна Српска Православна Црква“ (Трнавац 1998: 27). У њеном крилу стасали су многи дивови духа и ума. Све до 19. века, када су почели долазити први учитељи „из прека“, свештеници, монаси у манастирима, били су једини учитељи народни. Учитељски кадар оспособљавао се у богословијама, богословско-учитељским школама.

Основна школа је обавезна општеобразовна школа која представља основу целокупног школског система, тј. основу за свако даље школовање. Кроз време њено трајање било је све дуже што се показало исправним. Настава у основној школи изводи се на матерњем језику.

Србија у свом историјском току памти периоде значајних успона и већих или мањих падова. У временима успона напредовали су

у хармоничном складу и држава и Црква. За време губитка своје државне самосталности и ропства под окупацијом пламен народног духа и проверених, трајних вредности, одржавао се у српским манастирима, најчешће скривеним и удаљеним од непожељних „погледа“. Од Устава из 1838. године Кнежевина Србија постала је уставна и правна држава са израженом тежњом и потребом да се развија и напредује. У тим настојањима доживела је међународно признање и територијално проширење. Године 1882. након више векова у ропству поново је проглашена Краљевина Србија. Србија је прошла период заједништва у Краљевини СХС, Краљевини Југославији. Памти страдања и губитке становништва у светским ратовима. Егзистира у заједничкој држави под називом ДФЈ која се трансформише у ФНРЈ и убрзо потом у СФРЈ као међународно признату државу у којој је Србија једна од шест република. Након историјских „ломова“ доспева у састав СРЈ и ДЗ СЦГ као једна од две републике. После ових својеврсних лутања обновила је своју државну самосталност и међународно признање и данас се развија под називом Република Србија. „Република Србија је – после осамдесет и осам година – поново постала независна држава“ (Антић 2013: 13). Ова чињеница упућује на очекивања и угледање на раније историјске периоде када се веронаука посматрала као нормална појава а вера убрајала у основно људско право.

Поновно увођење веронауке у школе

Деценијско искуство земаља у окружењу (Босна и Херцеговина, Хрватска), дешавања у Русији, као и пракса развијених европских држава, у тренутку свеобухватних промена у друштву, условили су да и Влада Републике Србије својом Уредбом од 27. јула 2001. године (*Службени гласник Републике Србије*) донесе одлуку о поновном увођењу (повратку) верске наставе у државне школе. До реализације ове одлуке дошло је „у јесен 2001. године“ (Јоксимовић, Максић, Ђуришић-Бојановић 2004: 203). Повратак веронауке у Србији тражен је на основу загарантованих права као што су: право на образовање, право избора погледа на свет, право на слободно вероисповедање и право родитеља да васпитавају своју децу у складу са својим верским схватањима. Сва наведена права призната су међународним конвенцијама. Потреба да се веронаука нађе у школама оправдавала се и због чињенице све присутнијих појава егоизма, отуђености, криминала, насиља у породици и појаве деструктивних секти међу омладином. Настава је организована као професионална за седам традиционалних заједница.



Основна школа „Краљ Петар Први“ у Београду



Скуп у свечаној сали Основне школе „Краљ Петар Први“

До практичног поновног увођења (повратка) веронауке у школе у Србији дошло је другог новембра 2001. године. Тога датума на свечаности организованој у свечаној сали Основне школе „Краљ Петар Први“ у Београду у улици Краља Петра Првог број 7, (Стари Град) одржан је први час ове наставе за коју се пријавило 296 ђака. У најстаријој школи у Србији и споменику културе, (који је пројектовала прва жена архитекта – Јелисавета Начић), најближој Саборној цркви и Српској Патријаршији, поред ђака првака, њихових наставника и руководства школе присуствовао је тим стручњака из ове области који су чинили највиши представници Црква и верских заједница (министар вера) на челу са Његовом Светошћу Патријархом Српским Павлом, председник Владе и министар просвете у Влади Републике Србије. Познато је да је тадашњи министар просвете проф. др Гашо Кнежевић пре овог сусрета „узео у руке школско звоно и, озарен радошћу Христовом, заједно са ђацима првацима, означио почетак првог часа веронауке“ (*Православље* бр.

1129 (1. април 2014): 45). Све ово говори о другачијем односу у по-ређењу с претходним периодом и позитивном расположењу међу представницима државног и црквеног (верског) врха према увођењу ове „иновације“. Школу о којој је реч после Другог светског рата тадашње државне власти преименовале су у Основна школа „Браћа Рибар“. Тек 1993. године враћен јој је пређашњи назив. У наредном делу рада потребно је рећи нешто о учесницима историјског догађаја у овој школи.

Патријарх српски Павле рођен је 11. септембра 1914. године као Гојко Стојчевић у селу Кућанци, срез Доњи Михољац у Славонији која је тада припадала Аустроугарској (данас Република Хрватска). Школовао се у Кућанцима, Тузли, Сарајеву, Београду, Атини. На Медицинском факултету је стигао до друге године, а Богословски факултет је завршио. Замонашен је у манастиру Благовештењу 1948. године где је добио име Павле, према апостолу Павлу. У чин јеромонаха унапређен је 1954, протосинђел је постао исте године, а архимандрит 1957. Од 1955. до 1957. године био је на постдипломским студијама на Богословском факултету у Атини. За епископа рашко-призренског изабран је 29. маја 1957. године. Старао се о Призренској богословији, где је повремено држао и предавања из црквеног певања и црквенословенског језика. Богословски факултет Српске Православне Цркве у Београду доделио му је 1988. године звање почасног доктора богословља. За 44. патријарха Српске Православне Цркве изабран је 1. децембра 1990. године. Преминуо је у Београду на Војномедицинској академији после дуже болести, у недељу 15. новембра 2009. године око 10,45 часова, мирно, у сну. Сахрањен је у манастиру Раковица.

Епископ Атанасије Ракита (световно име Цветко Ракита) рођен је у Јању код Шипова, 1957. године. Замонашио се 1977. године у манастиру Крка са 19 година, у завршном разреду богословије. Дипломирао је на Академији Светог Владимира у Крествуду (Њујорк). Између осталих, предавач му је био и Александар Шмеман. До 25. године предавао је у манастиру Крка, а потом је премештен на Косово и Метохију, у Призренску богословију. Тамо је остао 11 година. У Београд је дошао 1994. године на позив Патријарха српског Павла, где је предавао на београдском Богословском факултету. За епископа хвостанског (некадашња епархија на Косову и Метохији) изабран је током НАТО бомбардовања Србије маја 1999. године. Као епископ хвостански, обављао је дужност помоћника Патријарха српског у Архиепископији београдско-карловачкој. У том својству био је присутан и 2. новембра 2001. године у Основној школи

„Краљ Петар Први“ на првом часу верске наставе за време њеног поновног увођења (повратка) у школе.

Др Зоран Ђинђић (Босански Шамац, 1. августа 1952 – Београд, 12. март 2003) био је српски политичар и државник, филозоф и доктор филозофије. Један је од 13 интелектуалаца који су обновили рад предратне Демократске странке, градоначелник Београда (1997) и председник Владе Републике Србије (2001–2003).

Др Гашо Кнежевић (Београд, 15 септембар 1953 – Београд, 14. март 2014) био је српски државник и политичар. Завршио је правни факултет у Београду, где је и докторирао 1987. године са тезом „Меродавно право за трговачки уговор о међународној продаји робе“. Од 1980. године био је запослен на Правном факултету у Београду. Од јануара 2001. до марта 2004. године био је министар просвете и спорта у Влади Републике Србије. Године 2008. постао је члан политичког савета Демократске странке.

Др Војислав Миловановић рођен је 23. априла 1947. године у Апатину. Грађевински факултет, одсек за геодезију, завршио је у Београду где је и магистрирао (1974) и докторирао (1978). Професор је на Грађевинском факултету. Од 1985. године ради Храм светог Саве у Београду и протонеимар је овог храма.

Муфтија Хамдија Јусуфспахић рођен је 1937. године у селу Занесовићи између Бугојна и Горњег Вакуфа у Босни и Херцеговини. Реис-ул-улема Сулејман Кемура поставио је муфтију Хамдију Јусуфспахића за имама београдског (Бајракли џамија, Дорћол). Председник Републике Србије Томислав Николић одликовао је почасног реис-ул-улему Хамдију Јусуфспахића Сретењским орденом првог степена за вишедеценијски допринос верској толеранцији и међуконфесионалној сарадњи.

Монсињор Станислав Хочевар рођен је 12. новембра 1945. године у селу Јелендол, жупа и општина Шкоцјан код Новог Места, на подручју надбискупије Љубљана (Словенија). Гимназију је похађао у Крижевцима и Ријеци. Теологију је студирао на Теолошком факултету у Љубљани. За свештеника је заређен 1973. године. Магистрирао је на Теолошком факултету у Љубљани 1979. године. За време бомбардовања Југославије 1999. године покренуо је иницијативу „Мир теби, Балкане“ а исте године и фондацију за помоћ породицама са више деце под именом Анин склад. Папа Јован Павле II именовао га је 25. марта 2000. године за надбискупа коадјутора у Београду. У Београд долази за Духове 2000. године. Заменио је дотадашњег београдског надбискупа др Франца Перка. Мото његове службе је: *Servite Domino in laetitia* (што значи: Служите Господу с радошћу).

Марина Максимовић, рођена у Нишу 3. априла 1958. године, наставник разредне наставе (учитељица); била је вршилац дужности директора Основне школе „Краљ Петар Први“ у Београду за време повратка веронауке у школу, дакле, за време одржавања њеног историјског часа у овој угледној установи.

Проф. Ненад Жарковић рођен је 5. јуна 1957. године у Херцеговачкој Голешу (Општина Прибој). Био је у то време заменик директора школе. По занимању је професор историје. Дужност директора школе обављао је у предвиђеном мандату од септембра 2002. године.

Сваки озбиљан посао и одговорна активност има неки смисао или циљ. То важи и за верску наставу. Шта је циљ верске наставе? „Циљ верске наставе, као изборног предмета, јесте да се њом посведочи садржај вере и духовно искуство традиционалних цркава и верских заједница које живе и делују на нашем животном простору, да се ученицима пружи целовит религијски поглед на свет и живот, и да им се слободно омогући усвајање духовних и животних вредности цркве или заједнице којој историјски припадају, односно чување и неговање сопственог верског и културног идентитета“ (Службени гласник бр. 6, Београд, октобар 2003, стр. 1) То право у Србији стекле су следеће традиционалне цркве и заједнице: Српска Православна Црква, Римокатоличка Црква, Исламска заједница, Словачка евангеличка црква, Јеврејска заједница, Реформатска хришћанска црква и Евангеличка хришћанска црква.

* * *

Литература:

- Антић, Ч. (2013), *Српска историја*, Београд, Вукотић медиа.
 Berdajev, N. (2007), *Filozofija slobodnog duha*, Београд, Dereta.
 Деспотовић, А. (2001), *Мали православни појмовник*, Косовска Митровица, Градска библиотека „Вук Караџић“.
 Јеротић, В. (2010), *Пушокази духа*, Београд, Ars Libri. Беокућа.
 Јовић, Р. (2011), „Историјат верске наставе у Србији“, у: *Верска настава у београдским школама*, Београд, Педагошко-катихетски институт Православног богословског факултета, Институт за педагошка истраживања.

Јовић, Б. С. (2002), *Ушамничена Црква: Страдање свештенства Српске Православне Цркве од 1945. до 1985. године*, Београд, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.

Јоксимовић, С., Максић, С. и Ђуришић-Бојановић, М. (2004), „Прилог евалуацији предмета верска настава и грађанско васпитање“, у *Знање и поштинауће*, Београд. Институт за педагошка истраживања, стр. 202–223.

Каменов, Е. (2012), *Методика наставе веронауке*, Београд, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Педагошко-катихетски институт: Издавачка фондација Архиепископије београдско-карловачке.

Поповић, Ј. (1993), *Светосавље као философија живота*, Ваљево, Манастир Ћелије.

„Проф. др Гашо Кнежевић (1953–2014)“, у *Православље*, бр. 1129, 1. април 2014, стр. 45.

Радосављевић, Ј. (прир.) (2010), *Писма и белешке Патријарха Павла, Призрен, Архимандрит Јован Радосављевић*.

Рајић, Љ. Н. (1939), *Дошатаица (Крајка аилоиетика и дошатаица православне цркве)*, друго издање, Београд, Књижаре Влад. Н. Рајковића и комп.

Рајчевић, П. (2012), *Дидактичка хрештоматија, за студије Дидактике на учитељским факултетима*, Нови Сад, Будућност.

Рајчевић, П. (2013), *Верски садржаји у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији*, Лепосавић, Учитељски факултет у Призрену – Лепосавић.

Ристић, И. (2012), *Вера и наука*, Београд, Обележја плус.

Службени гласник бр. 6, октобар 2003. године.

Трнавац, Н. (1998), „Школа и црква“, *Педагогија*, бр. 2, година XXXI, април–јун, Београд.

Трнавац, Н. (2012), *Лексикон историје педагогије српског народа*, Београд, Завод за уџбенике.

Џомић, В. (2008), *„Црногорска“ лажна црква*, Нови Сад: Orpheus, Подгорица: АРТ Графика.

Шестун, Г. (2013), *Православна педагогија: онтолошке и историјско-теоријске основе педагогије православне цивилизације*. Београд, Православни богословски факултет, Педагошко-катихетски институт; Крагујевац, Каленић.

Примљено: 22. 10. 2014.

Одобрено: 20. 11. 2014.

RETURN OF RELIGIOUS EDUCATION TO SCHOOLS IN 2001

Petar Rajčević

Teacher training Faculty in Prizren, Leposavić

Summary: *After decades of absence and negative attitude toward it, religious education was „rehabilitated“ parallel with social transformations which took place in that time, and from Nov. 2, 2001 it was practically included again in curriculum for elementary and secondary schools in the Republic of Serbia. At the beginning, religious education was an optional school subject. Soon thereafter (2002) it became the elective school subject, but as a part of the official curriculum. The first religious education lecture was given in the large hall of the elementary school „Kralj Petar I“ in Belgrade. This first religious education lecture, given in the oldest school in Serbia and the historical landmark, situated nearby St. Michael's Cathedral and the Residence of the Serbian Patriarch, was attended by first-grade pupils, their teachers and the school director, but also by a team of experts consisted of the highest representatives of churches and communions (Minister of Religions), the Serbian Patriarch Pavle, Prime Minister and Minister of Education in the Government of the Republic of Serbia.*

Key words: *religious education, religions' teacher, pupil, religion teaching, curriculum, school lesson, optional school subject, elective school subject.*

SACRED MUSIC AS EDUCATION OF SOULS: THE WORK OF STEVAN ST. MOKRANJAC AS CONTEXTUALIZED THEOLOGY — *AT THE OCCASION OF THE CENTENNIAL ANNIVERSARY OF HIS DEATH* —

Vasilije Vranić*
St. Sava School of Theology,
Libertyville, USA

Summary: *From the outset, the Christian hymnody occupied an important role in Church's worship. The hymnody served the purpose of facilitating worship by virtue of its esthetic potential. The second, and equally, important purpose of the hymnody is didactic; namely, the theological content of the hymns served as a powerful instructional tool in the church's doctrine.*

The two purposes of the Orthodox hymnody are evident in the work of Stevan St. Mokranjac's work on preserving and enriching the sacred music of the Serbian Orthodox Church with original choral arrangements. I argue that Mokranjac's opus of sacred music of the Serbian Orthodox Church, which is marked by a fortunate balance between didactic power and restrained esthetic sensibility, is a noteworthy illustration of the successful process of contextualizing theology, as a means of augmented missionary efficiency.

Key words: *Serbian Orthodox Church, Church music, Liturgy, hymnody, hymnography, Serbian chant, Stevan St. Mokranjac.*

From the outset, the Christian hymnody occupied an important role in church's worship. It is beyond doubt that it left an indelible mark on the life of the Christian church in many different ways. Here, I will attempt to demonstrate the multifaceted purpose of Orthodox hymnody:

* vasilije.vranic@cantab.net.

1. As a potent instrument for facilitating worship by virtue of its esthetic quality and 2. Its didactic potential. I argue that these qualities of hymnody have been recognized as intrinsic to its nature. Thus they were employed widely in the Christian Church from its inception, as I intend to show from a selection of Scriptural and Patristic texts.

The present reflection on Orthodox hymnody does not pretend to be an exhaustive treatment of the subject.¹ It is rather a convenient selection of Patristic texts which point to the didactic nature of the hymnody.

The two purposes of the Orthodox hymnody are also evident in the work of Stevan St. Mokranjac's work on preserving and enriching the sacred music of the Serbian Orthodox Church with original choral arrangements. I argue that Mokranjac's opus of sacred music of the Serbian Orthodox Church, which is marked by a fortunate balance between didactic power and restrained esthetic sensibility, is a noteworthy illustration of the successful process of contextualizing theology, as a means of augmented missionary efficiency.

* * *

It has been said that the "Christian Church was born in song."² This somewhat hyperbolic saying, however, is not without merit. Music has been part of Christian worship from the very beginning. As a matter of fact, the Gospels bear witness that hymnody was an integral part of the Last Supper, which Christians understand to be the moment of inception of the Eucharist, which is the focal point of the ecclesial life.

Both Matthew and Mark bear witness that before his saving Passion, Christ shared a meal with his disciples and then "when they had sung a hymn (ὕμνησαντες) they went out to the Mount of Olives."³ Naturally, the hymns sung by Christ and the Apostles were ritual songs of the Hebrew people (probably Paschal Seder or similar). As Egon Wellesz argued, it would be safe to assume that the earliest Christians continued to participate in the Temple worship in Jerusalem.

¹ An impressive collection of Patristic writings on psalmody and hymnody can be found in James W. McKinnon, *Music in Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

² Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans, 1975), 39; James W. McKinnon, *Music in Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). 12.

³ Matt 26:30: "Καὶ ὕμνησαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν." (The Greek text of the New Testament is quoted after Nestle-Aland 28th ed. The English text follows RSV).

The scholarly consensus in the New Testament and Christian Origins studies is that Christianity had not fully distanced itself from Judaism until the Second Jewish Revolt under Bar Kohba (c. AD 132). It is now generally accepted that, in the first century, Christianity was considered to be a Messianic sect within a diverse family of Jewish sects of that time. Thus, it is safe to say with Wellesz that the Temple cantors and readers who sympathized the message of Jesus, continued their liturgical practices in the Christian milieu.

Naturally, as the Church grew among non-Jewish populations through the missionary activities of the Apostles, namely, St. Paul and his associates, the nature of worship must have changed to incorporate local practices. Yet, it would be safe to assume that the framework of Christian worship remained universal, since the newly formed Christian communities (churches) inherited teachings and worship practices that already existed in other churches.

The psalmody (hymns based on Biblical texts), however, must have received local expression in various communities throughout the *oecumene*. While liturgical texts were universal for the most part, it would be difficult to argue that the melodies employed by early Christians in Palestine were shared by their brethren in Athens or Rome. This becomes even more apparent if we take into consideration that even in the Apostolic times psalmody was not the exclusive mode of worship, but hymns composed locally for purposes of Christian worship were very much present. Apostle Paul exhorts the Christians of Colossae to "...in all wisdom teach and advise each other with psalms, hymns, and spiritual songs; sing in your hearts to God with pleasure."⁴ The same is evident in a letter written by Pliny the Younger, governor of Bithynia (c. AD 111–112), to Emperor Trajan, where he describes the Christian worship as a gathering where they "...sing a hymn among themselves to the Christ, as to a god..." (*Letter 10*, 96; LCL II, 402–3).⁵

This relative diversity in the hymnody of the early Church, however, is rather indicative of its refined missionary sensitivity, but it also sheds light on its priorities. The textual and melodic diversity of the early Christian worship indicate that the Church was not primarily concerned with the esthetic aspect of its worship. The actual melodic output and melodies used were secondary to the didactic potential of psalmody and hymnody. This is evident in the letter St. Ignatius of An-

⁴ Col 3:16: "... ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ."

⁵ McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, 27.

tioch (fl. c. AD 100) who wrote to the Christians in Ephesus saying that their hymns to Christ ought to be sung in “unanimity and harmonious love... so that by being harmonious in unanimity and taking your pitch from God you may sing in unison with one voice through Jesus Christ to the Father, in order that he may both hear you and, on the basis of what you do well, acknowledge that you are members of his Son.”⁶

The same emphasis on music as a didactic instrument of Christian ethos one finds in the later Church Fathers. In the fourth century, Athanasius of Alexandria identifies the “hymning of God” with “love of God.” Athanasius further says that “just as harmony creates a single concord in joining together the two pipes of the aulos (two-pipe flute, i.e., two wind-pipes share the same mouthpiece), so... reason wills that a man be not disharmonious with himself, nor at variance with himself.”⁷ At another place, Athanasius warns of the danger of neglecting the meaning of words and giving oneself up to the beauty of the melody. Athanasius considers the external beauty of hymnody only an instrument of its true purpose – to restore “harmony of the soul” (cf. *Epistula ad Marcellinum* 28; PG 27, 40) and thus bring one closer to God: “Those,” he says, “who do not recite the sacred songs in this manner, do not sing with understanding, but rather gratify themselves and incur blame... But those who sing...with the melody of the words proceeding from the rhythm of the soul and its harmony with the spirit – such as they sing with the tongue and sing also with the mind, not only for themselves, but also to benefit greatly those who would hear them.”⁸

While Athanasius was writing on the psalmody, a monastic tradition was developing in his own backyard – in the Egyptian Desert.

⁶ Ignatius of Antioch, *To the Ephesians* 4, 1–2 (Michael Holmes, ed. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007), 139): “ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ... ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἐνότητι, ᾄδῃτε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγινώσκῃ δι’ ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.”; Cf. also PG 5, 733–36; AF 1, 81; McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, 19.

⁷ Athanasius of Alexandria, *Epistula ad Marcellinum de interpretatione psalmorum* 27 (PG 27, 40A): “ὥσπερ ἁρμονία τοὺς αὐλοὺς συντιθείσα μίαν τὴν συμφωνίαν ἀποτελεῖ, οὕτως, ... ὁ λόγος μὴ ἀσύμφωνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἑαυτῷ, μηδὲ δίοισθαι πρὸς ἑαυτόν”; English translation from McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, 53.

⁸ Athanasius of Alexandria, *Epistula ad Marcellinum* 29 (PG 27, 40D–41A): “Οἱ μὲν οὖν μὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἀναγινώσκοντες τὰς θείας ᾠδὰς οὐ συνετῶς ψάλλουσιν, ἀλλ’ ἑαυτοὺς μὲν τέρπουσιν, ἔχουσι δὲ μέμψιν... οἱ δὲ κατὰ τὸν προειρημένον τρόπον ψάλλοντες, ὥστε τὴν μελωδίαν τῶν ῥημάτων ἐκ τοῦ ῥυθμοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῆς πρὸς τὸ πνεῦμα συμφωνίας προσφέρεσθαι, οἱ τοιοῦτοι ψάλλουσι μὲν τῇ γλώσσῃ, ψάλλοντες δὲ καὶ τῷ νοῷ, οὐ μόνον ἑαυτοὺς, ἀλλὰ καὶ τοὺς θέλοντας ἀκοῦειν αὐτῶν μεγάλως ὠφελοῦσιν.”; English translation from *ibid.*

Apparently the monks shared the views of their archbishop. Together with their peers in Palestine they wholeheartedly worked on developing the psalmody. In it they viewed a potent tool for carrying out the commandment of St. Paul to “pray without ceasing.”⁹ Influenced by the spiritual energy emanating from the Desert Fathers, urban Christians in the Roman Empire adopted the psalmody as a predominant mode of worship.¹⁰

At the same time, Christians outside of the Roman Empire have been independently developing their own worship practices. It is interesting to note, that music played an essential part there as well. From the third century onwards, the Syriac speaking Christianity employed hymns in religious education. Reportedly, Bardaisan, a renowned Syriac author began using hymns and metered prose to disseminate his teachings.¹¹

In the following century, Aphrahat the Persian (c. AD 270–343) used the same educational strategy. He composed twenty-three metered homilies for educational purposes of his local church.¹² The strict melodic meter of Aphrahat’s homilies, places them into the category of poetry.

⁹ 1 Thess 5:17: “ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε”.

¹⁰ Alexander Lingas, “Music,” in *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffreys, R. Cormack, and J. Haldon (Oxford: Oxford University Press, 2008), 917; Cf. James W. McKinnon, “Desert Monasticism and the Late Fourth-Century Psalmody Movement,” *Music & Letters* 75, no. 4 (1994), 505–521.

¹¹ As K. McVey noted, Bardaisan, a native of Edessa, is the “originator of *madrāšā*, a hymn composed in isosyllabic verse, which uses parallelism, rhyme, alliteration and a variety of word play to achieve its effects.” (Ephrem the Syrian, *Hymns*, trans. Kathleen E. McVey (New York and Mahwah: Paulist Press, 1989), 26).

Both Sozomen (*HE* 3. 16) and Theodoret of Cyrrhus (*HE* 4. 26 and *HFC* 1. 22) mention Harmonious, son of Bardaisan, as the author of the genre. However, the scholarly majority is skeptic about the historicity of Harmonious, or in the words of McVey, “the Greek and overly appropriate name of Harmonious coupled with prevalent chauvinism of Greek Christian writers have made some suspicious of this datum.” (Ephrem the Syrian, *Hymns*, trans. Kathleen E. McVey (New York and Mahwah: Paulist Press, 1989), 26, n. 103; cf. dom B. Outtier, “Saint Éphrem d’après ses biographies et ses oeuvres,” *Parole de l’Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d’études et de recherches sur les églises de langue syriaque* 4, no. 1–2 (1973), 21; Henry Wace and William C. Piercy, *A Dictionary of Early Christian Biography*, Vol. 1 (Cambridge, MA: Harvard University, 1877), 252).

¹² NPNF² 13. 345–412; Aphrahat, “Demonstration IV” in Sebastian Brock, ed. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987), 1–28; Aphrahat, “Demonstration II: On Love,” *Journal of the Society of Oriental Research* 14 (1930), 18–31; Aphrahat, “Demonstration VII: On Penitents,” *Journal of the Society of Oriental Research* 16 (1932), 43–56.

The Syriac hymnody reached its zenith with Ephrem the Syrian (AD 306–373) who composed an undetermined number of hymns to be sung in church. Moreover, there are a number of hymns, which Ephrem composed specifically for female choirs. His hymns and metered homilies are called *madrāšâ*. The name comes from the Semitic root *d-r-š* which stands for teaching and instruction. Naturally, the name of the genre betrays its true purpose, which is education and instruction of Christians. In this period, before the fourth century and the emergence of great heresies, the primary purpose of hymnody was to facilitate unity and concord of souls in worship. However, as Sebastian Brock convincingly argued, Ephrem was keenly aware of the potential the hymns have for teaching Christian doctrine.¹³ Ephrem recognized that the hymns could be more efficient vehicles of dogma than philosophical and theological definitions. As Brock says the “‘definitions’ of faith appear to confine within boundaries the boundless God,” which renders inquiries based strictly on philosophical categories intrinsically inadequate for the study of the unfathomable God. Ephrem overcame this methodological difficulty by expressing theology in poetry. As Brock says, Ephrem employs paradox and symbolism, and thus makes poetry a “far more suitable vehicle (for transmission of theology) than prose, seeing that poetry is much better capable of sustaining the essential dynamism and fluidity that is characteristic of this sort of approach to theology.”¹⁴

The instructional nature of hymnody changed in the first half of the fourth century with the emergence of Arianism, a heresy which challenged the divinity of the Son of God claiming that the Second Person of the Holy Trinity was a mere creation. From a mere cohesive tool in the life of the church and a part of worship rituals, hymnody becomes an effective weapon in theological debates. It had become a vehicle for preaching doctrines. The first use of hymnody for indoctrination on a massive scale was by Arius, presbyter of Alexandria (the heresy of Arianism was named after him), who composed a number of theological hymns, which he collected into an anthology named *Θάλασσα* (gr. “Banquet”).¹⁵

¹³ Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World of Saint Ephrem*, Cistercian Studies Series, Vol. 124 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1992), 24. K. McVey argues that Ephrem owed the mastery of *madrāšâ* to his use of the genre “to combat the heretic’s views” (Ephrem the Syrian, *Hymns*, 26).

¹⁴ Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World of Saint Ephrem*, 24.

¹⁵ Athanasius of Alexandria, *Epistula de decretis Nicaenis synodi* 16.3 (Athanasius of Alexandria, “De decretis Nicaenae synodi,” in *Athanasius Werke* 2.1, ed. Hans-Georg Opitz

Athanasius' younger contemporary, Basil of Caesarea, the author of the Orthodox Liturgy, is quite specific in his view of the import of hymnody for Christian worship and education of souls. According to Basil, hymnody is a gift from the Holy Spirit given to humanity for purposes of better understanding the doctrine and divine truths. The Holy Spirit, he says, "mixed sweetness of melody with doctrine so that inadvertently we would absorb the benefit of the words through gentleness and ease of hearing, just as cleaver physicians frequently smear the cup with honey when giving the fastidious some rather bitter medicine to drink."¹⁶

While placing emphasis on the doctrinal power of hymnody, Basil, however, does not neglect its cohesive nature. For him the two go hand-in-hand: "The psalmody provides the greatest of all goods," says he, "charity, by devising in its common song a certain bond of unity, and by joining together the people into the concord of a single chorus."¹⁷ Also, his younger contemporary Evagrius of Pontus, writing for purposes of instruction in worship of those living in isolation of monastic communities (free from tribulations of theological debates), says: "Pray in moderation and calm, and chant psalms with understanding and proper measure/good tempo (εὐρύθμως), and you will be raised on high like a young eagle. Psalmody lays the passions to rest and causes the stirrings of the body to be stilled; prayer prepares the mind to perform its proper activity."¹⁸

(Berlin: De Gruyter, 1940)): "ἀλλὰ τούτων ἐκπίπτοντες καὶ κατὰ τοὺς περὶ Εὐσέβιον ὑπὸ πολλῆς συνεχόμενοι τῆς ἀπορίας ἐκεῖνο λοιπὸν ἔχουσιν ὑπολειπόμενον, ὃ καὶ ἐν ἁσματίοις Ἀρειὸς καὶ ἐν τῇ ἑαυτοῦ Θαλίᾳ ὡς ἐπαπορῶν μυθολογεῖ· πολλοὺς λαλεῖ λόγους ὁ θεός· ποῖον αὐτῶν ἄρα λέγομεν ἡμεῖς υἱὸν καὶ λόγον μονογενῆ τοῦ πατρὸς, ἀνόητοι καὶ πάντα μᾶλλον ἢ Χριστιανοί." English translation in McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, 54: "But having come to naught here, and being constrained like those adherents of Eusebius within dire straits, they have left to them this one remaining argument, which Arius also fabricates as a last resort in his songs and in his 'Thalia': 'God pronounces many words; which of them then do we call the Son and Word, only-begotten of the Father?' They are fools and anything but Christians!"

¹⁶ Basil of Caesarea, *Homilia in psalmum 1* (PG 29, 212): "Τὸ ἐκ τῆς μελωδίας τερπνὸν τοῖς δόγμασιν ἐγκατέμειξεν, ἵνα τῷ προσηνεῖ καὶ λείῳ τῆς ἀκοῆς τὸ ἐκ τῶν λόγων ὠφέλιμον λανθανόντως ὑποδεξώμεθα· κατὰ τοὺς σοφοὺς τῶν ἱατρῶν, οἱ τῶν φαρμάκων τὰ αὐστηρότερα πίνειν διδόντες τοῖς κακοσίτοις, μέλιτι πολλάκις τὴν κύλικα περιχρῶνσι."; English translation from McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, 65.

¹⁷ Basil of Caesarea, *Homilia in psalmum 1* (PG 29, 212): "τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀγάπην ἢ ψαλμωδία παρέχεται, οἷονεὶ σύνδεσμόν τινα πρὸς τὴν ἔνωσιν τὴν συνωδίαν ἐπινοήσασα, καὶ εἰς ἑνὸς χοροῦ συμφωνίαν τὸν λαὸν συναρμόζουσα."; English translation from *ibid.*, 66.

¹⁸ Evagrius Ponticus, *De oratione* 82–3 (PG 40, 1185): "Προσεύχου ἐπιεικῶς, καὶ

Yet, Basil is quite clear that, when it comes to the teaching nature of the hymnody, the emphasis lays on the understanding of doctrinal message it contains: "You have a psalm, you have a prophecy, you have the gospel precepts and the pronouncements of the Apostles. While your tongue sings, let your mind search out the meaning of the words, so that you might sing in spirit and sing also in understanding."¹⁹

The same emphasis on the didactic character of hymnody continued to be present in subsequent Christian literature to this day. It remained very much present in church life through disciplinary prescriptions of the Canon Law. Canon 15 of the Council of Laodicea (held in fourth century) prescribes that "No others shall sing in the Church, save only the canonical singers, who shall go up into the ambo and sing from the book."²⁰ The same Council in its Canon 59 bans "private compositions," i.e., hymns written by general population without supervision of Church authorities, from being sung in the worship.²¹ Apparently, the spirit of these prescriptions is to limit the possibility of the hymnody being used for purposes of promoting false/heretical teachings. The hymnody of later Byzantium exhibits both didactic and esthetic aspects of the hymnody. This has been adopted by the Orthodox Churches universally. Yet, each Orthodox Church gave the hymnody an expression unique to its cultural and linguistic tradition.

The didactic character of hymnody had diminished in the past couple of centuries by the fact that the language used in some traditional and ancient Churches is not the vernacular anymore. On the other hand, contextualization of hymnody through melodic adaptation to cultural idiosyncrasies of local and ethnic churches and recent hymnic authorship (i.e., addition of new services for local saints) somewhat compensated for the loss of the didactic power of hymnody.

ἀταράχως, καὶ ψάλλε συνετῶς καὶ εὐρύθμως, καὶ ἔση ὡς νεοσσὸς ἀετοῦ ἐν ὕψει αἰρόμενος. Ἡ μὲν ψαλμωδία τὰ πάθη κατευνάζει, καὶ τὴν ἀκρασίαν τοῦ σώματος ἡρεμεῖν ἀπεργάζεται. Ἡ δὲ προσευχὴ ἐνεργεῖν παρασκευάζει τὸν νοῦν τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν."; English translation from *ibid.*, 59.

¹⁹ Basil of Caesarea, *Homiliae super psalmos* 28, 7 (PG 29, 304A): "Ψαλμὸν ἔχεις, προφητείαν ἔχεις, εὐαγγελικὰ παραγγέλματα, τὰ τῶν ἀποστόλων κηρύγματα. Ἡ γλῶσσα ψαλλέτω, ὁ νοῦς ἐρευνάτω τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων, ἵνα ψάλλῃς τῷ πνεύματι, ψάλλῃς δὲ καὶ τῷ νοῷ." English translation from *ibid.*, 66.

²⁰ Council of Laodicea, Canon 15 (Mansi II. 567): "Περὶ τοῦ, μὴ πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν, τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων, καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἐτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ." English translation from NPNF² 14, 132.

²¹ Council of Laodicea, Canon 59 (Mansi II. 574): "Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικούς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης."

The adoption of local melodic formulas into the worship of churches and their adaptation to liturgical texts play an important didactic role in the new pastoral reality, when a great number of faithful do not relate to the hymnody in the same manner the ancient Christians did, when the hymns had been composed. The archaic language and poetic images, coupled with complex doctrinal and symbolic content, present a challenge for the full understanding of the Orthodox hymnody.

Music however, as D. Gostuški argued can play an effective role in the liturgical adoption of the hymnody by worshipping people. Music, according to Gostuski, serves as a powerful cohesive force among ethnic groups in the sense that one can freely speak about "national music." Ethnic groups create music that can be determined by its "technical terms and the feature of its musical system: choice of the music scales, relationship between the intervals, the rules of polyphony, rhythmic principles, etc."²² Thus, in the case of Orthodox hymnody, melody serves as a powerful means of translation and appropriation of the text by the worshipping people.²³ Even a passing understanding of the general meaning of the hymns is supplemented by familiar melodies, which serve the purpose of making the hymns conducive to worship both on the personal and communal levels. On the personal level, the melody from culture helps the person relate more fully to the somewhat obscure text of the hymn, while at the same time it unites the congregation in worship. Thus, hymnody becomes *inculturated* and through such a contextualization, it still serves a didactic purpose, at least in the sense of helping the community of the faithful in attaining to the unity of mind and good liturgical order. In the words of Bishop Sava (Vuković), the beautiful, well-

²² Драгутин Гостушки, „Национални и универзални музички језик“, in *Мокрањчеви дани 1969. Зборник радова са сасијанка етнологија, фолклористија и музикологија* (Неготин и Зајечар: Мокрањчеви дани и Новинска установа „Тимок“, 1969), 27.

²³ In the context of the Serbian church music, Patriarch Pavle (Stojčević) of Serbia, widely recognized as an expert in the Serbian chant, considered the hymnody as one of the most important aspects of spiritual edification of the worshipping community. Cf. Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека њишања наше вере*, Vol. 3 (Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 1998). 79; Предраг Ђоковић, „Српски Патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања: црквено појање и духовно узрастање“, *Зборник Мајнице српске за сценске уметности и музику* 36 (2007), 85.

The late Bishop Sava (Vuković) of Šumadija was likewise renowned for his expertise in the Serbian church chant. He also considered hymnody as "abbreviated theology" („теологија у малом“) and, in a sense, "theological sermons and catechism." Cf. Ненад Ристовић, „Епископ Сава Вуковић и српско црквено појање“, in *Зборник Мајнице српске за сценске уметности и музику* 48 (2013), 218 и 225–226.

structured worship with expressive and comprehensible hymnody is the “best school of piety.”²⁴

This contextualization and limited adaptation to the circumstances of life have been well carried out for the purposes of the Serbian Orthodox Church in the 19th and 20th centuries by two great composers – Kornelije Stanković and Stevan Stojanović Mokranjac. Stanković pioneered the work on the systematization of the Serbian sacred music and its liberation from the consequences of the Greek domination of the late 18th century. After his untimely death, Stevan Mokranjac continued the work.

Without attempting to venture beyond my competence into the arts of musicology, which remain arcane to me, but having an experience of over two decades as a cantor of the sacred music of the Serbian Orthodox Church who learned to sing from manuals created by Stevan Mokranjac, and being an equally long member of choirs that performed his compositions, I dare say a few words on the magnificent service his work provided to the Serbian Orthodox Church. By contextualizing and appropriating the Orthodox hymnody to the Serbian people of his time, Mokranjac greatly contributed to the didactic character of the sacred music in the Serbian Orthodox Church. As a very talented teacher and himself a skillful chanter, Mokranjac recorded a selection of simplified and abbreviated melodic formulas in the Serbian chant.²⁵

²⁴ Ристовић, „Епископ Сава Вуковић и српско црквено појање“, 220.

²⁵ As P. Bingulac argued, it was necessary that one be a skillful chanter in order to complete the work that Stevan St. Mokranjac carried out in the Serbian sacred chant. Yet, surprisingly, Bingulac believes that Mokranjac' chanting skills were limited. Bingulac believes this based on a self-characterization Mokranjac used in the Preface to his *Osmoglasnik*: “...Мокрањаца бисмо сви одмах одлучно додали овим стручњацима – појцима да он сам, у предговору *Осмогласника*, отворено и искрено, као што је увек радио, није ставио овом стацу озбиљне оградe.” See: Петар Бингулац, „Стеван Мокрањац и црквена музика (I део, мелографски рад)“, in *Зборник радова о Стевану Мокрању: Примљено на V скупу Одељења ликовне и музичке уметности*, 23. IX 1969. год., ed. Михаило Вукдраговић (Београд: Српска академија наука и уметности, 1971), 19.

Indeed, Mokranjac says that in his melography of the Serbian chant he relied on the knowledge and experience of a number of renowned chanters, since he had forgotten a lot. Yet, this ought not be understood as incompetence, but rather as customary humility. In the Preface Mokranjac testifies that in his childhood he received a formidable education in the Serbian chant. He learned the chant to the extent that he was considered to be the foremost chanter among his peers, being able to sing “the entire eirmologion.” The knowledge which he acquired as a child had been somewhat neglected by the passage of time but not lost, since, as he himself testifies, he was able to recall all the melodies and record the chanters' singing in the real time. See: Стеван Ст. Мокрањац, „Предговор“, in *Осмогласник* (Београд: Штампано у државној штампарији Краљевине Србије, 1908), 1.

Thus he made the chant manageable to be taught in a systematic way in seminaries and schools.²⁶ At the same time Mokranjac's reduction served the purpose of making the sacred music approachable to wider masses, even those with a moderate music talent. The loss of intricate melismata, and its effect on liturgical rhythm, did not necessarily have a negative impact on the esthetic aspect of the Serbian sacred music, since Mokranjac more than compensated for this loss in his elaborate choral compositions.

Mokranjac deserves to be revered and celebrated for the magnitude of service that his pioneering work provided to Serbs in the times of revival of Serbian cultural identity after its systematic destruction, which lasted for several centuries after the loss of statehood. An astute theologian or musicologist cannot fail to recognize the good fortune of Serbs whose autochthonous music has been organically incorporated into the their worship, which was not the case with our less-fortunate eastern neighbors Bulgarians and to an extent Romanians, who, for the most part, use Greek chants in their worship. Therefore, as the late Patriarch Pavle of Serbia exhorted, Mokranjac's noble work ought to be continued and even improved upon by new generations of Serbian musicians and theologians alike as a service to God and Serbian people.²⁷

In conclusion, it becomes clear that the opus of Stevan St. Mokranjac of sacred music of the Serbian Orthodox Church is marked by a fortunate balance between didactic power and restrained esthetic sensibility. Moreover, it is deeply steeped in Orthodox ethos and hymnodic tradition. As such, it is a noteworthy illustration of the successful process of contextualizing theology, as a means of augmented missionary efficiency.

²⁶ A few years before the publication of Mokranjac's work on systematization of the Serbian church chant, Jovan Zivković, professor of the Seminary in Sremski Karlovci (one of the centers of learning in church music at the time), called for a thorough revision of the Serbian chant and its purging from unnecessary and unbecoming melodic decorations. Cf. Јован Живковић, *Ноћни зборник црквених пјесама које се поју на вечерњу, јутрењу, литургији и другим богослужењима Православне српске цркве као велико појање у један глас са додацима све три литургије у четвори гласа за мушки збор* (Нови Сад: Парна штампарија Ђорђа Ивковића, 1908), 89; Ђоковић, „Српски Патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања: црквено појање и духовно узрастање“, 89.

²⁷ Cf. Ђоковић, „Српски Патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања: црквено појање и духовно узрастање“, 80.

Литература:

Aphrahat (1930), "Demonstration II: On Love," *Journal of the Society of Oriental Research* 14: 18–31.

Aphrahat (1932), "Demonstration VII: On Penitents," *Journal of the Society of Oriental Research* 16: 43–56.

Brock, S. (1992), *The Luminous Eye: The Spiritual World of Saint Ephrem*, Cistercian Studies Series, Vol. 124. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Brock, S. (ed.) (1987), *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Ephrem the Syrian (1989), *Hymns*. Translated by Kathleen E. McVey. New York and Mahwah: Paulist Press.

Lingas, A. (1996), *Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite: Music and Liturgy*, The University of British Columbia.

Lingas, A. (2006), "Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy," in *Byzantine Orthodoxies*, edited by A. Louth and A. Casiday. Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies, Vol. 12, 131–150. Hants, England: Aldershot.

Lingas, A. (2008), "Music," in *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, edited by E. Jeffreys, R. Cormack and J. Haldon, 915–935. Oxford: Oxford University Press.

Martin, R. P. (1975), *Worship in the Early Church*. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans.

McKinnon, J. W. (1987), *Music in Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

McKinnon, J. W. (1994), "Desert Monasticism and the Late Fourth-Century Psalmodic Movement," *Music & Letters* 75, no. 4: 505–521.

Outtier, dom B. (1973), "Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres," *Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque* 4, no. 1–2: 11–33.

Бингулац, П. (1971), „Стеван Мокрањац и црквена музика (I део, мелографски рад)“, in *Зборник радова о Стевану Мокрању: Примљено на V скупу Одељења ликовне и музичке уметности*, 23. IX 1969. год., edited by Михаило Вукдраговић, 13–38. Београд: Српска академија наука и уметности.

Гостушки, Д. (1969), „Национални и универзални музички језик“, in *Мокрањчеви дани 1969. Зборник радова са сасџанка еџноло-*

ја, фолклориста и музиколога, 25–36. Неготин и Зајечар: Мокрањчеви дани и Новинска установа „Тимок“.

Ђоковић, П. (2007), „Српски Патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања: црквено појање и духовно узрастање“, *Зборник Мајнице српске за сценске уметности и музику* 36: 79–95.

Живковић, Ј. (1908), *Ноћни зборник црквених песама које се поју на вечерњу, јутрењу, литургији и другим богослужењима Православне српске цркве као велико појање у један глас са додацима све три литургије у четири гласа за мушки збор*. Нови Сад: Парна штампарија Ђорђа Ивковића.

Мокрањац, С. Ст. (1908), „Предговор“, in *Осмогласник*, 1–9. Београд: Штампано у државној штампарији Краљевине Србије.

Ристовић, Н. (2013), „Епископ Сава Вуковић и српско црквено појање“, *Зборник Мајнице српске за сценске уметности и музику* 48: 215–230.

Стефановић, Д. (1971), „Прилог анализи „Мокрањчевог“ Осмогласника“, in *Зборник радова о Стевану Мокрању: Примљено на V скупу Одељења ликовне и музичке уметности*, 23. IX 1969. год., edited by Михаило Вукдраговић, 1–12. Београд: Српска академија наука и уметности.

Стојчевић, Патријарх Павле (1998), *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, Vol. 3, Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.

Примљено: 2. 12. 2014.
Одобрено: 5. 12. 2014.

СВЕШТЕНА МУЗИКА КАО ОБРАЗОВАЊЕ ДУША: ДЕЛО СТЕВАНА СТ. МОКРАЊЦА КАО КОНТЕКСТУАЛИЗОВАНО БОГОСЛОВЉЕ

— ПОВОДОМ СТОГОДИШЊИЦЕ ОД УПОКОЈЕЊА
СТЕВАНА СТ. МОКРАЊЦА —

Василије Вранић

Богословски факултет Светиої Саве
Либертивил, САД

Апстракт: Химнографија и црквена музика заузимају су веома важно место у богослужењу хришћанске Цркве од самога почетка. Црквено појање је имало задатак да унапреди богослужење својим естетским пошеницијалом. Друи, и једнако важан, задатак појања је био дидактичке природе. Наиме, богослужбене песме су својим богословским садржајем служиле као снажни инструменти подучавања верних у доктринарном учењу Цркве.

Ова два задатка црквеног појања оледају се у раду Стевана Ст. Мокрањца на очувању, али и обогачивању црквене музике Српске Православне Цркве његовим хорским аранжманима. Циљ овога кратког осврта на Мокрањчев рад на пољу црквене музике је да покаже да његов рад, који је прожет деликатном уравнотеженошћу дидактичке снаге и истинчаног естетског осећаја, јесте важан вредан пример успешног процеса инкултурације и контекстуализације теологије, као начина повећања мисионарске ефикасности.

Кључне речи: Српска Православна Црква, црквена музика, богослужење, химнографија, српско црквено појање, Стеван Ст. Мокрањца.

БОГОСЛОВЉЕ СВЕТЕ ТАЈНЕ ПОКАЈАЊА У РИМОКАТОЛИЧКОЈ ЦРКВИ

Ненад Д. Мијалковић*
Богословија Св. Кирила
и Методија, Ниш

Апстракт: У овом раду изложићемо преглед литургијско–богословској поимања Свете тајне покајања кроз историјски развој. Објашњење у вези са Светом тајном праћиће одговарајућа сведочанства из Светог Писма, као и дела појединих ранохришћанских отаца Цркве. Поштом, изнећемо релевантне богословске, светотајинске аспекте и зајимања личности средњег века, доба схоластике, Тридентског сабора и Другог ватиканског сабора. Нећемо свакако изоставити ни богословска размишљања појединих истакнутих римокатоличких и православних богослова о Светој тајни покајања. Овом радом желимо да ставимо акценат на литургијско–богословски смисао ове свете тајне у складу са њеним еклисиолошким, христолошким, пнеуматолошким и есхатолошким искуством у живој Цркви.

Кључне речи: Света тајна, покајање, Римокатоличка Црква, Евхаристија, сабор, исповест, љубав, слобода, духовник.

1. Увод

Свете тајна покајања као и тајна крштења пројављује истину Цркве и њеног богочовечанског живота, а то је учествовање у смрти и васкрсењу Христовом. Смрт је грех човеков, његов неуспех да постоји као личност у слободи и љубави. Тајна покајања и исповести чине један другачији догађај од психолошког процеса ослобађања нашег осећаја кривице. Стварно искуство покајања које води исповести је суштински другачије од осећаја кривице. Сврха покајања као и сваке друге свете тајне је остварење истине човека, што означава пројаву истине Божије.

* mijalkovicnenad@gmail.com.

Покајање је препознавање наших грехова у светлости Божије милости, у контексту нашег заједничког односа.¹ Свету тајну покајања, као Тајну Цркве, установио је сам Господ Исус Христос, када се после свог славног Васкрсења јавио ученицима кроз затворена врата, дунуо је на њих и рекао: „Примите Дух Свети. Којима опростите грехе опростиће им се, а којима задржите, задржаће се“ (Јн. 20, 22–23). Ова власт опраштања и неопраштања грехова људима, која је од Господа Христа предата светим Апостолима, преносила се даље, заједно са Светим Духом, на апостолске наследнике – епископе и свештенике – у Светој тајни свештенства до дана данашњег и преносиће се до свршетка века. Тако је свемудри Господ уредио, да и поред опште греховности свих људи,² спасење ипак буде приступачно и остварљиво за све посредством Свете тајне покајања. У светлости до сада реченог јасно је да бити прави хришћанин, значи бити доживотни покајник. На то је човек позван пре него што постане хришћанин. „Покајте се“ биле су прве речи светог Јована Претече када се појавио у зајорданској пустињи. „Покајте се јер се приближи Царство Божије“, значи говоримо о покајању за Царство небеско, за живот вечни. Човек је морао да промени целокупно своје биће, свој начин живота, како би ушао у радост Царства Божијег. Свети јеванђелист Марко понавља речи: „Покајте се и верујте у јеванђеље“ (Мк. 1, 15), и тиме показује пут како се постаје следбеник Христов. Тај пут следствовања је тајна покајања. Прва апостолска проповед после силаска Светог Духа, почела је речима: „Покајте се“ (Дап. 2, 48). И Црква Христова, се од тих бурних времена апостолских и мученичких па до дана данашњег, истиче, и истицаће покајање као почетак човечјег спасења. Из овакве перспективе гледано, запажамо да је тајна покајања припрема за улазак у Цркву Божију као Царства Божијег, тако да је покајање неодвојиво ван контекста Свете тајне крштења, миропозмања и Евхаристије.

2. Света тајна покајања

Најкарактеристичније место о јавном покајању у Старом Завету јесте оно које описује Празник помирења, или Дан помирења (Лев. 23, 26–32). Циљ таквог богослужења је позивање на покајање и обредно извршење пред Богом, као и измирење са Богом.³ Новозаветно схватање

¹ Види: Христо, Јанарас, *Слобода морала*, Каленић, Крагујевац, 2007, 121–123.

² Adam Adolf, *Uvod u Katoličku Liturgiju*, Zadar, 1993, 186.

³ Види: Vladimir Zagorac, *Kristova otajstva: sakramenti i blagoslovinе, povijest i teologija slavljenja*, Kršćanska Sadašnjost (KS), Zagreb, 1998, 137–138.

покајања и помирења, посебно је одређено поимањем греха. Спољашњи символ, тог помирења, је Христова смрт на крсту за грехе свега човечанства. У синоптичким јеванђељима, Христов живот у који обухватамо и Његову крсну смрт, јесте остварење Царства Божијег, то се показује савладавањем и превазилажењем греха. „И чувши Исус рече им: Не требају здрави лекара него болесни. Ја нисам дошао да позovem праведнике на покајање, него грјешнике“ (Мк. 2, 17). Тим задатком је окарактерисана читава Христова проповед, зато га осуђују. „Дође Син Човјечији, који и једе и пије, а они кажу: Гле човјека изјелице и винопије, *група цариницима и грјешницима*. И би оправдана премудрост од дјецe њезине“ (Мт. 11, 19). О Христовом животу, говоре и делови Јеванђеља по Луки који најизразитије карактеришу покајање (Лк. 15): о изгубљеној овци, изгубљеној драхми, и прича о блудном сину. Његовом обраћању грешницима одговара позив: „Покајте се и вјерујте у јеванђеље“ (Мк. 1, 15). Оздрављење болесника показују његову власт опраштања греха (Мт. 9, 2–8). Христос не проповеда само покајање и помирење, него својом властитом личношћу остварује нову заједницу са Богом. Усмеравање Христовог живота на помирење са Богом, треба продубити скретањем пажње на Његову смрт. Он је онај „који би предан за гријехе наше и устаде за оправдање наше“ (Рим. 4, 25). Човечанство измирење постиже Христовом смрћу на крсту. Христос својом спремношћу, и својом смрћу, показује да је његова смрт укључена у смислено усмерење његовог живота. Голгота постаје местом Божије присутности. Христос отвара пут спасења својим Васкрсењем, а тај пут је заједница са Оцем. Један од разбојника, распетих истовремено са Исусом Христом чује речи: „Још данас ћеш бити са мном у рају“ (Лк. 23, 43). Дело насилне смрти Христове постаје дело љубави Божије према људима. А васкрсење Христово је дело живота. У библијском казивању видимо да је Бог онај који у Христу опрашта, мада и улога човека је од важности да би се божанско дело оделотворило. „Ту је ријеч о унутарњој вези обају момента: Божије опраштање и човјеково обраћање. Императив ‘метаноеите’ према синоптицима спада у Исусово навијештање“. ⁴ Сва Христова дела су, на неки начин, позив на промену и стварање поверења. „Слијепи прогледају и хроми ходе, губави се чисте и глухи чују, мртви устају и сиромашнима се проповиједа јеванђеље. И благо ономе који се не саблазни о мене“ (Мт. 11, 5–6). Као конкретни трагови спасења у Христу су чуда, позив да га спознамо као Месију и од Оца посланог Спаситеља света. Покајање кроз крштење је припрема за улазак у Царство Божије, то је есхатолошка слика која се остварује у Цркви Божијој. Циљ покајања је помирење, зато је потребно

⁴ Franz Court, *Sakramenti, Priručnik za teološki studij i praksu*, Ђakovo, 1997, 353.

да у склопу библијског утемељења Свете тајне покајања, обратимо посебну пажњу на саму реч „помирење“. Могло би се рећи да је помирење циљ покајања. Помирење код апостола Павла показује нам се као дело Божије, помирује нас са собом (2. Кор. 5, 18; Рим. 5, 10). Помирење значи преображење, обновљење односа између Бога и човека. Бог даје могућност и способност човеку како би дошло до тог преображења, односно остварења новог односа – савеза. Апостол Павле се моли уместо Христа: „Умјесто Христа, дакле, молимо, као да Бог позива кроз нас: Молимо у име Христово – *помириће се са Богом*“ (2. Кор. 5, 20). Апостол Павле своју службу види као саделовање у Христовом делу измирења и делу спасења. Као апостол, он је сабиратељ заједнице, он је окупитељ, уместо Христа, значи са пуном одговорношћу преузима настојатељство. Ово место можемо протумачити у строго еклисиолошком смислу. Посебно јасно изражавају овај моменат, еклисиолошки, по питању помирења, покајања, места из Матејевог јеванђеља. „И даћу ти кључеве Царства небеског: и што свежеш на земљи биће свезано на небесима; и што раздријешиш на земљи биће раздријешено на небесима“ (Мт. 16, 19). Затим, јеванђелист Матеј каже: „Заиста вам кажем: Што год свежете на земљи биће свезано и на небу, и што год раздријешите на земљи биће раздријешено на небу“ (Мт. 18, 18). Христос обећава апостолу Петру, односно апостолима, власт опраштања греха. „Према данас најчешће изношеном тумачењу, ријечи свезати и одријешити, као и изопћити и ослободити од изопћења, значе искључење односно поновно примање у заједницу. Важно је прије свега да обоје – има вриједност на небу, то јест пред Богом“.⁵ После васкрсења, задатак ученика Христових налази свој врхунац у примању Духа Светога, што видимо из Јовановог јеванђеља. „А Исус им рече опет: Мир вам! Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас. И ово рекавши, дуну и рече им: Примите Дух Свети! Којима опростите гријехе, опраштају им се; и којима задржите, задржани су“ (Јн. 20, 21–23). Послање Исуса од Оца наставља се и даље у послању ученика од Исуса Христа и то као дар Духа Светога. Апостоли узети да врше спасоносну божанску икономију и у опраштању греха врше спасоносно дело Божије, обраћања (повратка). У Јовановом јеванђељу је служба апостола постављена на христолошкој и еклисиолошкој основи. Имамо низ примера где апостол Павле опомиње заједнице и позива на покајање. Тако опомиње заједницу у Коринту због једног блудника: „[...] И избаците злога између вас самих“ (1. Кор. 5, 13). Оскрнавитељ, каже апостол Павле: „Да се такав преда сатани на мучење тијела, да би се дух спасао у дан Господњи“ (1. Кор. 5, 5). На овај начин апостол Павле

⁵ F. Courth, *Sakramenti*, 357.

овом проблему даје есхатолошку димензију, а пре свега сотириолошку. Према библијском схватању, грешник треба да буде спасен; то вреди и онда ако га заједница у крајњем случају искључи. Грех, као и опраштање греха, пре свега је питање заједнице, Цркве.

Као прва карактеристика раног патристичког периода, истиче се то, да је покајање могуће једном.⁶ Тершулијан карактерише покајање као друго крштење на путу спасења.⁷ Киријан Карфаински, после Васкрса 251. вратио се у Картагину, и објавио је спис „О палима“ у коме говори о покајању.⁸ Друга карактеристика покајничког поступка ране Цркве, је да упућује на преумљење, промени целокупног начина живота. А као трећа карактеристика покајничког чина је улога црквене заједнице. То је већ јасно, по томе, што канонско (уставно) покајање започиње неком врстом привременог искључења из богослужбеног окружења – заједнице. На челу Цркве је епископ који регулише односе унутар заједнице.⁹ У IV и V веку развија се покајање унутар Цркве у данас познатој схеми,¹⁰ говорећи о покајању, држаћемо се појединачних мишљења отаца из овог периода. У оквиру канонске Свете тајне исповести у Александрији се појављују духовне вође (духовници), али у свом деловању при поступку покајања, они нису супарници хијерархији. Црква испуњена Духом Светим јесте сакраментални простор помирења – измирења. Епископско полагање руку на грешника поново га уводи у црквену заједницу. На тај начин, покајник добија Духа Светога, јер Црква је дело Духа.¹¹ Авиустиновом мишљењу, по којем настојатељ, својом сопственом снагом поново укључује покајника у Цркву, као храм Духа Светога, стоје два другачија мишљена. Блажени Јероним и Грегориј I¹² у епископовом опраштању запажају објашњење о разрешењу грешника. Допринос Цркве, јуритички гледано, остаје ту спољашњи. Мисао, коју заступа Амвросије Милански, заснива црквену службу као Божији инструмент, она делује

⁶ „Још ћу, Господине, рекох ја, продужити са питањима. Кажи, рече он. Чух, велим, Господине, од неких учитеља да нема другог покајања осим онога када смо сишли у воду (крштења) и добили опроштај наших ранијих грехова. Он ми (на то) рече: Добро си чуо, јер је тако. Требало је да онај који је добио опроштај грехова (у крштењу) више не греши, него да живи у чистоти“. *Пасхир Јермин* (XXXI, 1–2), у: Атанасије Јевтић, *Дела айосћолских ученика*, Врњци – Требиње, 2005, 300.

⁷ Види: Tertulijan, *De Poenitentia*, 7; Migne, Jacques–Paul, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1884–1912 (PL) 1, 1240c.

⁸ Види: Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve I*, KS, Zagreb, 1972, 361–364.

⁹ Види: H. Jedin, *Velika povijest Crkve I*, 352–360.

¹⁰ Види: Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve II*, KS, Zagreb, 1995, 284–286.

¹¹ Види: Aurelie Avgustin, *Homilia 268*, 2. PL 38, 1231–1234.

¹² Види: „Grgur I Veliki“, у: Heinrich Denzinger – Peter Hunermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002, (DH), 130–134.

по заповести Божијој. Та се служба односи и на брисање греха, а не само на опраштање казни за грехе. Тек након исповести, следи уз сарадњу Цркве, опроштење код Бога. Покајник остаје везан грехом све док га Црква не ослободи.¹³ Дешава се да покајник пробуђен покајањем, опет буде, у пуном смислу укључен у Цркву, заједницу јединства, љубави и Духа Светога. Појављује се нова пракса покајања, крајем VI и почетком VII века на европском континенту. То је тзв. „тарифна покора“. Новост коју нам доноси овај облик покајања је у „поновљивости: ако након покорѣ човѣк поново сагриѣши, и то тешко, може поново добити покору и помирење; *тајности*: не само да се исповиједање гријеха врши у тајности, што је било и у канонској покори, него и сам обред налагања покорничких дјела или увођења у покору бива тајно, тј. не нужно пред читавом заједницом; *унапријед одмјереним покорничким дјелима* за поједине гријехе (тарифе или таксе) што су их садржавале посебне књиге, тзв. *libri poenitentiales*; *коначности*, тј. да послѣје помирења престају све покорничке обавезе; *присутности кљерицима и редовницима; власти свѣшеника, не више само бискупа*, да редовито даје покору и помирење“.¹⁴ У време каролиншке реформације дешавају се значајне промене у пракси сакраманта покорѣ (покајања). За тешке јавне преступе на снази је било јавно покајање о коме је водио бригу сам епископ. Римска традиција је под утицајем источњачких канона, постала знатно строжа. Покајници су се не само искључивали из Службе Божије, него и из Цркве. Уз покајање је долазио строги пост, повезан са сталним молитвеним правилом. Крајем IX века тражи се све више изговора који би покајнику омогућили да се одмах пре извршеног покајања измири са Црквом.¹⁵ У периоду схоластике износимо: „За схоластику је на темељу њеног смисла за ред је средишња тема унутарња веза особног, субјективног доприноса и службеног судјеловања (одрјешења). Многи теолози своје виђење помирења заснивају на удјелу покорника; црквени фактор замјетно ступа у други план“.¹⁶ Тако је за *Петра Абеларда* (1079–1142) разрешење нешто другоразредно, три ствари чине измирење између покајника и Бога, покајање, исповест грехова и задовољење (помирење).¹⁷ Сличан став заузима и Тома Аквински, при чему је покајање најважније. Оно, уколико се темељи на Божијој љубави, а не на страху, плодносно

¹³ Види: Sv. Ambrozije, *Otajstva i tajne*, Makarska, 1986.

¹⁴ V. Zagorac, *Kristova otajstva: sakramenti i blagoslovine, povijest i teologija slavljenja*, 156.

¹⁵ Сравни: Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve III/1*, KS, Zagreb, 1971, 337–338.

¹⁶ F. Courth, *Sakramenti*, 369.

¹⁷ О њему и његовим заблудама говори 2. латерански сабор (1139–1179), „Sinoda u SENSu 1140. godine“, види у: DH, 199–203; види: Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve III/2*, KS, Zagreb, 1993, 56–62.

је, и доводи до опраштања греха. Код *Томе Аквинског* схоластичка наука о покајању достиже свој врхунац, његовим мишљењем повезује се лични и црквени фактор покајања у органско делатно јединство. Помоћу појма сакрамент он покушава субјективну страну исповести, покајања, да повеже са објективном, свештеничком влашћу „кључева“ да свезују и опраштају грехе. Последњи и први узрок за опраштање греха је Христово трпљење, сакрамент је делатан у нама искреним покајањем. За спасење је покајање нужно баш колико и крштење. Чин покајања, Тома Аквински назива материјом, разрешење формом сакраментa. Материја и форма не делују сами за себе, већ само заједно. Онај ко исповеда мора да буде свештеник, јер онај ко не поседује свештенички ред (чин свештенства), не може да правилно да опроштење греха.¹⁸ Према 4. латеранском сабору каже се, да верници требају бар једанпут годишње исповедати своје грехе властитом свештенику, захтев је везан како би се достојно Причестили за Васкрс.¹⁹ Ова одлука сабора је мало чудна јер поставља исповест за услов достојном причешћивању.

Тридентски сабор истиче да је покајање истинити (прави) сакрамент; њиме се верници након крштења поново измирују са Богом. Сакрамент своје утемељење налази у Јовановом јеванђељу (Јн. 20, 22), како истиче сабор. Сабор задржава ону концепцију Томе Аквинског; покајање, исповест, задовољење. Тридентски сабор, говори схоластичким начином, и на само поимање материје сакрамената, ова света тајна је окарактерисана као дело свештеничке апсолутности; она је форма и душа спасења.²⁰ Други ватикански сабор наглашава спој личног захтева и еклисијалне структуре као суштину за правилно разумевање ове свете тајне. Они који приступају сакраменту покајања од Бога добијају опроштај и измирују се са Црквом. У даљем излагању, говорићемо о погледу на претходну скицирану праксу кроз историју, пре свега вођени правцем староцрквене праксе покајања, Томе Аквинског, Тридентског и Другог ватиканског сабора. Овим, желимо да направимо једну синтезу по питању учења о Светој тајни покајања. Свој допринос верници, покајници изражавају у покајању, исповести и задовољењу. Тридентски сабор је укључио следеће моменте за разумевање покајања: 1. познање греха и виђење његове невредности; 2. гнушање над њим и одвраћање од

¹⁸ Тома Аквински, *Suma protiv pogana II*, KS, Zagreb, 1994, 1077–1093; Он ту износи своје мишљење о људима који су примили сакраменталну милост, и даље могу грешити, те тако износи став где каже: „Може се помоћу милости покре обратити“ (покајати). Затим, говори о потреби покре и њених делова.

¹⁹ Уп: 4. lateranski sabor, „Pog. 21. Ispovijed, držanje tajne od strane svećenika i primanje pričesti o Uskrsu“, у: *DH*, 229–230.

²⁰ Види: *DH*, 353–360; 362–365, Тридентски сабор је донео петнаест канона.

њега; 3. воља за променом живота; 4. приклањање Богу. За разумевање смисла исповести имамо антрополошке и теолошке разлоге. Антрополошки разлог, може се видети, да лично исповедање греха има ослобађајући карактер. Теолошки разлог за исповест је у томе, да грех, и опроштење имају еклисиолошки карактер. Сваки грех оптерећује Цркву и верника у његовом хришћанском ставу и слаби његову веру. Исповест даје свештенику сазнање о озбиљности покајања, а вернику омогућује помоћ за побољшање свог живота. Што се тиче задовољења (помирења), истиче још Тертулијан, да уз покајање иде увек доказ за преокрет, који се не извршава само изнутра, већ мора да поседује и спољашњи чин (облик). Што се тиче, улоге Цркве при разрешењу, њен став је и даље онај староцрквени, искључење и поновно помирење. За Тридентски сабор оно (покајање) је нека врста судског чина. Делатељ сакраменталног разрешења је свештеник, односно епископ. Теолошки разлог за давање пуномоћи исповедања свештенику је двострук. Први разлог је еклисиолошки, због карактера саме свете тајне и њеног виђења као дела Цркве. Уз еклисиолошки, као други разлог долази христолошки. Овде је реч о улози свештеника који кроз тајну рукоположења добија посебну улогу, тј. да делује уместо Христа. Његова улога у Светој тајни покајања је да измири грешника са Богом и Црквом. Рана Црква познаје и тајну исповести извршену од ђаконa, али у крајњој нужди. У средњем веку и лаичка исповест је сматрана меродавном, уколико је за то нужда.

Под исповешћу из побожности, подразумевамо редовније, чешће примање овог сакрамента. Тридентски сабор је заступао ту праксу, и истиче је као корисну, она је служила за изградњу свести и духовно вођење. При исповести из побожности, верници треба да исповедају своје грехе и тако њихова тежња треба да буде усмерена на личење на Христа, и следовању призива Духа Светога. Карл Ранер, наводи један теолошко-сакраментални разлог како би оправдао исповест из побожности. „Божије нам спасење није непосредно доступно, него само сакраментално по Исусу Христу, Цркви, сакраментима. По њима нам се спасење посредује као поклон. Тај се уопћени вид сажима у исповиједи до те мјере да ту опроштење долази видљиво, повијесно, и то тако да исповијед остварује опроштење и милост, која је различита и неовисна од оне заслужне покајањем. Исповијед је из побожности, конкретна изражајна форма сакраменталне човјекове егзистенције. У њој нас Божије помирбено дјело сусреће видљиво и чујно“.²¹ О одлукама Другог ватиканског сабора, које се тичу ове свете тајне, говорићемо детаљније у следећем делу рада.

²¹ F. Courth, *Sakramenti*, 390–391.

Према православној богословској мисли, Света тајна покајања је повезана са крштењем,²² што нам древна Црква и сведочи: „Исповедам једно крштење за опроштење грехова“, јер опроштење грехова није одвојени догађај, већ је сједињен са Христом, који сам јесте опроштај и наш мир са Богом. Грех не представља пре свега нарушавање неке заповести или правила, већ отпадање од Бога, тј. да је човек уместо Бога заволео и нешто друго, свет или самога себе. Одвајајући се и отпадајући од Христа ми уједно одлазимо и од Цркве. Први и основни смисао тајинства састоји се у покајниковом повратку у благодатни живот у Христу и у Духу Светом, који се у греху изгубио и сада жели да се врати. Услов за то враћање Христу јесте покајање.

Света тајна покајања као и све друге свете тајне је неодвојива од Евхаристије.²³ У томе се огледа и њен сотириолошки значај. У хришћанству покајање представља промену начина живота, али не било каквог, већ онога који је човека враћао у ропство смрти из кога је он избављен крштењем и уласком у литургијски живот Цркве. Међутим, у данашњици су покајање и исповест схваћени на веома правнички – јуридички начин услед чега је природан однос који је постојао између ове свете тајне и Евхаристије поремећен. Зато данас имамо хришћане који тврде да без исповести нема ваљаног Причешћа. Овакво мишљење је погрешно зато што се онда покајање своди само на исповест или прецизније на психолошко олакшавање, јер исповест се врши формално. У раној Цркви исповест није била индивидуални чин као данас, већ је она била предмет целе заједнице. Покајање је тесно повезано са

²² „Покајање које се, како смо видели, често поистовећује са крштењем – одрицањем од Сатане, сахрањивањем свог старог човека сапогребенијем са Христом кроз погружење, препорађањем васкрсењем Христовим кроз израњање из воде, и које се на крају потврђује печатом ‘дара Духа Светога’ – остварује се као тајинствени процес хришћанске иницијације. Међутим, потпуно поистовећивање покајања са крштењем неминовно доводи до збрке у поимању крштења и покајања понаособ. Ако исповедамо ‘једно крштење’ значило би да је могуће само једно покајање или да је попут крштења покајање непоновљиво, односно да је после крштења више непотребно. Али, ако је покајање крштенога реалност његовог живота у историјској Цркви, онда је крштење ‘ефикасно’ само у ‘поништавању’ предходног живота оног који се крштава, док за будућност он остаје несавршен човек. Једном за свагда покајан кроз ‘једно крштење’, хришћанин и даље остаје подложен греху [...]“, Ненад Милошевић, „Света тајна исповести и покајања“, у: *Беседа* 6, 2004, 112–113.

²³ „Пре свега, морамо поћи од чињенице да покајање и исповест као светотајински чин не могу бити појмљиви изван контекста Свете Евхаристије као Светајне Цркве. Практично то значи да покајање не треба да буде само по себи циљ: чак ако је њиме и могуће постићи потпуно дистанцирање од греха, но ни тада не треба да представља крајњи циљ хришћанског живота. То се оправдава тиме што је очишћење од греха само предуслов живота у Христу [...]“, Н. Милошевић, *нав. дело*, 113.

крштењем јер представља нови начин живота. У хришћанству, гледано из угла крштења, постоји само једно покајање. Покајање, означава нови идентитет, чији је циљ да се одбаци биолошки идентитет и заснује нови у заједници са Христом. Када се каже да постоји само једно покајање мисли се на преумљење (промену целокупног бића човековог), на нови начин живота. Човек је грешно биће и зато је потребно исповедати грехе и после крштења. Такав хришћанин је као блудни син који је згрешио, али остао син Очев и покајањем, јавним признањем пред свима поново се вратио у заједницу са Оцем. Циљ покајања није покајање само по себи, већ учешће у Евхаристији. Учинивши грех, човек отпада од заједнице, и од Причешћа. Пошто је он члан заједнице његово оправдање се не тиче само њега, већ целе заједнице. Како каже свети апостол Павле: „И ако страда један уд с њим страдају сви удови; а ако ли се један уд прославља с њим се радују сви удови“ (1. Кор. 12, 26). У раној Цркви покајање је било јавна ствар и исповедало се на Литургији. Пошто верник сам себе није могао да изопшти из заједнице, а није могао ни самовољно да остане у њој, он је ишао началнику те заједнице (началнику Евхаристије), епископу, и говорио му своја сагрешења. Пошто је епископ једини који има власт да удаљава од заједнице, он би кад би грех био велики, тј. на саблазан осталим из заједнице, удаљавао тог члана сабрања са сабрања. Ово се чинило на Литургији после Јеванђеља, када су излазили оглашени, а затим и покајници. После прочитане молитве, епископ је стављао руку на главу покајника и на тај начин га удаљавао из заједнице на одређено време. Тако је покајник излазио и заузимао своје место испред храма, молећи се Богу за опроштај греха да се поново врати у заједницу, а верни би се на Евхаристији молили за његов повратак. Циљ покајања није да би се он сам спасао, већ да би се вратио у заједницу. Поред јавне исповести, постојала је и тајна, пред духовником (од епископа изабрани презвитер) која се вршила пре Евхаристије. У раној Цркви за хришћане једини вид изопштења је било не причестити се, а то је за хришћане било нешто најгоре. Што се тиче изопштења, у Цркви, једино је епископ имао право да изопшти, зато што је он началник Евхаристије и икона Христова. Са појавом парохија, исповест је почела да се издваја из Евхаристије, јер су презвитери почели да служе Евхаристију по благослову епископа те тако и исповест да врше. Повезујући Евхаристију са покајањем, видимо да су ове свете тајне неодвојиве, и да се у том јединству огледа њихов спасоносни значај. Без Причешћа, Евхаристије, нема спасења. Православна Црква истиче да су све свете тајне, као и Света тајна покајања, неодвојиве од Евхаристије, док код римокатолика тај моменат није толико наглашен.

3. Однос теорије и праксе у Светој тајни покајања

Покајање (грч. *metanoia*, лат. *paenitentia*, духовна промена, преумљење): тајна у којој верник, силом Духа Светога и молитвом Цркве, прима опроштај грехова учињених после крштења, ради обнове заједнице са Богом и помирења са литургијском заједницом чији је члан. Света тајна покајања је припрема за крштење, припрема за примање Духа Светога, која своје испуњење налази у Царству Божијем, у Светој Евхаристији. Ова Света тајна носи са собом такву поставку којом се подразумева потпуна промена, целокупног бића човековог. Други ватикански сабор у конституцији о Светој Литургији износи: „Нека се обреди и обрасци покорѣ прераде тако да јасније изражавају нарав и учинак сакрамената“.²⁴ Човек би мислио да ће сабор о сакраменту, који се уз Евхаристију најчешће прима, рећи много више од тих неколико речи које заправо и не доносе ништа ново, а поготову ништа конкретно. „Сакрамент је, наиме, покорѣ кроз столећа црквеног живота доживио такав развој као ни један други. Уз то, његово је дијељење и примање у најновије вријеме, прије и послѣ концила, потакнуло више догматских и практичних питања тако да је Сабор ту остао само код опћенито формулиране одредбе да обреди и обрасци покорѣ јасније изражавају нарав и учинак сакрамената. Заправо је првотно био споменут само учинак, а комисија је додала још и ријеч нарав“.²⁵ Сама је природа овог сакрамента најбоље и најјасније изречена у Конституцији о Цркви: „Они који приступају сакраменту покорѣ од Божијег милосрђа опроштење увреде коју су нанијели Богу и уједно се измирују са Црквом коју су грешници ранили и која се заузима за њихово обраћање својом љубављу, примјером и молитвом“.²⁶ Овде је кроз спомињање њене љубави, која подразумева и љубав вршиоца тог сакрамента, истакнута мајчинска брига Цркве. Овакво становиште посебно је важно, јер се до сада овај сакрамент сматрао као самоосуђивање и суд, а не као лично обраћање, преумљење и Божије милосрђе Доброг Пастира. Када је Отац окарактерисан као милостиви, уједно је речено, оно што је у Светом писму истакнуто, да је заправо Он кроз Христа измирио свет са собом. То измирење – помирење изражено је Христовом смрћу и Васкрсењем. Споменуто је и то да је власт опраштања греха дата Цркви, дата као дар васкрслога Христа. Христос је својим

²⁴ „Sacrosanctum Concilium, Konstitucija o svetoj Liturgiji“, *Dokumenti Drugi vaticanski koncil*, KS, Zagreb, 2002 (SC) 72.

²⁵ Martin Kirigin, *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb, 1985, 272–273.

²⁶ „Lumen gentium, Dogmatska konstitucija o Crkvi“, *Dokumenti Drugi vaticanski koncil*, KS, Zagreb, 2002, (LG) 11,2.

наследницима даровао, дар Духа Светога, и дао обећање. Улога Цркве се истиче као служење, конкретно може да служи и исказује своју љубав само онима који је добровољно траже. Зато учинак овог сакраманта највише зависи од љубави делатеља и отворености примаоца. Као највећи израз благодати претпоставља се скрушено признање и опроштење грехова, и постизање мира. „А Исус им рече опет: Мир вам! Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас“ (Јн. 20, 21). Ово казивање је врло значајно, које износи Сотокорнола: „Сурадник Конгрегације за богоштовље и тајник односне подкомисије F. Sottocornola овако је описао главне елементе Обреда покорѣ: 1. Гријех је увреда Богу и рана на тијелу Цркве; 2. покором се грешник помирује с Богом и Црквом; 3. при томе сурађује и Црква; 4. и ту се чује ријеч Божија (чл. 24, 33, 35); 5. до изражаја долази димензија заједништва (чл. 26, 27); 6. обред настоји бити једноставан, али и достојанствен (чл. 34). Заиста велико помагало за непрестано обнављање душа и цијеле Цркве“.²⁷

Посебна опасност за Свету тајну покајања се појављује, када су многи почели да сматрају, да је разрешење на почетку мисе довољно за опроштење грехова. Неретко се догађало да неки иду често на Свету тајну Причешћа, а да се нису исповедали више година. Пожељно је, да се таква пракса што пре искорени, уз прикладну (одређену) поуку. „Од свог почетка, од првих Духова Црква проповиједат обраћање за опроштење гријеха. Крштењем, потврдом и еухаристијом извршује темељно помирење људи с Богом. А ни онима који су већ крштени никада не престаје проповиједати обраћање и покору; и онима који су сагријешили послѣ крштења, влашћу коју је примила од Христа, подјелује сакрамент помирења (сакрамент покорѣ, исповијед)“.²⁸ Света тајна покајања има две стране, помирење са Богом и помирење са браћом (ближњима). Овај сакрамент је потребан свима који су сагрешили после крштења. У Цркви су данас заступљена, боље је рећи предлажу, три облика вршења овог сакраманта. 1. Заједничко извршење покајања са појединачном исповешћу и разрешењем; 2. Појединачно извршење сакраманта покајања; 3. заједничко извршење покајања са општом исповешћу и заједничким разрешењем. „Вјерници који у сакраменту покорѣ исповиједат гријехе законитом служитељу, који се за њих кају и имају накану да се поправе, по одрјешењу тога служитеља добивају од Бога опроштење гријеха почињених послѣ крштења и истодобно се измирују с Црквом коју су гријешећи ранили“.²⁹

²⁷ М. Kirigin, *нав. гело*, 275.

²⁸ *Sakramenti*, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm; приступљено 9. 4. 2012. г.

²⁹ Кан. 959, у: *Zakonik kanonskog prava*, proglašen влашћу папе Ivana Pavla II, Zagreb, 1996, 480.

Схематски, приказ Свете тајне исповести у Православној и Римокатоличкој Цркви могао би да изгледа овако:

Чин Свете тајне исповести ³⁰	Ред помирења – Погоре ³¹
Благословен Бог наш [...]; Трисвето; Оче наш; Господе помилуј; Слава и сада: Ходите, поклонимо се [...] <i>Заћим, Псалам 50:</i> Помилуј ме Боже, по великој милости својој [...] <i>Тројари, Ђлас 6:</i> Помилуј нас, Господе, помилуј нас [...] <i>Слава:</i> Господе, помилуј нас, јер се у Тебе уздамо [...] <i>И сада:</i> Отвори нам двери милосрђа [...] <i>Свешћеник чита молићву:</i> Боже Сведржитељу наш, Ти си преко пророка твога Натана [...] ³² <i>Молићва група:</i> Господе Исусе Христе, Сине Бога живога, Пастиру и Јагње [...] ³³ <i>Заћим свешћеник јовори покаянику:</i> Ево, чедо, Христос невидљиво стоји, примајући твоју исповест [...] и немој ништа сакрити од мене, већ слободно реци све што си учинио/ла да би примио опроштај од Господа нашег Исуса Христа [...] <i>Следе ћићања о вери. И ако верује православно и не сумњиво,</i>	Свештеник: <i>У име Оца и Сина и Свешћога Духа. Амин.</i> Свештеник буди у покајнику уздање у Бога речима: <i>Божије нам свјешло сјаји у срцу: Бої нека ћи даде сјознаћи швоје тријехе и његово милосрђе. Амин.</i> ³⁴ Читање Божије речи. ³⁵ Исповедање греха. Покајникова молитва и разрешење: <i>Боже мој, кајем се од свећа срца јер тријехом увриједих шеде, Оче, највеће и најмилије добро. Жао ми је за све зло што ја учиних и добро које пројусићих. Чврсто одлучујем с твојом милошћу: чинићи јокору, сјравићи нејравду и саблазан...</i> Свештеник пружа руку над покајникову главу и говори: <i>Бої, милосрдни Оћац, јомирио је са собом свијетћ смрћу и ускрснућем својећа Сина, и излио је Духа Свешћога за ойрошћене тријеха. Нека ћи јо служењу Цркве он удијели ойрошћене и мир. И ја ше</i>

³⁰ Мали шребник, Призрен, 1994, 39–46.

³¹ Rimski obrednik, *Red pokore*, KS, Zagreb, 1975, 25–28.

³² Молитва је упућена Богу Оцу, као Светој Тројици.

³³ Видимо из молитве да се врши обраћање Сину, другом лицу Свете Тројице, Господу Исусу Христу. Из возгласа учавамо да је Син неодвојив од Оца и Духа Светога.

³⁴ Други обрасци 67–71, види стр. 53.

³⁵ Обрасци се налазе у бр. 72–84, стр. 53–58.

чиша Символ вере. Свештеник
иша покаяника за грехе, а по-
што ја испиша, каже му да
клекне и савије лаву.

Духовник изговара ову моли-
тву: Господе Боже спасења
слугу твојих [...]

Господе Боже наш, који си Пе-
тру [...] Ти једини имаш власт
опраштати грехе, јер си Бог
милости и сажалења, и Теби
славу уносимо, Оцу и Сину и
Светој Духу, сада и увек и у
векове векова. Амин.

Суђуба јектенија.

Ошћуси и поука

Молитва којом се разрешава
од епитимије

Милосрдни, Благи и Човекољуби-
иви Господе, који си по мило-
сти својој послао Јединородног
Сина свог у свет, да уништи об-
везницу грехова наших, и раз-
реши оковане грехом, и објави
сужњима опроштај, Ти, Госпо-
де, и слугу твога (слушкињу
твоју) (име), добротом својом
ослободи наложених му свеза,
и дај му да у сваком времену и
месту приступа без греха тво-
ме Величанству, и да слободно
и чисте савести иште од Тебе
богату милост. Јер си Ти мило-
стив и човекољубив Бог, и Теби
славу уносимо, Оцу и Сину и
Светој Духу, сада и увек и у
векове векова. Амин.

огрјешујем од грјехе твојих у
име Оца и Сина и Духа Све-
тога. Амин.³⁶

Исказивање хвале и отпуст:
Хвалише Господина јер је добар.
Господин ти је ошћусио грјехе.
Иди у миру.

³⁶ Vladimir Zagorac, „Duh Sveti u liturgiji“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 59 (No. 1–2), 1989, 130–131, каже: „[...] тиме сврстава ово помирење у ред Божијих дела спасења од Оца по Сину у Духу Светој и тумачи га као ново послање Духа за отпуштење грјеха“.

Владимир Загорац о Светој тајни покајања (покре) каже: „Гријехом наиме човјек губи дар Духа Светога и постаје неспособан да се као штоватељ клања Богу у Духу и истини. Искључен је из еухаристије. Новим даром Духа Светога у покори примит ће у покори дар обраћања, опроштење гријеха и способност да поново буде клањатељ Богу у Духу и истини“.³⁷ По свему занимљиво размишљање и запажање износи Александар Шмеман као представник Православне Цркве: „Пре свог додира са западом православни исток није познавао садашњу формулу отпуштања грехова у тајинству покајања: И ја недостојни јереј влашћу која ми је дана опраштам и разрешавам [...] Једина молитва која окончавахе тајинство беше молитва у којој се свештеник моли да онај коме су отпуштени греси добије, помирење и сједињење са Светом Црквом у Исусу Христу, Господу нашем. Јер, сама Црква, тј. Тело Христово, јесте реалност тог опроштаја“.³⁸ Свештеник је, пак, само сведок покајања које се извршило, сведок човековог одрицања греха и сведок оствареног помирења у Христу са Црквом. Значи, циљ Свете тајне покајања јесте да поново измири човека са Богом у Цркви. Сваки пут када починимо грех, ми изневеримо своју истинску природу у нама, обновљену крштењем и миропомазањем. Једино нас покајање може вратити у стање које смо изгубили, што значи да се Света тајна покајања не сме схватити у некаквом магијском смислу, као разрешење од греха које би било независно од чињенице да ли се ја стварно кајем или не, као нешто само собом и по себи делотворно. Ова Света тајна управо зависи од искреног покајања, јер оно није пуко набрајање грехова, нити нека правна трансакција. Она је, пре свега, истинска криза, суд свести. У Јеванђељу слику истинског покајања, налазимо, у причи о блудном сину. Блудни син се присетио свега што је имао у дому Оца својега, појмио је колико је много изгубио, а онда је зажелио целим својим бићем да се врати своме Оцу. „Зато греше они који свету Тајну Покајања објашњавају као неку врсту објективне моћи (свештеника да по себи опрашта грехе). Разрешење од грехова које даје свештеник заиста је пуноважно, али ако код грешника који се исповеда нема истинскога покајања, оно се на њега не односи. Оно што Бог тражи од нас јесте, умиљење, тј. покајничка ганутост срца“.³⁹

³⁷ V. Zagorac, „Duh Sveti u liturgiji“, 130.

³⁸ Александар Шмеман, *За живої свѣта*, Манастир Хиландар, 2004, 59.

³⁹ Александар Шмеман, *Литургија и живої*, Цетиње, 1992, 236.

4. Закључак

На основу тематике рада запажамо да је поимање светих тајни у раној Цркви, према учењу више светих отаца, незамисливо ван контекста евхаристијске заједнице. Такође, намеће се недвосмислен закључак да рана Црква свој светотајински идентитет остварује у Евхаристији. Заправо, за рану црквену праксу, питање светих тајни је питање Литургије. Учествовање у светим тајнама има за последицу њихово остварење у Евхаристији. Такво сведочанство налазимо не само на Истоку, него и на Западу.

Каролиншком реформом у VII веку долази до одређених промена у схватању литургијске праксе, као и појединих светих тајни. Оно што прво запажамо јесте постепено усложњавање спољашњег вида службе. Исто тако, додаване су разне молитве, које су се, истовремено, стилски и богословски разликовале од претходних модела обреда који је био заступљен у Риму. Промене које су задесиле римски обред биле су индивидуалистичке и субјективне, те се стиче утисак да су више усмерене на духовно стање свештеника који служи, а не у правцу изражавања објективних догматских истина. Такође, јавља се преусмеравање евхаристијског молитвеног стремљења искључиво на унутрашње стање свештенства, али и инсистирање на индивидуалистичком и психолошком разумевању покајног процеса. Ово су само неке од карактеристика поменуте епохе. Литургијска служба је доживљавана као привилегија, односно деловање клира, док је улога лаика сведена чисто на посматрачку улогу, који су, на тај начин, пасивни примаоци благодати Божије. Црква се сматра за институцију којом управљају свештеници а богослужбене молитве почињу да се читају тајно, што су последице измењеног разумевања основне идеје Литургије. Очигледно је да се Литургија доживљава једносмерно, то јест она је однос Бога према људима, али не и однос људи према Богу. Ову епоху у развоју богословља на Западу одликује губитак осећања за есхатолошко биће Цркве и њено сведочење је сведено на голу историјску реалност. Све ове околности су довеле до тога да се Црква раздваја на земаљску, која је историјска институција, и небеску, која представља стварност загробног живота или крај историјског процеса.

У доба када се одржао Тридентски сабор, Римокатоличку Цркву су потресали многобројни проблеми. Посебно велику тешкоћу је изазвала реформација. Реформатори су се према литургијским и догматским проблемима односили различито. Тако је рецимо, Мартин Лутер, број светих тајни свео на две: крштење и Евхаристију, не-

гирао жртвени карактер мисе, итд. Задатак наведеног сабора било је побијање нових доктринарних учења протестаната, која су се пре свега односила на Евхаристију, њен жртвени карактер и саму валидност сакрамената. Циљ сабора је био стварање јединства у вршењу обреда. Тридентска реформа гледала је озбиљно на овај проблем који се појавио и приступала му је изузетно опрезно. За Тридентски сабор реформа је била једини излаз из проблема и повратак ономе што је предањско. Период након Тридентског сабора сматра се временом стагнације. Током овог периода, Западна Црква пролази кроз различите епохе – епоху барока, просветитељства и романтизма, које су оставиле дубок траг на црквену самосвест и литургијски живот у Римокатоличкој Цркви.

Разматрајући саму суштину светих тајни у њиховом онтолошком смислу, нема никакве сумње да су оне неодвојиве од Литургије, без обзира што нас актуелна пракса на Западу и Истоку демантује. Савремена светотајинска пракса одвија се изван контекста литургијске заједнице и одликује се карактером приватног богослужења, чиме се спроводи и негује погубни светотајински индивидуализам. Свете тајне издвојене из „атмосфере и простора“ евхаристијске заједнице имају за последицу размимоилажење светотајинске теорије и праксе. Ову девијацију можемо окарактерисати као кризу црквености, која потреса не само Римокатоличку, него и Православну Цркву.

* * *

Библиографија:

Извори

- Aurelije Avgustin (1999), *Ispovijesti*, KS, Zagreb.
Brajić, R. – Zovkić, M. (1977), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium I*, Zagreb.
Brajić, R. – Kopic, I. – Rošćić, N. – Strle, A. – Dimitrijević, D. (1981), *Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen gentium II*, Zagreb.

- Велики шребник (1993), Призрен.
Dokumenti II Vatikanski koncil (2002), KS, Zagreb.
Јевтић, А. (2005), *Дела апостолских ученика*, Врњци – Требиње.
Kirigin, M. (1994), *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb, 1985.
Мали шребник, Призрен.
Rimski misal (1980), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
Rimski obrednik, Red pokore (1975), KS, Zagreb.
Sv. Ambrozije (1986), *Otajstva i tajne*, Makarska.
Sv. Irinej Lionski, *Protiv jeresi*, PG 7.
Св. Јустин Философ, *Сабрана дела I–II*, Хришћанска мисао, Београд – Ваљево – Србиње.
Tertulijan, *De Poenitentia*, PL 1.
Toma Akvinski (1994), *Suma protiv pogana II*, KS, Zagreb.

Литература

- Adolf, A. (1993), *Uvod u Katoličku Liturgiju*, Zadar.
Auer, J. (1972), *Die Sakramentenlehre der Kirche*, Regensburg.
Букашиновић, В. (2001), *Лишурџијска обнова у XX веку*, Београд – Нови Сад – Вршац.
Denzinger, H. – Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čidoređu*, Đakovo.
Early Latin Theology, Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose, and Jeronime (2006), Edited and translated by S. L. Greenslade, Louisville, Kentucky.
Zakonik kanonskog prava, proglašen влашћу папе Ивана Павла II (1996), Zagreb.
Zagorac, V. (1989), „Дух Свети у литургији“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 59 (No. 1–2).
Zagorac, V. (1998), *Kristova otajstva: sakramenti i blagoslovine, povijest i teologija slavljenja*, KS, Zagreb.
Zagorac, V. (1988), *Sakramenti: Liturgijski nauk o otajstvima*, Zagreb.
Јанарас, Х. (2007), *Слобода морала*, Каленић, Крагујевац.
Jedin, H. (1971), *Velika povijest Crkve III/1*, KS, Zagreb.
Jedin, H. (1993), *Velika povijest Crkve III/2*, KS, Zagreb.
Jedin, H. (1972), *Velika povijest Crkve I*, KS, Zagreb.
Jedin, H. (1995), *Velika povijest Crkve II*, KS, Zagreb.
Jedin, H. (2004), *Velika povijest Crkve IV*, KS, Zagreb.

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

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

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

Милошевић, Н. (2004), „Света тајна Исповести и Покајања“, у: *Беседа* 6.

Мирковић, Л. (1983), *Православна Литургија, групи, посебни гео, Свете тајне и молићвословља*, Београд.

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

Racinger, J. (2003), *Vjera i budućnost*, KS, Zagreb.

Sakramenti, www.petar.ffdi.hr/lzj/sakramenti.htm, преузето: 9. 4. 2012.

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

Stuhlmüller, C. (2005), *Biblijsko razmatranje za vazmeno vreme*, KS, Zagreb.

Schnitzler, T. (1998), *O značenju sakramenata; pomoc za novo iskustvo*, Zagreb.

Фундулис, Ј. (2004), *Литургија I, Увод у свето бојослужење*, Краљево.

Фундулис, Ј. (2005), *Литургијске недоумице*, Краљево.

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

Шмеман, А. (2004), *За живој светја*, Манастир Хиландар.

Шмеман, А. (1992), *Литургија и живој*, Цетиње.

Примљено: 24. 3. 2014.

Одобрено: 9. 10. 2014.

THEOLOGY OF THE SACRAMENT OF PENANCE IN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH

Nenad D. Mijalković

Seminary of St. Cyril and Methodius in Niš

Summary: *In this paper we will present an overview of liturgical and theological understanding of the Sacrament of Penance throughout history. An explanation in regard to the Sacrament will be accompanied by adequate testimonies from the Bible and by writings of the Early Church Fathers. Then, we will present relevant theological and sacramental aspects and perceptions of individuals from the Middle Ages, the Age of Scholasticism, the Council of Trent and the Second Vatican Council. We will also certainly mention the theological views of some prominent Roman Catholic and Orthodox theologians regarding the sacrament of repentance. In this work we would like to emphasize the liturgical and theological meaning of the Sacrament of Penance in accordance with its Ecclesiological, Christological, Pneumatological and Eschatological experience the life of the Church.*

Key words: *Sacrament, Penance, Roman Catholic Church, Eucharist, Council, Confession, Love, Freedom, Spiritual Father.*

ОДНОС ПСИХОАНАЛИЗЕ И РЕЛИГИЈЕ ПРЕМА БОРИСЛАВУ ЛОРЕНЦУ

Олгица Ђаковац*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Професор Борислав Лоренц је дан је од првих прејалаца који је на нашим просторима дао непроцењиви значај покретању дијалога између психологије, психоханализе и религије, али његов допринос још увек није у довољној мери истражен. Активно је пратио савремене шокове научне и филозофске мисли који ће у његовом делу на плодносан начин дијалектички комуницирати са богословљем, те ће понудити неке нове путеве за разумевање основних истина о човеку. Сујрошставио се Фројдовом тумачењу религиозности као неурозе и осујећењу нормалној развоја и индивидуације, понудивши врло истанчану анализу религиозној доживљаја.

Кључне речи: Борислав Лоренц, теологија, религија, психологија, психоханализа.

Кроз историју су улогу исцелитеља имали шамани, врач и свештеници и они су упражњавали елементе психотерапије у свом лечењу. Занимљиво је да су вавилонски свештеници били и први тумачи снова, а од Фројда до данас ово је темељни принцип психоханализе. Још у старом Египту је пронађен и први опис хистерије (Dukanas 2012: 60–61). Такође су и Јевреји допринели разумевању психичких појава. Они се сматрали да су разбољевање и моћ излечења у рукама Бога, па су болести тумачили као последице човековог неудољавања Богу. И они су веровали у божанско порекло снова, а лечење су спроводили истеривањем ђавола из оболелог, молитвом, жртвовањем итд. (Erić 2008: 16).

* goga.djakovac@gmail.com.

У периоду антике психологија и теологија нису постојале као одвојена поља проучавања, већ су, као и многе друге науке, представљале део корпуса философских дисциплина. У каснијем периоду је дошло до раздвајања. Аристотел је теологију изједначио са метафизиком, док се психологија, барем у мери у којој се бавила психичким болестима, придружила медицини, иако сама медицина никада до краја није одељена од опште антропологије. Ипак, већ се у хипократској збирци износе мишљења која указују на значај психичког стања болесника при лечењу телесних болести (Miler 2005: 38). Хипократ је повезао психијатрију са медицином и дефинисао је теорију темперамента која је и данас у основи сазнања о теоријама личности (Dukanas 2012: 59). Велики је његов допринос и због тога што је тврдио да су све болести повезане са природним узроцима и што је психичке болести повезивао са обољењима мозга. Његовом заслугом медицина ће се издвојити из философије и теологије у посебну дисциплину (Erić 2008: 18). Психичке болести су, као и телесне, посматране кроз призму недостатка равнотеже између основних елемената. Психички поремећаји су углавном везивани за деловање богова или других натприродних бића, при чему су понекад сматрани благословом (Dods 2005: 53–76) а понекад проклетством (Dods 2005: 12–16).

Појавом хришћанства, отпочео је дијалог између хришћанске теологије и философије у коју је била инкорпорирана психологија, неразлучно сједињена са јелинским космолошким, антрополошким и етичким становиштима. Заједно са многим елементима јелинске философије, у њеним различитим изразима, хришћанска теологија је усвојила, али у значајној мери и преобразила, многе појмове и концепте јелинске психологије, педагогије, етике и антропологије. Аскетско предање хришћана на Истоку и на Западу се наслањало на јелинске узор, али је донело и поједине сасвим нове увиде, који су били плод оригиналности појединих мислилаца али и старозаветног семитског и новозаветног наслеђа које су баштинили. Није узалуд Евагрије Понтијски сматран једним од најистанчанијих психолога антике (Tugwell 1986: 169) а сличне оцене се могу изнећи и о другим аскетским оцима попут Антонија Великог, Макарија Египатског, Јована Лествичника и многих других. Психологија је постала саставни део хришћанске опште антропологије али и методологије пастирског старања. Због тога не чуди што су савремени истраживачи многе оце и учитеље Цркве означавали као изврсне и дубоке познаваоце људске психологије. Вековима је психологија била уско везана за теологију и схватана као њен интегрални део,

како на теоријском плану, тако и на плану практичног пастирског рада и свакодневног живота хришћанских заједница.

У погледу психичких поремећаја, хришћанство се делом на-слањало на јелинску традицију, а делом је увело неке нове елементе, пре свега схватање греха као узрочника свих и можда нарочито менталних болести (Харакас 2007: 64). Ово схватање свакако није неповезано са стоичком концепцијом доброг живота као врлинског. Ипак, у хришћанству се могу детектовати и сасвим оригинални увиди у проблематику болести уопште (Зизиулас 1994: 21–32) а психичких болести посебно. Унутар саме хришћанске теологије постављено је питање да ли Црква има превасходно исцелитељни или сотириолошки смисао. Сотириолошки смисао, као победа над смрћу па тиме и над болешћу може се идентификовати као аутентичан, док исцелитељни преставаља реминисценцију јелинског, пре свега неоплатонског приступа, при чему постоји опасност да Црква, уместо да буде место превазилажења онтолошког јаза између човека и Бога, буде поистовећена са болницом, или психијатријском болницом, где се видају ране овог света, али где се победа над смрћу не препознаје као крајеугаони камен (Мидић 2009: 27–40).

На Западу су, управо у оквиру Цркве, развијене многе технике које ће обилно бити коришћене у нововековној психологији. Довољно је подсетити да Августинове *Исповести*, нимало случајно, представљају прво дело те врсте. Он је изнео низ запажања везаних за психички живот човека, нарочито о сексуалном функционисању и психолошким проблемима везаним за доживљај времена, па ће га због тога означити као можда највећег интроспективног мислиоца пре Фројда (Ерић 2008: 18). У новије време, на хришћанском Западу, упоредо са процесом секуларизације који се одвијао на свим плановима културног развоја, и психологија је почела да бива схватана као научна дисциплина независна од теологије. Током овог процеса који се догађао у свим областима научног истраживања, психологија се све више поистовећивала са психијатријом, налазећи себи место искључиво у области медицинских наука.

Са појавом радова бечког професора Сигмунда Фројда, наступило је време посебног захлађења између хришћанске теолошке мисли и психологије као психотерапеутске теорије и праксе. Фројдове тезе о сексуалности као основном покретачу и начелу тумачења читавог унутрашњег човековог живота, од стране хришћанских теолога схватане су као недопустив редукционизам који у основи претпоставља и промовише атеистичко схватање света и човека. Фројд се убрзо нашао у друштву Дарвина и Маркса. У суштини, Рикер је у

праву када Фројдово поимање религије одређује као позитивистичко, при чему је религија схваћена као универзална неуроza и неуроza као приватна религија (Riker 2010: 243), утемељена, као и читава култура, на комплексу оца (DiCenso 2005: 30). У спису *Будућности једне илузије*, Фројд износи своје жеље да религија у будућности нестане, пошто она није друго до пројекција сопствених жеља и страхова (Dakuino 2005: 20). Међутим, још за Фројдовог живота и међу психолозима и међу теолозима је постојао значајан број оних који су сматрали да постоје многе области у којима ове две дисциплине могу плодно сарађивати.

Током времена се показало да је психологија, како уопште тако и у свом психоаналитичком изразу, подједнако подложна теистичкој и атеистичкој интерпретацији. Овакво схватање је временом преовладало. Напредак медицине и посебно психијатрије, донео је многа значајна открића о људском понашању, патологији и методама лечења психолошких сметњи и болести. Ова сазнања су све више постајала елемент опште културног погледа на свет, који као такав није могао да буде игнорисан од стране Цркве. Док је теоријско разматрање односа теологије и психологије углавном задржало значајну дистанцу, највише у смислу поделе области изучавања, у практичној пастирској теологији је интеграција била дубља и темељнија.

Ови процеси се на Западу систематски проучавају и истражују, што није случај код нас. Све се више увиђа да између психологије и теологије мора постојати дијалог, те да се пуноћа антрополошких увида не може постићи са једностраних позиција (Richards 2011: 5). Иако постоји одређени број значајних и важних студија које се баве питањем рецепције психологије у српској теологији, колико нам је познато, та проблематика код нас није у довољној мери истражена.

* * *

Професор Борислав Лоренц један је од првих прегалаца који је на нашим просторима дао непроцењиви значај покретању дијалога између психологије, психоанализе и религије, због чега његов допринос и јесте предмет нашег истраживања у овом раду.

Борислав Лоренц је рођен 1883. године у Аранђеловцу. Завршио је основну школу и нижу гимназију у Ваљеву а вишу гимназију у Београду. Студирао је философију у Берлину где је докторирао 1902. г. У периоду док је радио у Другој београдској гимназији одлази у Берлин да би узео учешће у раду Конгреса психолога. Године 1921.

постављен је за доцента на Психологији на Филозофском факултету у Скопљу, да би наредне године конкурисао на Богословском факултету где је примљен за сталног доцента философије. У време окупације професор Лоренц је био пензионисан да би након ослобођења поново био позван у службу. Када је Богословски факултет 1952. године избачен са београдског Универзитета и тако дошао под ингеренцију СПЦ, Лоренц је постављен за хонорарног редовног професора. Упокојио се 1975. у Београду (Каран 2013: 174–176).

Професор Лоренц се прихватио превођења капиталног Фројдовог дела *Увод у психоанализу* 1933 године. У то време у Србији психоанализа није била потпуно непозната пошто се о њој већ предавало и писало. Наиме, прва психоаналитичка клиника је основана у Берлину 1921. а рад клинике је био фокусиран на психоаналитички тренинг, психоаналитички третман и истраживања (Кордић 2011: 94). На овој клиници ће отпочети и историја српске психоанализе са Николом Шугаром који је у Берлину прошао своју тренинг анализу 1925. и он ће постати и члан Бечког психоаналитичког друштва. Сарађивао је са Николом Поповићем, философом и преводиоцем који је у то време популаризовао психоанализу у Србији те је тридесетих година одржао и серију веома посећених предавања. Написао је и прве књиге на српском о психоаналитичкој теорији (Кордић 2011: 95). Он је и оснивач Психоаналитичког друштва у Београду 1938. Годину дана раније Хуго Клајн ће превести *Психопатологију свакодневне живота*, за коју је написао и предговор. Његов чланак *Развој психоанализе у последњим деценијама* биће објављен као предговор Лоренцовог превода *Увода у психоанализу*, издања из 1958. (Кордић 2011: 97). Свој допринос психоанализи у Србији дао је и Војислав Матић који је 1953. основао Медицинско-педагошко саветовалиште, и код њега ће тренинг анализу проћи многи који ће касније утицати на даљи допринос развоју психоанализе, тзв. матићевци.

И сам професор Лоренц каже у свом *Предговору* Фројдовом делу да је једанаест година раније и он писао о психоанализи (Lorenс 1958: XXI). Лоренц увиђа аналогију између психоанализе, марксизма и дарвинизма по револуционарности изнетих идеја и по популарности, али ипак примећује да она није наишла на опште признање попут дарвинизма. Указује и на оригиналност и дубину Фројдовог психолошког схватања, где нарочито истиче његову смелост у изношењу свог начина разумевања душевног живота, али такође и задршку по питању прихватања истог у целости (Lorenс 1958: XXII). Напротив, сматра да Фројдово учење не може и не мора да буде прихваћено у свим појединостима. Додаје да уколико се одбаце све

Фројдове претераности, оно што је велико и ново код Фројда јесте изношење схватања једне потпуно нове индивидуалне психологије што у науци до тада није био случај. По њему не могу да се пренебрегну огромне Фројдове заслуге за објашњавање симптома присилне неурозе. Наводи да је испитивање симптома, омашки и снова и код здравих људи довело до спознаје да се збивања у душевном животу заправо свode на несвесне механизме. У несвесно се потискују непријатни и мучни доживљаји а њихово порекло је најчешће од неке трауме и они углавном представљају сексуалне комплексе везане за рано детињство (инфантилне трауме – Lorenc 1958: XXI-II). Скривени нагони и несвесне жеље ће у виду симбола тих некадашњих афективних и првенствено сексуалних доживљаја („комплекса“) бити пројављени кроз симптоме. Ово потискивање не подразумева и апсолутни заборав, већ те жеље делају из несвесног сопственом енергијом, па су симптоми замена за недопуштене жеље. Освешћивањем истих долази до њиховог ишчежавања (Лоренц 1926: 360). Инфантилна сексуалност је темељ психоанализе, а појам сексуалног задовољства Фројд ће проширити на разна догађања из детињства попут сисања одојчета, док ће неки Фројдови следбеници отићи много даље у својим тенденцијама да на читаву људску културу свode сексуалне појаве. Отуда и не чуди резервисаност научне психологије према психоанализи јер ће она бити реакција управо на то претеривање које Лоренц означава као пансексуализам. Ово претеривање ће између осталог утицати и на одвајање ранијих Фројдових присталица Јунга и Адлера (Lorenc 1958: XXV). Лоренц такође сматра да Фројд јесте био склон претеривањима, али га ипак неће сврстати у пансексуалисте. У краћем излагању основних идеја психоанализе Лоренц помиње и поменуте душевне процесе који се откривају у сновима и омашкама. Помиње да у истим психоаналитичари често виде аналогije и симболе сексуалног живота, тј. трансформисане представе сексуалних органа или аката, а ово критикује као погрешно уопштавање, као што указује и на неоправданост тражења психолошког смисла у сваком поремећају аутоматских радњи (Лоренц 1926: 361). Размишљајући о овој проблематици, он примећује да нас одговори воде општем, више метафизичком него психолошком питању: како душевне појаве уопште постају? (Лоренц 1926: 362). Бавећи се односом психологије и философије он ће подржати Џемсово становиште да је рационална, философска психологија допуна емпиријској психологији пошто је душевни живот и живот уопште философски проблем, те да се духовне појаве не могу објашњавати механицистички и материјали-

стички. Појаве попут чисто унутрашњих доживљаја као најнепосреднијег искуства, где ће се посебно у том контексту бавити религиозним искуствима, не могу се објашњавати механицистички (Лоренц 1926: 375).¹ Лоренц се слаже са великим значајем Фројдовог разумевања снова и омашки, а чињеница је и да се тумачењу снова у психоанализи придаје огроман значај јер је то средство за упознавање душевног живота, пошто су снови израз несвесних жеља. Тачније по Фројду они су управо покушај испуњења жеља (Лоренц 1926: 365). У питању су углавном забрањене сексуалне жеље инфантног порекла, инцестуозне, па отуда и толико придавање значаја Едиповом комплексу у психоанализи. Зато су снови нека врста враћања најранијим инфантним жељама, и представљају такозвани „царски пут у несвесно“. Лоренц додаје да због тога Фројд уместо о сексуалности, говори о психосексуалности јер жели да истакне душевни фактор у сексуалном животу (Lorenс 1958: XXIV). Тумачење снова ће постати за психоанализу један од најважнијих задатака, а Фројд ће објаснити и такозвани „рад сна“ кога чине основни механизми сажимања и померања. И снови ће, попут душевних болести, бити схваћени као средство да се несвесни, углавном сексуални, нагони задовоље, па ће сличан метафорички смисао имати и досетка јер и она завијено изражава потиснуту жељу (Лоренц 1926: 366). Основни задатак психоанализе ће бити и остати императив да где је било Оно нека буде Ја, тј. да се несвесни комплекси (афекти и жеље) учине свесним. Лоренц такође каже да је важна карактеристика психоанализе у томе што је Фројд открио метод слободних асоцијација као начин приступа болесниковој прошлости (Лоренц 1926: 359). Теорија потискивања за Фројда представља средишњи стуб психоанализе. Иако се потискивањем раније на пример бавио Шопенхауер, а претпоставке о сексуалним узроцима неурозе су дошле од Шаркоа и Жанеа, то не умањује Фројдов значај јер је он био довољно истрајан и доследан у промоцији ових идеја упркос многобројним нападима (Lorenс 1958: XXVII). За разлику од Фројда, Адлер је у својој индивидуалној психологији сексуални нагон заменио инстинктом владања и вољом за моћ. Према Лоренцу ће Адлер бити ближи истини од Фројда, рецимо у тумачењу ратних психонеуроza где није било ничег сексуалног, јер нагон самоодржања има превагу над сексуалним. Осврнуће се и на Ривер-

¹ Савремена психоанализа такође признаје да је у Фројдовом мишљењу било превише механике, биологије и биологизма и да је његова идеја узрочности такође сувише механичка, под утицајем рационализма 19. века.

сово запажање да се патолошки механизми које је Фројд открио (сукоб нагона и осећања и са друге стране разума и свести) могу применити и при објашњавању ратне хистерије (Lorenc 1958: XXIX). Разумевање механизма у борби цензуре и нагона јесу по Лоренцу потврда Фројдове оригиналности, док упрошћавање које му замерачу критичари када истичу његову једностраност и догматичност, Лоренц ће истаћи као могући квалитет. Он сматра да је управо тим упрошћавањем нашег душевног живота Фројд и дошао до своје радне хипотезе. Повезивање пређашњих психијатријских знања о болесном душевном животу у једну целину је такође по Лоренцу Фројдова заслуга, тако да ће и његови неистомисљеници ипак прихватити теорију потискивања, и валидност пута слободних асоцијација као метода за откривање потиснутих доживљаја (Lorenc 1958: XXX). Фројдова теорија је јако широка и он је сматрао да њоме може да објасни религију, односно покушавао је да психоанализу примени у истраживању митологије, етнологије, историје религија, поезије и уметности. Пут за митологију и поезију ће откривати из симболике снова, док ће и религију такође попут снова и неурозе објашњавати „светом жеља“, због чега ће и критиковати религиозни поглед на свет. Лоренцу је оваква интерпретација разумљива пошто Фројд свуда види само „механизме“, како у душевном животу тако и у свету уопште. Појавиће се и неки Фројдови следбеници који ће отићи даље, они ће сексуализовати (сводити на сексуалне симболе и на сублимацију потиснутих сексуалних жеља) и науку и морал, религију и културу уопште. Фројд ће се ограђивати од приговора да све своди на сексуалност аргументом да психоанализа и није никада захтевала да буде потпуна теорија људског друштвеног живота уопште. Напротив, он ће такве тенденције приписивати Адлеровој индивидуалној психологији (Lorenc 1958: XXXI). На крају Лоренц уочава да Фројдова изузетна смелост да се супротстави устаљеним начинима мишљења задивљује више од његове генијалности због чега га и пореди са мислиоцима попут Коперника, Канта, Дарвина и Маркса (Lorenc 1958: XXXII). Свестан је да је Фројд као чврст рационалист без сумње отишао у крајности које су неприхватљиве и да је у много чему претеривао. Али је такође истина и да је улога сексуалности у душевном животу огромна и да је Фројдова заслуга што је, прелазећи преко лажних обзира, ту улогу истакао.

У свом капиталном делу *Психологија и филозофија религије* Лоренц углавном критикује Фројда и његово психоаналитичко учење. Могло би се приметити да он начелно прихвата део психоаналитичког учења наглашавајући да је религија феномен несвесног или

надсвесног дела душе. Лоренц пише да је религиозни инстинкт урођена тежња ка Богу, док урођене идеје о Богу заправо нема, већ је то једно више осећање жеља или тежња ка највишем идеалу који ће се тек касније одређивати ближе. Такође примећује да је немогуће да се религиозни феномени потпуно схвате појмовима. Износи слагање са Вундерлем да је управо тражење Бога тј. потреба за тражењем, заправо нагон који чини душевну подлогу религиозног доживљавања у целости. Наглашава да нека, макар и неодређена мисао о Богу свакако јесте неопходна пошто је за непосредно, интуитивно и емоционално сазнање неопходна одређена мисаона подлога (Лоренц 1926а: 98). Битно је нагласити да та мисао не мора увек бити омеђена рационалним и логичким појмовима. Тежња или нагон који не може да се сведе на разум је психолошка подлога религије и због тога је рационализовање религије немогуће. Идеја Бога се не може објаснити из рационалне свести, а то произилази из тога што њену психичку подлогу чини једна нарочита религиозна диспозиција или нагон ка Богу. Додаје и да религија није могућа без извесне интелектуалне или рационалне подлоге, тј. да је идеја Бога ирационална у смислу надрационалног и зато се ту не могу користити рационални појмови ограничених људских бића када се жели да се дефинише трансцендентни предмет религије (Лоренц 1926а: 99). Равнотежу рационалног и ирационалног Лоренц налази у хришћанској вери. Када говори о атеизму, разматрајући достигнућа психолошке анализе неверовања, он ће прибећи мишљењу да атеизам ни код једног човека није и не може да буде апсолутан и непрекидан, где ће се сложити са Вендландом да у строгом значењу речи атеизам заправо и не постоји већ само бекство од религије. Заговарајући тезу да је трајно непоколебљиво неверовање заправо немогуће, такође подржава и Шелера у мишљењу да сваки човек мора нешто обожавати и да због тога сваки човек и верује у Бога или у неког идола уместо Бога (Лоренц 1926а: 122–123).² Лоренц такође сматра да психоанализа није довољна у осветљавању односа рационалног и ирационалног, а нарочито критикује њене „пансексуалитичке тенденције“. Пошто психоанализа инсистира на доминантној аналогiji између сексуалних поремећаја и душевних поремећаја у целини, она има тенденцију да на тим основама објашњава и религиозност. Када Фројд упоређује душевни живот дивљака са ду-

² И данашња психологија говори о такозваном празном месту за Бога, а празнину нечим треба попунити, те је крајње индивидуално ко или шта ће ту и на који начин заправо „боговати“.

шевним животом неуротичара у *Тоштем и шабу*, Лоренц се слаже са Клеменом да је у питању промашена књига, јер се ради оправдавања ове аналогije наводе многе појаве у примитивним религијама које се потпуно произвољно тумаче. Примитивну религију, тј. порекло религије психоанализа објашњава из потиснутих сексуалних нагона, а религиозне појаве покушава да објасни сексуалним поремећајима пошто душевне поремећаје уопште своди најчешће на сексуално (Лоренц 1926а: 163). Критичан став заузима и по питању психоаналитичког објашњења религије као производа спреченог сексуалног задовољства, тј. инфантилних сексуалних доживљаја. Оно што ће признати као релевантно је да сексуални елемент има врло велику улогу у многим религијама и да је сексуална љубав значајна за религију. Наглашаваће да то не значи да се постанак религије стога треба изводити из сексуалног нагона или да се своди на поремећаје сексуалне функције. Учешће сексуалности у религији је разноврсно и то показује да је сексуално „света збиља“, а не да је сексуални нагон (либидо) извор сваког религиозног доживљаја (Лоренц 1926а: 164). Слаже се са значајем сексуалне љубави и основа за религију. Уосталом, подсећа да се за идеал заједнице са Богом у Новом Завету користи слика чежњиво сједињених младенаца. Пошто љубав као и религија обухвата цео душевни живот човека, отуд је и разумљиво говорити о корелацији и сродности међу њима. Мистици се такође служе речима изражавања љубави описујући своје религиозне доживљаје, што не имплицира да је у њиховој љубави сакривен сексуални нагон (Лоренц 1926а: 165). Напротив, органско осећање недостаје код већине чувених мистика. Позива се и на достигнућа експерименталне психологије религије која потврђују да религиозни доживљаји припадају свим другим сферама свести, а не нагонском сексуалном животу. Подвлачи и да религијска сексуална симболика није религија, али да између религије и љубавног односа постоје неке сличности као што је на пример слабост као осећање које произлази из привржености Богу, а ова супротност се такође доживљава и у сексуалној љубави.

Лоренцу је била ближа Адлерова индивидуална психологија. За Адлера основни мотивациони фактор човека неће бити Фројдов сексуални нагон, већ воља за моћ која произилази из дечијег осећаја инфериорности и беспомоћности. Самопоуздање људи отуда зависи од опхођења родитеља, те ће и потреба за компензацијом осећаја ниже вредности касније бити манифестована, између осталог, и кроз религиозност. Вера у Бога ће бити један од начина да се реши овај проблем и он ће персонификовати тежњу

за супериорношћу (Станојковић 2010: 280). Адлер сматра да, уколико је човек изразито сујетан, тежња за моћи може прерасти у неки идеал божанства, те на крају у тежњу за личењем на Бога. Отуда је за Адлера проблематична религијска пожељност да се тежи сличности са Богом. Оваквом разумевању ће се Лоренц супротставити пошто чежња за боголикошћу није израз тежње за савлађивањем осећаја слабости, тј. религиозна тежња не потиче из амбиције, из егоизма. Лоренц објашњава да најузвишенија и најплеменитија амбиција човека потиче управо из саме религиозне тежње ка божанском (Лоренц 1926а: 167). Такође, за Адлера човек је пре свега социјално биће које живи и остварује циљеве у заједници са другима. А религиозност има највише утицаја управо на сферу социјалних односа (више него на професију и љубав), те је религија један од покушаја подизања социјалне свесности. Према Адлеру њена главна улога би такође требало да буде поспешивање социјалне сарадње међу људима (Станојковић 2010: 281). Лоренц пак, говорећи о социјалној психологији религије, подвлачи да је попут свих виших функција и религија условљена социјалним факторима, па се слаже са мишљењем Делакоора да свака религија такође има и социјални карактер (Лоренц 1926а: 167). Подржава и Шелера у тврдњи да је сваки религиозни акт истовремено и индивидуалан и социјалан. Лоренц примећује да је религија конститутивни елемент заједнице.

Борислав Лоренц је био велики познавалац савременог богословља, психологије и философије. Његов рад ће показати огромну духовну ширину и дати допринос у дијалогу између теологије и психологије (Каран 2013: 185). Активно је пратио савремене токове научне и философске мисли који ће у његовом делу на плононосан начин дијалектички комуницирати са богословљем, те ће понудити неке нове путеве за разумевање основних истина о човеку. Сусревши се почетком 20. века са клиничком психологијом, тј. психоанализом која је у то време тражила свој идентитет ношена жаром просветитељства (у ривалитету у односу на религију), више је него јасно са колико је креативности и ширине морао да буде отворен за њу. Утемељен у својој хришћанској вери, он ће успети да превазиђе све замке нездравог критицизма проучавајући психоанализу, а додатно ће обогатити српску културу превођењем Фројдовога капиталног дела *Увод у психоанализу* и понудити нам кроз своју интерпретацију могућност међусобно плодноне сарадње између психоанализе и теологије. Фројд је покушавао да објасни религију свођењем идеје о њеном настанку на индивидуално психолошке

феномене. У свему томе он ће налазити Едипа што ће разрађивати у својим књигама *Тојем и шабу*, *Будућност једне илузије*, и у њима ће критички следствено одређивати религију као друштвено историјску чињеницу, те ће покушавати да покаже да је религија једна врста колективне ирационалности (религија као илузија). Лоренцу је било више него познато Фројдово мишљење да је у бити религијског превид стварности и да се он догађа у функцији наших неосвешћених, потиснутих и неприхватљивих жеља, односно да се и религиозност уопште своди на сексуално. Зато је и одлучно и аргументовано реаговао критички на Фројдов рационализам, али је са друге стране прихватао оне елементе психоанализе који су бацали светло на дубоке тајне човековог постојања. Супротставиће се Фројдовом тумачењу религиозности као неурозе и осујећењу нормалног развоја и индивидуације, понудивши врло истанчану анализу религиозног доживљаја у свом капиталном делу *Психоанализа и филозофија религије*. Лоренц не негира Фројдов значај у проучавању психопатологије религије, јер је такође био отворен и за чињеницу да су разне контаминације религиозности нешто што се може пројавити у религиозном искуству. Јако инсистира на ставу да болесне религије нема и да се никако не могу све религиозне душевне појаве сматрати патолошким (Лоренц 1926а: 160). За њега религиозно лудило није нека нарочита болест, већ је само симптом општег душевног поремећаја. Такође додаје да би било пожељно и потребно и да свештеници буду оспособљени да разумеју психолошка патолошка стања, пошто ће познавање душевног живота и њима бити од велике помоћи у пастирском раду.

* * *

Библиографија:

- Dakuino, Đ. (2005), *Religioznost i psihoanaliza*, Beograd.
 DiCenso, J. J. (2005), *The Other Freud. Religion, Culture and Psychoanalysis*, London.
 Dukanac, V. (2012), „Koreni psihoterapije – prošlost, sadašnjost i budućnost“, у Ćorić, B. (ur.), *Ljudi govore..., Psihijatrija i psihoterapija između humanosti, neutralnosti i profesionalnosti*, Uni-

верзитет у Београду, Факултет за специјалну едукацију и рехабилитацију, Београд 2012, 57–66.

Erić, Lj. (2008), „Психодинамичка психијатрија, дефиниција, историја и основни принципи“, у Erić, Lj. (ur.), *Психодинамичка психијатрија – историја, основни принципи, теорије*, Београд 2008, 15–50.

Kordić, B. (2011), „Историја психоанализе у Србији у XX веку“, *Engrami*, vol. 33, 93–105.

Küng, H. (2006), *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, Rijeka.

Lorenc, B. (1958), „Предговор преводиоца првом издању“, у Frojd, S., *Увод у психоанализу*, Београд 1958, XXI–XXXIV.

Лоренц, Б. (1926), *Психологија*, Београд.

Лоренц, Б. (1926а), *Психологија и филозофија религије*, Београд.

Lubac, H. de (2007), *Drama ateističkog humanizma*, Rijeka.

Miler, Fernan-Lisjen (2005), *Istorija psihologije*, Novi Sad.

Richards, G. (2011), *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul: A Historical Entanglement*, Springer.

Riker, P. (2010), *О тумачењу. Ogled o Frojdu*, Београд.

Tugwell, S. (1986), „Evagrius and Macarius“, у *The Study of Spirituality* (eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright Edward Yarnold, SJ), New York: Oxford University Press.

Зизиулас, Ј. (1994), „Приступ лечењу са гледишта православне теологије“, *Вугослов* 6, 21–32.

Каран, Д. (2013), „Допринос Борислава Лоренца у дијалогу теологије и психологије“, *Богословље* 1, 175–183.

Мидић, И. (2009), „Православна духовност данас“, у *Сећање на будућност*, Пожаревац, 27–40.

Станојковић, Н., и Петровић, Н. (2010), „Погледи на религију у теоријама психолога прве половине XX века“, *Religija i tolerancija*, Vol. VIII/14, 271–288.

Примљено: 25. 9. 2014.

Одобрено: 9. 10. 2014.

THE RELATIONSHIP OF PSYCHOANALYSIS AND RELIGION ACCORDING TO BORISLAV LORENC

Olga Đakovac

*Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade*

Summary: Professor Borislav Lorenc was one of the pioneers who initiated dialogue between psychology, psychoanalysis and religion in our country. His contribution has not yet been sufficiently explored. He was an active follower of modern trends in scientific and philosophical thought. He opposed Freud's interpretation of religion as a neurosis and frustration of normal development and individuation, and he offered a profound analysis of religious experience.

Key words: Borislav Lorenc, theology, religion, psychology, psychoanalysis.

МЕСИЈАНСКА ЗВАЊА У ЕНОХОВИМ ПАРАБОЛАМА

Љиљана Јовановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се истражује однос између месијанских звања у Еноховим Параболама и новозавешним списима ујоредном литерарном анализом. Циљ рада је да се уоче сличности и разлике које владају међу поменутиим текстовима и да се истовремено одговори на питање ко је Енохов Син Човечији?

Кључне речи: Енохове параболе, месијанска звања, Син Човечији.

1. Увод

Говор у сликама Етиопске књиге Енохове предмет је великог интересовања бројних истраживача.¹ Један од разлога је честа употреба синтагме „Син Човечији“ у комбинацији са још неколико месијанских звања као што су Изабрани, Изабрани праведности и вере, Праведни и Месија. Имајући у виду да овај део није пронађен међу списима откривеним у кумранском налазишту, претпоставило се да је спис дело хришћанина трећег века нове ере, односно да је помен Сина Човечијег хришћанска интерполација. Такво становиште које је изнео Милик било је изложено бројним критикама. На семинару у Тибингену 1977. и касније 1978. године у Паризу, овакво мишљење је одбачено али је отворило бројна питања која се између осталих односе на то да ли су Енохове Параболе извршиле утицај на јеванђеља или обрнуто? Да ли

* llilijov@gmail.com.

¹ Спорни део „Говори у сликама“ Етиопске књиге Енохове другачије се још назива „Параболе“.

је недостатак овог списка међу открићима у Кумрану довољан разлог да се посумња у његову аутентичност? Да ли је помињање Сина Човечијег и честа употреба истог од стране јеванђелиста разлог да се Параболе припишу хришћанском аутору? Истовремено, представља повод да се испитујући значење месијанских звања у Параболама утврди ко је заправо Енохов Син Човечији?

1.1. Време настанка

Пре него што је 1976. Године Милик, објавио *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, владало је мишљење да су Параболе најмлађи део Етиопског Еноха, дело писца из првог века пре-хришћанске ере.² Како спис који садржи Параболе није пронађен у Кумрану, Милик је понудио као решење датум последње хришћанске редакције 270. годину нове ере, наводећи да је спис по форми ближи Сибилиним пророчанствима и да израз „анђели имају крила“ у 61, 6 који је, како сматра, карактеристичан приказ за анђела у хришћанској иконографији заправо траг хришћанског аутора.³ Као једини разлог одсуства списка из Кумрана, он наводи могућност да спис у то време није ни био познат. Помен Парћана и Миђана, у 56, 5; које тумачи као рат Трајана против Парћана 117. године, по његовом мишљењу, допуњује ову хипотезу. Слично овом становишту, Сачи разматра могућност да је спис настао после затварања пећина 68. године Христове ере, у време тзв. „златног доба апокалипсе“ када настају и други апокалиптични апокрифи попут Четврте књиге Јездрина, Апокалипсе Ва-

² Мишљење да је могуће време настанка период од 105. до 65. године пре Христа заступао је Чарлс. Исто мишљење заступао је и Остерлеј, док Чарлсворт брани становиште да је дело настало за време владавине Ирода Великог. Исто мисле Вандеркам, Никелсбург, Лумпкин и др. У сваком случају ради се о првом веку пре нове ере. Уп. Charles, R. H. (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in english with introduction and critical and expelanatory notes to the several books*, Volume II, Pseudepigrapha, Oxford 1913, 164; Osterley, W. O. (1917), *The Book of Enoch*, translated by Charles R. H., D. Litt., D. D, SPCK, London 1917, 14; Charlesworth J. H. (1983), *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature & Testaments*, New translation from Authoritative Texts with Introduction and Critical Notes by an International Team of Scholars, Duke University, Doubleday& Company, Inc, Garden City, New York, 1983; исти, (2013) „The Date and Provenience of the Parables of Enoch“, у: *Parables of Enoch*, A paradigm Swift, Charlesworth J. H. and Darrell I. Bock (прир.), T&T Clark, London and New York, 2013; Nickelsburg, G. W. E. (2004), *1Enoch*, A New Translation, Fortress Press, Minneapolis, 2004, 93.

³ Уп. Millik, J. T. (1976), *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976, 8.

рухове и канонског Откривења.⁴ Насупрот томе, постоје бројни разлози који могу објаснити ово одсуство. Слично Параболама, у Кумрану нису пронађени ни Књига о Јестири, ни Прва књига Макавејска као ни Псалми Соломонови. Више од хиљаду рукописа кумранских руина остало је неидентификовано и недоступно научницима, а међу њима су и првих 36. глава Етиопске књиге Енохове.⁵ У пећини под бројем 1, бедуини су пријавили седам рукописа да би археолози касније разоткрили седамдесет. Пећина под бројем 4, заправо су две пећине истовремено откривене које је R. De Vaux назвао истим именом. Од могућих 400 рукописа нађених у ове две пећине, бар 2% је изгубљено. Слично томе, познато је да је неколико пећина урушено као и да су неки рукописи заплени од стране римских војника, а касније и од самих бедуина. Укупно, може се претпоставити да се располаже са свега 20 до 30% од садржаја који је био похрањен у кумранским пећинама. Недостатак „Парабола“ у Кумрану, не значи нужно да спис није био познат есенској заједници.⁶ Постоје оправдани разлози који поткрепљују веровање да се струја везана за Енохово „откривење“ појавила много раније, тачније, око четвртог века пре Христа, односно у време касне послеперсијске ере на шта упућују бројни фолклорни елементи који говоре о пореклу зла.⁷ Чарлсворт је као један од могућих разлога претпоставио могућност да есени не би прихватили идентификацију Сина Човечијег са Месијом који, како открива Архангел Михајло у 71, 14; заправо јесте Енох.⁸ По есенском учењу, онај коме су откривене небеске тајне је Учитељ Праведности. Налазиште у Кумрану у погледу Парабола, није донело новина јер сагласност између истраживача везано за њихово порекло није постигнута. Из тих разлога недостатак списка у Кумрану није могуће узети за параметар при одређивању старости списка.

Историјским приступом проблем је донекле превазиђен тумачењем поменутог места 55, 6; на коме је споменута инвазија Миђана и Парђана. Иако је Милик понудио за решење 117. годину после Христа,

⁴ Sacci, P. (2006), „Qumran and the Dating of Parables of Enoch“, у: *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth J. H. (прир.), Volume One, Scripture and The Scrolls, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, 381.

⁵ Више о томе види: Charlesworth, „Date...“, 93–98.

⁶ *Исцхо*.

⁷ Boccaccini, G., „Qumran And The Enoch Group: Revisiting The Enochic-Essene Hypotesys“, у: *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth J. H. (прир.), Volume One, Scripture and The Scrolls, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, 37–66.

⁸ Charlesworth, *исцхо*, 93.

вероватније је ипак решење да се заправо ради о инвазији Парћана на Сирију о којој говори Јосиф Флавије у Јудејским старинама, а која се десила око 40. године пре нове ере.⁹ Томе у прилог говори и помињање „суве земље“ у 48, 8; које наводи на покушај идентификације са местом на коме је могућ настанак списка.¹⁰ Чарлсворт ову синтагму тумачи као супротност мочварној, необрадивој земљи. Значење израза „сува земља“, по његовом мишљењу, јесте земља која је обрадива површина, а коју је Ирод Велики давао у власништво досељеницима у Палестину.¹¹ Узимајући у обзир социјалне и економске разлоге као и помињање Горње Галилеје на коју су се спустили Посматрачи, изводи закључак да се вероватно ради о Галилеји, а да је мочварна земља заправо мочвара у близини Банијаса или Капернаума. У прилог томе говори и одсуство наговештаја о разорењу храма 70. године, који би као један од најтежих догађаја јеврејске историје вероватно био споменут.

Један од основних проблема при одређивању старости списка сигурно лежи у чињеници да првобитни текст није сачуван. Слично осталим деловима Енохове књиге и овај део, како се претпоставља, изворно би могао бити написан на семитском језику.¹² У сваком случају, на Параболе се може гледати из два угла: на јеврејски текст са хришћанским додацима или на јеврејско дело са јеврејским додацима. У оба случаја, композиција није јединствена. Сјоберг предлаже следећи редослед током њихове текстуалне историје: Нојеви одељци: 39, 1–2а; 54, 7 – 55, 2; 60; 65–69, 25; Космологијски одељци: 41, 3–8; 43–44; 59; Главе о мудрости 42; Национално-месијански одељци 50; 56,5–8; 57; Закључак 70–71.¹³ Неколицина њих чинила је првобитни текст, међутим, по његовом мишљењу, од пресудног значаја, за разумевање овог проблема неопходна је детаљна анализа 70–71. Унутар овог дела, како се наводи, постоје три одељка који су чврсто обједињени. То су 70,1–4;

⁹ У то време водила се борба око престола између Хиркана II и Ирода Великог. Парћански генерал и син парћанског краља, Пакорус кренуо је на Јудеју. Фазаела, брата Ирода Великог и Хиркана, успео је да зароби док је Ирод Велики побегао у Масаду. Пакорус из одмазде пљачка Јерусалим и разара Марису. Уп. Флавије Ј. (2008), *Јудејске старине*, с енглеског превео Владан Добривојевић, Двери, Београд, 2008, 616.

¹⁰ Charlesworth, „Date...“, 93–98.

¹¹ *Исцхо*.

¹² VanderKam, J. C. (1992), „Righteous One, Messiah, Chosen One and Son of Man in 1 Enoch 37–71“, у: *The Messiah*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Development in Earliest Judaism and Christianity, (прир.) Charlesworth J. H. with J. Brownson, M. T. Davis, S. J. Kraftchick and A. F. Segal (прир.), Fortress Press, Minneapolis, 1992, 176.

¹³ *Исцхо*.

71, 1–4; 71, 5–16; Енох се најпре узноси у рај (70, 2), затим на нижа небеса (71, 1–4) и на крају на небо небеса (71, 5–16). У првом одељку, глагол употребљен за Енохово узношење је *tala' āla*.¹⁴ Исти облик глагола среће се и у Књизи пророка Исаије 52, 13 за узношење слуге. Постоји неколико елемената који су инспирисани Исаијом. Епитет „праведни“ може бити позајмљен од Исаије 53; као и термини корена *ṣdk* у неколико облика који су такође уочени и у Параболама. Други израз који се односи на слуге „изабрани“ у Исаији 41, 8; 9; 42, 1; 43, 10; 20; 44, 1; 45, 4; 49, 7; у Параболама је *heṣu* у првом лицу једине у облику заменичког додатка у неколико случајева „мој избрани“ 45, 3; 55, 4; 61, 5; Друго место које се повезује са Исаијом 49, 1 јесте 46 глава Еноха и помен да је Син Човечији именован пре стварања. Осим тога, сродност је уочена између Парабола 48, 6; 62, 7; и Исаије 49, 2; 51, 16; где се говори да је Син Човечији сакривен од стране Господа Духова као и синтагма „светло народима“ 48, 4 тј. Исаије 42, 6; 49, 6. Поменути сродни изрази ипак су употребљени у различитом контексту, код пророка Исаије слуга се можда може поистоветити са Израиљем, док је код Еноха употребљен за појединца.

Далеко више сличности може се уочити у односу на Књигу пророка Данила које се осим помена Сина Човечијег огледају и у визији престола Божијег који је окружен потоцима ватре и опису бића Божијег који се код Данила назива Старац Дана (Дан. 7, 9), а код Еноха Глава Дана.¹⁵ И у првом и у другом случају, описана је појава главе беле као вуна. Осим овога, још неколико израза нађених код Данила карактеристични су за апокрифне списе. Такви су на пример „Посматрачи“ (Дан. 4, 13) или „Китејци“ (Дан. 11, 30), који се још могу срести у Параболама, у Књизи Јубилеја и есенским апокалипсама, нарочито у спису „Рат синова светла против синова таме“.¹⁶ Ово проблем још више компликује и поставља питања на које је веома тешко дати одговоре. Једно од њих је да ли је Енох извршио утицај на Данила или обрнуто? Познато је да су у кумранским пећинама пронађени фрагменти Еноха који су далеко старији од Данила који је до скоро био сматран за зачетника апокалипсе.¹⁷

¹⁴ *Исџо*, 170.

¹⁵ Уп. 1. Енох. 46–48; Дан. 7, 9.

¹⁶ Уп. Јуб. 5, 10; 1. Енох. 10, 13; 1QM XIV (119) 6–7.

¹⁷ Откривених пет рукописа ангелолошке књиге Енохове, који су нађени у Кумрану, показују да је један од њих настао у првој половини првог века старе ере, док је део о паду анђела настао много раније и датира се у пети век старе ере. Уп. Томић, И. (1997), „Есенске апокалипсе“, *Хришћанска мисао*, 4–8 / (1997), 3–4; Томић, С. (1986), *Pristup Bibliji*, Zagreb, 1986, 193.

Да ли је онда ипак могуће да су Параболе биле познате есенској заједници, а да два пута употребљен израз „Месија“ сведочи о њиховом утицају.¹⁸ У оквиру есенске заједнице честа је употреба изрази „Месија“ у смислу есхатолошког вође.¹⁹

¹⁸ Учење о Месији није основна идеја есенске заједнице, међутим титула „Месија“ постаје „terminus technicus“ за есхатолошког вођу. Уп. Charlesworth J. H. (1992), „From Messianology to Christology: Problems and prospects“, у: *The Messiah, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Development in Earliest Judaism and Christianity*, Charlesworth J. H. with Brownson J., Davis M. T., Kraftchick S. J. and Segal A. F. (прир.), Fortress Press, Minneapolis, 1992, 25.

¹⁹ У спису Правилник благослова означеног као 1QS^b, а који је двојник правилника 1QS, садржане су четири формуле благослова од којих је последњи благослов есхатолошког Месији. Сачувано је у десет строфа. Спис је био намењен за богослужбену употребу и представља проширену форму Аронитског благослова из Број. 6, 24–26. Како се може видети у 1QS9,10 на Крају Дана требало би да се појаве три лика последњих времена. Очекиване личности су пророк и два помазаника, један из куће Аронове, други из Израилеве. На празничном окупљању, како се наводи, учествују двојица помазаника. Прво, највише место припада свештенику, а када се буду изређали сви Аронови синови наступиће Месија Израилев. Нико не сме испружити руку за првином хлеба пре него што свештеник изговори молитву. Помазаници су земаљски ликови, са посебним службама и њихова се улога остварује на земљи. Арон, представља свештенство, Израил краљевство и као што је случај и у Књизи Јубилеја и Завештању Јудином, првенство има месија свештеник. Основа за овакво ишчекивање налази се у обећању Божијем да ће свом народу подигнути пророка (Исл. 18, 18), затим, на пророштву Валаама из Бр. 24, 17, Јаковљевом благослову Левија (Исл. 33, 8–11) и пророштву пророка Захарије у 13. глави. Улога пророка је да саопшти заједници све што Бог заповеди. Иако не носи титулу помазаника, он је весник месијанског времена који треба да саопшти Божију коначну одлуку. Пророка треба тумачити у смислу (Пнз. 18, 5), као уста Божија која преносе Божије заповести. Помињање двојице помазаника среће се и у спису „Рат синова светла против синова таме“. Међутим, у Дамаштанском спису у којем се заједница позива да следи правила Закона док не дође Помазаник Арона и Израиља, обе титуле односе се на једну личност, говори се, дакле, у јединици док се пророк уопште не спомиње. Тим поводом, постојали су покушаји да се употреба јединице протумачи као дело средњовековног преписивача који није прихватио учење о двојници месија, док се изостављање пророка схвата као да је писац списка пророка весника месијанског времена посматрао као умрлог Учитеља праведности. Не сасвим јасно помињање помазаника налазимо и у спису „Правилник заједнице Израиља на крају дана“ у коме се најављује Помазаник са којим ће доћи глава целе заједнице. Тумачење овог текста је тешко јер недостају кључне речи. Постојали су покушаји уметања могућих изрази који недостају нарочито испред самог термина „Помазаник“ али су они били нејединствени и нису допринели решењу проблема. Осим тога, пронађено је неколико спорних списа у 4. пећини који загонетно говоре о месији. У спису 4Q285, на самом почетку говори се о Помазанику којег ће слушати и небо и земља као и о Месији из рода Давидова који је убијен од стране непријатеља. Текст који се налази у спису 4Q521, назван Месијанска апокалипса, говори се о месији пророка Исаије који сужње ослобађа, слепима враћа вид, погнуте исправља, болесне исцељује, мртве васкрсава. У спису 4Q541 говори се о некој загонетној личности која је послана синовима свог нараштаја чији сјај ватре допире до свих крајева земаљских и осветљава сву таму.

У Старом Завету, „Месија“ у есхатолошком смислу, помиње се само код пророка Данила.²⁰

Проблем односа између термина Месија – Син Човечији захтева дубоку анализу али се на први поглед може уочити да су иако еквивалентни ови изрази у Новом Завету сасвим различито употребљавани.

Последњи текст из 4. пећине је 4Q246 који говори како ће Бог подигнути краља, Сина Божијег који ће бити велик на земљи, а који ће Син Свевишњег бити назван. Његова владавина ће бити вечна и сви његови путеви истинити. Он ће судити земљи према истини, мач ће нестати са лица земље и сви крајеви заклеће му се на верност. Велики Бог биће му помоћ у свако доба који ће народе бацити пред његове ноге. Посебно занимљива јесте слика суда описана у спису 11Q Melk, у којем се као извршитељ суда спомиње Мелхиседек. У Старом Завету он се спомиње свега два пута и то у Постању 14 и Псалтиру. У Новом Завету, спомиње се у Павловој Посланици Јеврејима где се тумачи као праслика Христа. У десетој и последњој епохи, Мелхиседек најављује свету велику годину опраштања као испуњење обећања пророка Исаије у 61, 1. Истовремено, он спроводи и Божију одмазду над злочинцима. Паралелно, појављује се весник који објављује поновну Божију владавину као што је описано у Исаји 52, 7. У делу, Откривење седмица, код Еноха, такође се говори о циклусима света којих укупно има десет, док је помињање Мелхиседека у контексту могућег месије јединствена форма која се у претходним списима није могла срести. Више о томе види, 157; Garnet, P. (2006), „Atonement, Qumran and The New Testament“, у: *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth J. H. (прир.), Volume One, Scripture and The Scrolls, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, 357–38; Collins, J. J. (1998), *The Apocalyptic Imagination, An Introduction to Jewish Apocalyptic literature*, Second edition, William B. Eerdmans Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 1998; Charlesworth, Messianology, 24–29; Shiffman, L. H. (1992), „Messianic Figures and ideas in the Qumran Scrolls“, у: *The Messiah*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Development in Earliest Judaism and Christianity, Charlesworth J. H. with Brownson J., Davis M. T., Kraftchick S. J., and Segal A. F. (прир.), Fortress Press, Minneapolis, 1992, 116–129; Томић, И., *Прошвишници есенске заједнице у кумранским сџисима*, Богословски факултет Српске Православне Цркве, Београд 2004; Weber, E. (1972), *Kršćanstvo prije Krista*, Zagreb 1972, 61, Уп. Gnllka, J. (2003), *Prvi kršćani*, Izvori i početak Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003, 89–90.

²⁰ У Старом Завету, помазивање се сматрало светим чином којим је помазаник примао духа Божијег. Помазање је могло бити схваћено веома широко: помазан би могао бити шатор састанка или Ковчег Завета (Изл. 30, 26), обични припадници народа који се посвећују Богу. Помазаницима су се сматрали сви који су у служби изабраног народа, те је помазаником код Исаије 45, 1 назван и персијски цар Кир, или код Јеремије вавилонски краљ Навуходоносор. Након што Натан објављује Давиду вечно царевање и богосиновски однос, сви владари из династије цара Давида посматрају се као месије помоћу којих је Бог остваривао промисао везану за изабрани народ. Овакав доживљај месије или царски месијанизам, карактеристичан за 11. односно 10. век старе ере. Таква су места заступљена нарочито у Псалмима 2; 18; 20; 28; 45; 84, 105 и 132. Посебно је издвојен 110. који говори о помазанику вечном свештенику из рода Мелхиседека. Помазаници у смислу земаљске фигуре помињу се у 1. Самуиловој 2, 10, 16; 24 и 26. Међутим, код Данила 7, 14; Месија се спомиње у есхатолошком смислу, где је израз „Месија“, употребљен у виду титуле.

1.2. Христолошка звања у Новом Завету

Није без основе мишљење да је синтагма „Син Човечији“ била добро позната у Христово време. Кад погледамо синоптичка јеванђеља најчешћа звања која се употребљавају везано за Христа су Син Човечији, Месија (Христос), Син Божији или Син Давидов. Изузетно, свега три пута, Христос се од стране демона назива Светац Божији. Титула „Син Човечији“ је најчешће употребљена. У синоптичким јеванђељима споменута је око 70 пута од тога најчешће у јеванђељу по Матеју укупно 32 пута, где се 17 пута говори у контексту историјске улоге и 15 пута Син Човечији се спомиње у контексту будућих догађаја као што су васкрсење мртвих, општи суд или други долазак.²¹ Титулу „Син Човечији“, употребљава сам Христос када говори о себи и својој мисији тумачећи параболе или неки одређени догађај: „Шта о мени говоре људи, ко је Син Човечији“ (Мт. 16, 13)? Том приликом, иако говори о себи самом, увек користи треће лице једнине.²² У оквиру поменутих јеванђеља, разликује се неколико улога Сина Човечијег.

У првом случају, израз се користи да опише једноставно Христово припадање људском роду нпр: „И приступивши му један књижевник рече му: Учитељу, ићи ћу са тобом куд год поћеш. Рече му Исус: Лисице имају јаме и птице небеске гнезда, а Син Човечији нема где главу заклонити“ (Мт. 8, 19–20). На другом месту, користи се да искаже ауторитет који му је од Бога дан када говори нпр. о власти Сина Човечијег да опрашта грехе (Лк. 2, 10). У остала два случаја, разликује се Христова историјска улога искупитеља који страда: „И поче их учити да Син Човечији треба много да пострада, и да ће га одбацити старешине и првосвештеници и књижевници, и да ће га убити, и да ће после три дана васкрснути“ (Лк. 8, 31). Есхатолошка улога огледа се у томе да је Сину Човечијем дано да васкрсава мртве, суди народима или седи са десне стране Силе. Најбољи пример у којем је дат опис есхатолошког Месије је 24. глава јеванђеља по Матеју односно 13. глава Марковог јеванђеља. Као у Књизи Јубилеја, најава почетка страдања је пораст непријатељства међу људима, затим следи „Гнусоба опустошења“, коју је најавио Данило.²³ Долазак Сина Човечијег биће као муња која излази од истока и сине до запада. Као у Четвртој књизи Јездриној и Псалмима Соломоновим, сабраће се народ са четири стране ветра, међутим, дан ни час када ће то бити нико не зна, ни Син Човечији, ни анђели

²¹ Уп. Мт., Мк., Лк., Јн.

²² Имајући у виду, да се обраћа својим сународницима Јеврејима, претпоставља се да је тај израз имао посебно значење. Више речи о о томе биће у наставку текста.

²³ Уп. Јуб. 13, 13–26.

небески већ само Бог Отац.²⁴ Иако су визије другог Христовог доласка веома сличне поменутиим апокрифним списима ипак постоји разлика која се огледа у појави лажних христоса, знака Сина Човечијег на небу и агностичком приступу времену када ће се то одиграти.

Ни у једном од синоптичких јеванђеља, Христос себе не назива Месијом. Међутим, то никада ни не пориче. Сам израз „Помазаник“ појављује се свега 13 пута и то приликом обраћана других лица Христу. Изузев места на којима апостол Петар признаје да је Исус Христос (Мт. 16, 1; Мк. 8, 29; Лк. 9, 20) једино демони препознају Исуса као обећаног Христа, Сина Божијег али им тада Христос прети да о томе не говоре и не одају га (Мк. 3, 11–12). На више места, Христос захтева да се не открије његов идентитет Сина Божијег – Месије док се не испуни пуноћа времена односно док се Син Човечији не прослави на крсту (Мк. 9, 9; Лк. 4, 41). На питање: „Да ли си ти Христос?“ одговара: „Ти каза“ (Мт. 26, 63–63) или „Ја сам тај“ (Мк. 14, 62). Можда је управо вишезначност титуле Син Човечији разлог због којег Христос управо њу употребљава у својим говори-ма. (Лк. 22, 67–71). Признање Петрово да је Христос Син Божији протумачено је као откривење од стране самог Бога Оца. У том смислу, именом Сина Божијег, Христос је назван 17 пута, од тог броја само пет пута од стране људи. То су осим поменутих места Петровог исповедања, и Христовог признања током суђења, и признање римског капетана после Христове смрти на крсту: „Заиста овај беше Син Божији“ (Лк. 15, 39). На осталим местима, Син Божији се спомиње приликом кушања на гори од стране Сатане (Мт. 4, 3–6; Лк. 4, 3–10) и касније приликом сусрета са бесомучнима (Мк. 1, 24.34; 3, 11–12; 5, 7). Ако упоредимо места на којима се Христос открива као Син Божији, видећемо да и међу самим ученицима постоји разлика када је у питању степен разоткривања. На пример, приликом Преображења (Лк. 9, 28) или приликом васкрсења Јаинове кћери (Мк. 5, 37), у оба случаја, Христос са собом води само тројицу ученика: Јакова, Петра и Јована. Када говори пред народом, Христос говори у параболама, дубљи смисао остаје сакривен. Томе слично, народ приликом обраћања Христу у сваком од три синоптичка јеванђеља увек користи једну исту титулу „Син Давидов“ (Мт. 9, 27; 15, 22; 21, 9; Мк. 10, 47–48, Лк. 18, 38–39). Ова титула, која је укупно 8 пута употребљена у сва три јеванђеља, сваки пут била је упућена од стране слепог који моли за исцељење или жене Самарјанке која тражи помоћ за своју болесну ћерку.

²⁴ Уп. 4. Јездр. 13, 5.

У Јовановом јеванђељу већ на самом почетку писац јеванђеља Христа назива Логосом – Речју кроз коју је све постало и која је постала тело (Јн. 1, 1–14). Касније, у проповеди Јована Крститеља, Христос се по први пут назива јагњетом (Јн. 1, 29). За разлику од синоптичких јеванђеља, Јован много мање користи израз „Син Човечији“ свега 7 пута, а инсистира на богосиновском односу између Бога Оца и Христа као Сина Божијег. Израз Син Божији употребљен је најмање десет пута: Јединородни Син Божији (Јн. 2, 16), Син није дошао да суди већ да спаси свет (Јн. 2, 17), Отац је сав суд дао Сину (Јн. 5, 22), Чуће мртви глас Сина Божијег и оживеће (Јн. 5, 25), Отац је дао Сину да има живот у себи (Јн. 5, 26). Јован прави искорак када тумачи Сина Човечијег као Сина Божијег:

„Јер као што Отац има живот у себи тако даде и Сину да има живот у себи; И даде му власт да суди, јер је Син Човечији“ (Јн. 5, 26–27).

Неколико примера указују на сродност која влада између Јовановог јеванђеља и Парабола:

„И светлост светли у тами и тама је не обузе“ (Јн. 1, 5).

„Јер ће светло синуги изнад земље и тама ће нестати“ (Енох. 58, 2).

„Кад вам казах оно што је земаљско па не верујете, како ћете веровати ако вам кажем оно што је небеско. И нико се није попео на небо осим Онај који сиђе са неба, Син Човечији који је на небу“ (Јн. 3, 12–13).

„Ја, Енох, видех виђење краја, и ниједан од људи неће видети оно што ја видех“ (καὶ ἔωχ ἴδον τὰ θεωρήματα μουός, τὰ πέρατα πάντων, καὶ οὐ μὴ ἰδῆ οὐδὲ εἰς ἀνθρώπων ὥς ἐγὼ ἴδον).²⁵

„И реч постаде тело и настани се међу нама“ (Јн. 1, 14).

„Мудрост не нађе место где би се настанила, па се настани на небу“ (Енох. 42, 1).

„Јер да сте веровали Мојсију веровали бисте и мени јер он писа о мени“ (Јн. 5, 47).

„Јер ја знам тајну. Читао сам небеске табле и видео свете списе, и разумем написано у њима“ (Енох. 103, 2).

„Ја сам врата овцама (ἡ θύρα των προβάτων)“ (Јн. 10, 7).

²⁵ 1. Енох. 19, 3. Један од ретких одељака сачуваних на грчком језику. Уп. Charlesworth, J. H. (2004), „Did the Fourth Evangelist Know the Enoch Tradition“? у: *Testimony and Interpretation, Early Christology in Its Judeo-Hellenistic Milieu Studies in Honour of Peter Pokorny, Mrazek, J. and Roskovec, J.* (прир.) T&T Clark International, London and New York, 2004, 227.

„И Господ оваца подиже другу овцу која ће их предводити“ (ὁ κύριος τῶν προβάτων) (Енох. 89–90).

Посматрајући однос који влада између Парабола и Новог Завета, Чарлсворт је поставио хипотезу по којој је четврто јеванђеље, заправо, одговор Јеврејима на питање ко је Син Човечији? Он наводи цитат Јовановог јеванђеља 3, 13; на коме се говори да се нико није узнео на небо осим Сина Човечијег који је са неба сишао.²⁶ Он се позива на традицију која је, по његовом мишљењу, постојала у Јудаизму непосредно пре појаве хришћанства по којој се Енох сматра за „познаваоца“ небеских тајни. Он је најпре узнесен на небеса да би се са истих спустио и тајне објавио. Приметно Христово позивање на Сина Човечијег може бити окарактерисано као покушај оповргавања представе да је Енох Син Човечији. Такође, упућује да су Параболе биле Христу познате те тако индиректно показује и могуће време настанка. Јасно је да је интересовање које влада за Параболе последица употребе звања „Син Човечији“ коју у јеванђељима, када о себи говори, употребљава Христос. Зашто Христос користи ову синтагму? Могуће је да је тако управо зато што је међу Јеврејима она била добро позната. Ако погледамо Јеванђеље по Марку 2, 1–11; где је описан догађај исцељења одузетог, видећемо да јеванђелист не осећа потребу да ближе објашњава њено значење јер он зна ко је то као и група којој се обраћа. Из ког разлога јеванђелист Марко свој „извештај“ започиње управо оваквом констатацијом „Син Човечији има власт на земљи опраштати грехе“? Код Данила, Син Човечији је представљен Старцу Дана након суда. На другом месту Марковог јеванђеља, у 14, 62, говори се о Сину Човечијем који седи са десне стране Силе и долази на облацима небеским. Фраза „на облацима небеским“ преузета је из Данила 7, 13; међутим, говор о суду и моћи да опрашта грехе на земљи ближа је Параболама него Данилу.²⁷

Да су и јеврејски првосвештеници познавали однос ова два звања показује и место у Лукином јеванђељу 22, 67–71 на коме је описан разговор Христа са првосвештеником:

„Ако си ти Христос кажи нам. А он им рече: Ако вам и кажем нећете веровати, А ако вас и запитам нећете ми одговорити, нити ћете ме пустити. Од сада ћете видети Сина Човечијег ка-

²⁶ Више о томе види: Charlesworth, *истио*, 223–239; Boccacini, „Qumran And The Enoch Group...“, 37–66.

²⁷ Sacci, „Qumran and the Dating...“, 388–389.

ко седи са десне стране силе Божије. Сви пак рекоше. Ти си, дакле, Син Божији“.

Енох се изузев у Посланици Јудиној 14. директно не спомиње у новозаветним списима, међутим, постоје места која индиректно показују да је традиција везана за име Енохово била добро позната. Тако на пример, грчки текст у Делима апостолским 7, 52 бележи: *τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγεΐλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς γεγέννησθε*. Појединачно „ὁ δίκαιος“ се често среће у новозаветним списима на пример у Делима апостолским 22, 14; док се „ἡ ἐλεύσις“ употребљава веома ретко у Новом Завету, а чешће у апокрифима као што су Псалми Соломонови, Завештање дванаесторице патријараха, Грчкој апокалипси Варуховој и др. Нарочито, „ἡ ἐλεύσις“ се употребљава као ознака за први долазак Месије док се ἡ παρουσία унутар новозаветних списа користи као ознака за други Христов долазак.²⁸ Синтаγμα „ἡ ἐλεύσις τοῦ δικαίου“, карактеристична је само са ово место и одговара титули „Праведни“ која се употребљава у Параболама.²⁹ Осим тога, сродност између Откривења и Парабола може се уочити на основу сличности која влада између виђења:

1. Престола Божијег:

„И погледах и видех унутра висок престо. Његов изглед беше као од кристала и точкови около као сијајуће сунце и около херувиме. И испод престола протицаше потоци ватре да нисам могао гледати их. И Велика Слава седела је тамо и Његова одећа сијала је јаче него сунце и беше беља од било ког снега...И најсветији који беху близу Њега не напушташе га ни ноћу ни дању“ (Енох. 14, 18).

„И са четири стране Господа Духова видех четири појаве различите од оних који не спавају“ (Енох. 40, 1–2).

„И око престола видех двадесет и четири старешине где седе обучени у хаљине беле и са венцима златним на главама својим. И од престола излажаху муње и гласови и громови и седам свећњака огњених гораху пред престолом, а то су седам духова Божијих. И пред престолом као море стаклено, слично кристалу; и

²⁸ Oegama, G. S. (2006), „The Coming of the Righteous One“ in 1 Enoch, Qumran, and the New Testament“, у: *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth J. H., (прип.), Volume One, Scripture and The Scrolls, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, 387–389.

²⁹ *Исѡо*.

на сред престола и око престола четири жива бића, пуна очију с преда и позади“ (Отк. 4, 4–6).

2. Дрвета живота:

„И ово миришљаво дрво нико смртан не сме да дотакне до великог суда, када ће Он осветити све и довести све до савршенства заувек. Тада ће бити дано праведницима и светима. То воће ће бити храна изабранима“ (Енох. 25, 4).³⁰

„Ко има ухо нека чује шта Дух говори црквама. Ономе ко победи даћу да једе од дрвета живота који је у рају Бога мога“ (Отк. 2, 7).

3. Књиге живота:

„У те дане видех Главу Дана како се поставио на престолу Своје Славе и Књиге живота беху отворене пред Њим“ (Енох. 47, 3).

„И друга се књига отвори која је Књига живота, и беше суђено мртвима по делима својим као што је записано у књигама“ (Отк. 20, 12).

4. Васкрсење мртвих:

„И у те дане, земља ће вратити оне који су сахрањени у њој, и Шеол ће вратити оне које је примио, и Пакао ће вратити оне које дугује“ (Енох. 25, 4).

„И море даде мртве који су у њему, и смрт и пакао дадоше мртваци који бејаху у њима, и бише суђени свако по делима својим“ (Отк. 20, 12–13).

Велика сличност која влада између ова два списка не доказује да је писац Парабола користио Јованово Откривење као инспирацију. Осим Парабола, сличност постоји и са другим апокрифним списима али је она далеко мања и на први поглед неубедљива. Не осећа се континуитет визија, тачност у говору, узбуђење видеоца које преноси на читаоца, већ су визије хладне и оскудне, вештачки уметнуте у текст који се не уклапа по сваку цену у целину.³¹ Пре се сличност која влада између

³⁰ *Исшо.*

³¹ Сличности међу визијама могу се уочити са већином апокрифа. Уп. звезде уместо духова – Отк. 9, 1; 1. Енох. 18, 21; 2. Енох., Вазнес. Ис.; Анђели ветрова и вода – Отк. 6, 8; 9, 11; 2. Енох.; Престо Божији – Отк. 4; 1. Енох. 14; 2. Енох., 4. Јездр.; Небески храм – Отк. 8, 3 – 11, 19; 14, 15 – 15, 5; 16, Завешт. Лев., 1. Енох. 53; Оде Солом.; Вазнес. Мој.; Књиге небеске – Отк. 3, 5; 5, 1; 20, 15; 21, 27; 1. Енох. 81; 2. Енох.; Јуб.; Завешт. Лев. итд. Књига живота – Отк. 3, 5; 13, 8; 20, 12; 21, 27; 1. Енох. 47, 81; Јуб.; Отк. Вар.; Завешт. Авр. итд.

поменутих списа може објаснити као заједничко јудејско порекло и традиција која је писцима била заједничка и добро позната. Корени порекла могу се тражити у старим традицијама трећег века претхришћанске ере (Астрономске тајне, Нојев фрагмент), док су делови сродни Данилу (Параболе) пореклом вероватно из периода Хасмонејске управе Јудејом или како Чарлсворт сматра из периода владавине Ирода Великог.³² Спорни део 70–71, у коме се Енох поистовећује са Сином Човечијим, а за који Колинс налази да је каснији додатак, не мора да буде нужно постхришћански.³³ „Двоструки епилог“ указује на извесну интервенцију али она не мора бити реакција на хришћанство већ тешкоћа приликом превода етиопске синтагме *walda sab* која се у етиопском рукопису среће у неколико облика сродног значења.

2. Месијанска звања у Параболама

Од укупно четири употребљена звања, Праведни (*šādeq*) и Помазани (*mas/ših/h*) су коришћена веома ретко, супротно томе Син Човечији, у неколико облика (*walda sab*, *'walda be'si* или *walda 'eg^{vv}āla 'emma-heuāw*) односно Изабрани (*x/heruy*) веома често најчешће у контексту есхатолошке фигуре.³⁴ Свако од употребљених звања односи се на једну личност којој се приписује преегзистентност, која седи на престолу славе и има моћ да суди и васкрсава. Месија је у контексту Парабола небеско биће јер се открива приликом Еноховог узношења на небеса. Поред помена Сина Човечијег, спомињу се још два звања Глава Дана и Господ Духова али се оне односе на божанско биће. Глава Дана помиње се код пророка Данила док је титула Господ Духова карактеристична за Параболе.

2.1. Праведни

„Праведни“ (етиоп. *šādeq*; грч. ὁ δίκαιος), је употребљен у облику придева једине без модификоване именице. У Параболама 38, 2

³² Више о тезама које су поставили Бокачини и Чарлсворт било је на почетку уводног дела „Време настанка“.

³³ Уп. Collins, J. J. and Nickelsburg, G. W. E. (1992), *Ideal Figures in Ancient Judaism, Profiles and Paradigms*, Sholares Press, 1980, 123. Black, M., „The Messianism of the Parables of Enoch, Their Date and Contribution to Christological Origins“, у: *The Messiah, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Development in Earliest Judaism and Christianity*, Charlesworth J. H. with J. Brownson J., Davis M. T., Kraftchick S. J. and Segal A. F. (прир.), Fortress Press, Minneapolis, 1992, 165.

³⁴ VanderKam, „Righteous One...“, 172.

може бити тумачен двојачко. Неколико рукописа чита *ṣādeq* у фрази *wa-soba yāstarē' i ṣādeq багаṣṣому ла- ṣādeqān* (када се праведни појави пред лицем праведног) и овакав вид читања приметан је у већини преведених одељака.³⁵ Чарлс нуди за решење апстрактну именицу „праведност“ и чита у свом критичком издању (када се праведност појави пред лицем праведног).³⁶ Од корена *ṣdq* појављују се две форме. Именица *ṣedq* и придев *ṣādeq*. У два случаја када *ṣādeq* следује *dama* (крв) није могуће применити придев. Уколико би се придев применио у смислу титуле добила би се фраза „праведни пате“ (множина). Контекст 47, 1 строго предлаже да се придев у једнини примени у колективном смислу: *wa-ba-we'etu mawa'el' argat ṣalota ṣādeqān / wa-dama ṣādeq'emenna medr qedma'egzi'a manfasāt* (тих дана уздигнуће се молитва праведног (једнина) и крв праведна са земље пред Господом Духова).³⁷ Једино место где је *ṣādeq* употребљен у смислу есхатолошког вође је 53, 6; у фрази *wa-ēm-dexra-ze yāstarē' i ṣādeq waxeruy bēta mešteguba'a zi'ahu*. Већина преводилаца ово место преводи као глагол у каузативу: „И после тога Праведни и Изабрани учиниће да се кућа његове заједнице појави.“³⁸ Звање „Праведни“ како на овом месту тако и у другим случајевима, у контексту есхатолошког вође, појављује се удружено са титулом Изабрани.

2.2. Изабрани

Независно од тога „Изабрани“ (етиоп. *x/heguu*; грч. *ὁ ἐκλεκτός*), је звање које је употребљено укупно 17 пута у контексту изабране есхатолошке фигуре. На месту:

39, 6: Енох види Изабраног праведности и вере (*хегууа ла ṣedq wa-za-hāymānot*);

³⁵ Сви наводи етиопског текста преузети су из анализе коју је за потребе симпозијума на Универзитету у Принстону приредио VanderKam J. C. Уп. VanderKam, *исѿо*; Knibb, M. A. (1978), *The Ethiopic Book of Enoch*, A New Edition in The Light of The Aramic Dead Sea Fragments, in consultation with Edward Ullendorf, Oxford at The Clarendon Press 1978. Превод на српски језик је сопствени самосталан превод са енглеског језика „*The Book of Enoch*“, Charles, *Апосѿрѿа...*, уз консултовање неколико приређивача међу којима су: Charlesworth, J. H., *The Old Testament...*; Nickelsburg, VanderKam, *1Enoch...*

³⁶ Charles, *Апосѿрѿа...*, 209.

³⁷ „Крв праведна“ Чарлс тумачи као алузију на проливену крв од стране Александра Јанеја 95. године пре Христа. Вадел тумачи као хришћанску интерполацију и повезује са Христовим страдањем. Уклањањем 46, 3; где је описан Син Човечији који је праведност, како даље наводи, наставак 47 имао би смисла. Уп. Charles, *исѿо*, 215. Waddel, J. A. (2012), *The Messiah*, With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances, T&T Clark Jewish and Christian texts Series, 2012, 71.

³⁸ VanderKam, „Righteous One...“, 172.

40, 5: Енох види анђеле и четири обличја која окружују Господа Духова. Један од обличја благосиља Изабраног и Оне које се држе Господа Духова (ʿenza yebāreko la-xeruy wa-la-xeruyān ʿella sequlan ba-ʿegziʾa manfasāt).

45, 3: у другој Параболи, Енох види „Мог Изабраног“ који ће сести на престо славе (wa-ba –yeʾeti ʿelat yenabber diba manbara sebhat хегуеуа). При крају истог одељка, на месту: „И њихове душе ће ојачати када буду видели Мог Изабраног и оне који су дозивали моје славно име“, употребљен је придев у једнини мада би се могло превести и са придевом у множини, дакле, Моје Изабране (la- хегуа).

45, 4: И учинићу да Мој Изабрани станује међу њима, и преобратићу небо и учинићу вечни благослов и светлост (ʿannabero mā kalomu la-хегуа ziʾaya). У неколико рукописа такође је употребљен плурал (la-хегуа).

48, 6: У овом одељку придев је употребљен да би описао преегзистентност Сина Човечијег, написано је малим почетним словом није у функцији звања већ је описује: „И из тог разлога је изабран и скривен пред Њим пре стварања света и заувек.“

49, 2: „Изабрани“ је употребљено у виду звања у једнини (ʿesma хегу qoma): „...јер је Изабрани постављен пред Господом Духова и његова слава је у све векове векова.“

49, 4: Може бити тумачено на два начина „јер је он изабран пред Господом Духова“ или „јер је он Изабрани пред Господом Духова“ (ʿesma хегу weʾetu ba- qedma ʿegziʾa manfasāt) као придев али и као именица употребљена у смислу звања.

51, 3: У контексту „васкрсења“ Шеол враћа своје мртве и земља сахрањене у њој, „Мој Изабрани“ сешће на престо своје славе и излити све тајне мудрости и савете.

51, 5: Тих дана „Изабрани“ ће устати, мада је могуће превести и изабрани који је устао, у прошлом времену (хегу tanšeʾa).

52, 6: Изабрани пред металним планинама које се топе у његовом присуству. Звање је употребљено у есхатолошком контексту (qedmēhu la-хегу yekawwenu kama mā ʾāra gerā ba-qedma ʿessāt).

52, 9: Исти контекст као и у 52, 6.

53, 6: Истовремено употребљене оба звања „Праведни „ и „Изабрани“ који ће учинити да се заједница његових изабраних оствари.

55, 4: Као и у претходном месту 45,3, говори се о Изабраном који ће сести на престо славе (terʾayewwo hallawakemu la-хегуа ziʾaya kama yenabber westa manbara sebʿateya wa yek^{vv}ēneno).

61, 5: Говори о дану Изабраног (ba-ʿelata хегу) када ће као и у 51, 3 „Изабрани“ боравити са изабранима, онима који су страдали у пу-

стињи или онима који су били прождерани од звери и од риба морских (ba-‘elata xeru).

61, 8: Још једном се помиње „Изабрани“ на престолу славе у контексту суда: „И Господ Духова постави Изабраног на престо славе. И он ће судити свим делима светих на земљи“ (wa-‘egzi’a manfasāt diba manbara sebhatihu ‘anbaro la-xeru).

61, 10: „Изабрани“ заједно са анђелима небеским пред Господом Духова.

62, 1: Позивају се цареви и моћници да препознају Изабраног уколико су кадри (emma tekelu ‘a’meroto la heru).

Како може да се примети, епитет „изабрани“ може се срести у свакој од три Параболе. У првој од њих, у 38–44; у другој на местима 45–57. и у трећој у 58–59. На само једном од тих места, у 61. глави о Изабраном се говори у контексту Сина Човечијег који, како се наводи у продужетку исте главе, седи на престолу славе, дакле говори се о истој изабраној личности која је Син Човечији: „И Господ Духова постави Изабраног на престо славе“; даље у 62. глави: „Отворите очи и подигните трубе ако сте кадри да препознате Изабраног“ и надаље, у 62, 3–16: „И бол ће их обузети када буду видели Сина Човечијег како седи на престолу Своје славе“.

2.3. Помазаник

Звање „Помазаник“ (етиоп. mas/ših/ih; грч. ὁ χριστός) среће се свега два пута у 48, 10 и 52, 4. У првом одељку говори се о царевима и моћницима земаљским који ће пасти у руке Изабраног и изгорети као слама у ватри пред лицем Изабраног јер су се одрекли Господа Духова и Његовог Помазаног (la-‘egzi’a manfasāt wa-la mašihu). У другом одељку, говори се о визији металних планина које ће служити владавини „Помазаног“.

2.4. Син човечији

Звање „Син Човечији“ (етиоп. walda sab; грч. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), употребљена је 16 пута у три облика.

1. Walda sab, у множини (припадник људске врсте); Облик се најчешће среће у другој Параболи Енох. 46, 2–4, и 48.

2. Walda be’si, у једнини, употребљен свега четири пута у 62, 5; два пута у 69, 29; и у 71, 14. Мада се у 62, 5 може превести и као „Овај Син Човечији који седи на престолу славе (la zeku walda be’si ‘enza yenabber diba manbara sebhatihu). Последњи помен је у 71, 14, где се поистове-

ћује Енох са Сином Човечијим: „Ти си Син Човечији који је рођен у праведности“ (‘anta we’etu walda be’si za-tawaladka le šedq).

3. Walda’eg^{vv}āla’emma-ḥeyāw, Син Човечији, од жене рођен – мајке свих живих бића или Евин потомак.³⁹ Овај облик је најчешће употребљен у Етиопској Библији, како у Старом тако и у Новом Завету. У Параболама се употребљава осам пута, у трећој Параболи и завршном одељку на местима 62, 7; 9; 14; 63, 11; 69, 26; 27; 70, 1; 71, 17. Одељак 62, 7, расправља о тајновитости Сина Човечијег који ће се открити изабранима. 62, 14 наговештава да ће после суда безаконцима, Син Човечији боравити са изабранима заувек. У 63, 11; говори се о моћницима који ће се постидети у његовом присуству. Даље, у 69. глави, говори се о уништењу грешника и радости праведника. Последња два одељка говоре о узношењу Еноховог имена пред Сином Човечијим и Господом Духова. У последњој глави, након 14. стиха где је Енох поистовећен са Сином Човечијим (употребљен облик walda be’si, једнина), овог пута се у 17. стиху поново спомиње Син Човечији (употребљен облик walda’eg^{vv}āla’emma-ḥeyāw), који ће боравити са изабранима.

2.5. Ко је Син Човечији?

Последња глава Парабола, предмет је бројних анализа управо због поистовећења Еноха са Сином Човечијим. Већина стручњака испитује могућност да је 71. каснији додатак како због контрадикторности по питању идентитета Сина Човечијег тако и због тога што писац након последњег виђења које је закључак, накнадно, у последњој 71. глави, описује претходно описана два виђења Престола Божијег што ствара утисак двоструког епилога. У енглеском и грчком преводу 71, 14 преведено је са:

„And that angel came to me (Enoch), and greeted me with his voice and said to me: ‘You are the Son of Man who was born to righteousness and righteousness remains over you and righteousness of the Head of Days will not leave you.’“⁴⁰ (Ти си Син Човечији који је рођен у праведности и праведност почива над тобом и праведност Главе Дана неће те напустити) односно:

³⁹ Осим ова три облика, изузетно у два од откривених 29 рукописа, у 62, 5; употребљен је облик walda b`esit – од жене рођен. Овај облик би могао бити додатак хришћанина који идентификује Еву са Маријом. Уп. Caragounis, C. C. (1986), *The Son of Man, Vision and Interpretation*, Mohr J. C. B. (Paul Siebeck) Tübingen, 1986, 106.

⁴⁰ Charles, *Apocrypha...*, 237.

„Ουτος (Μιχαήλ) ηλθε προς ἐμέ, με ἐχαιρέτισε με τὴν φωνήν του καὶ μου εἶπε Ὡς εἶσαι Υἱὸς του Ανθρώπου, ὁ γεννηθεὶς διὰ δικαιοσύνην· δικαιοσύνη κατοικεῖ ἐπὶ σέ καὶ ἡ δικαιοσύνη του Παλαιοῦ των ἡμερῶν δὲν σὲ ἐγκαταλείπει.“⁴¹

У етиопском изворном тексту при употреби синтагме „Син Човечији“, на кључним местима, када се говори о Сину Човечијем у есхатолошком смислу и у случају када се поистовећује са Енохом, прави се разлика у употреби. Син Човечији који седи на престолу славе је *walda 'eg^{vv}āla 'emma-ḥeyāw*, који се у етиопској традицији употребљава искључиво за Христа, док је Енох – син човечији, *walda be'si*, облик који се у етиопској традицији никада не употребљава за Христа.⁴² Слично томе, и у 60, 10: Енох се назива сином човечијим, овог пута употребљава се облик *walda sab'*, који означава припадника људске врсте, тј. човека у речнику пророка Језекиља. Употреба исте синтагме у виду три различита облика није случајност већ управо указује на чињеницу да иста има вишеструко значење тј. да писац свесно прави разлику између Еноха праведника међу људима у 71, 14; у смислу којем се спомиње и у ангелолошком делу Енохове књиге 1, 2; 12, 4; 15; и Сина Човечијег, који је небеско биће, месијанска фигура. Како се ни у енглеском нити у грчком преводу не прави разлика међу значењима претпоставља се да су сва три етиопска израза заправо превод са арамејског у којем разликовање постоји. У том случају би етиопски *walda sab* био превод арамејског *בר נש*, док би *walda be si* одговарао арамејском *בר נש דגברא*, односно *walda 'eg^{vv}āla 'emma-ḥeyāw* арамејском *בר נש דבר נש*.

У енглеском преводу Чарлса, прво лице једнине је преведено у облику показне заменице трећег лица једнине где се анђео обраћа Еноху речима уместо са: „Ти си Син Човечији“ речима „Ово је Син Човечији“.⁴³ Овакав поступак може бити окарактерисан као покушај да се превазиђе контрадикторност са остатком текста који без сваке сумње описује Сина Човечијег као небеско преегзистентно биће. Уколико Син Човечији постоји пре него што су сунце и небеска тела

⁴¹ Уп. Charlesworth, „Did the Fourth...“, 225.

⁴² Collins, A. Y. and Collins, J. J. (2008), *King and Messiah a Son of God, Divine, Human and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK; 2008, 92.

⁴³ У издању из 1893. године Чарлс синтагму „we etu walda be si“ преводи као треће лице једнине напомињући да је намерно употребио мало почитно слово за син човечији, како би направио разлику између етиопског израза који се разликује од референци које се односе на Сина Човечијег у виду титуле. Касније, у преводу из 1913. године, исто место преводи са „Ти си Син Човечији рођен у праведности“. Уп. Sacci, P., „Qumran and the dating...“, 377.

створени, не може се поистоветити са Енохом који је седми од Адама. Блек, у том смислу, са правом закључује да се о преегзистентности не може закључивати само на основу текста:

„Заиста пре него су сунце и небеска тела створени, пре него су звезде начињене, Његово име је именовано пред Господом Духова“ (Енох. 48, 3).

На такав начин дотично место се може тумачити као да је име Сина Човечијег именовано пред Господом Духова пре стварања.⁴⁴ На другом месту, 48, 6 јасно се дефинише да је Син Човечији изабран и скривен пре стварања:

„И из тог разлога је изабран и скривен пред Њим пре стварања света и заувек“.

Како није било могуће игнорисати 48, 6; постојали су покушаји да се преегзистентност Изабраног – Сина Човечијег протумачи пројекцијом промисла, тј. као последица замисли „ума“ Божијег.⁴⁵ Међутим, у визији коју Енох саопштава, Син Човечији седи на престолу славе у присуству Господа Духова. Како је могуће да Енох у визији заправо „види“ Божију промисао? Ако се занемари вечно изабрање Сина Човечијег као основна препрека за поистовећење Еноха са Сином Човечијим, не могу се игнорисати бројна места која говоре о есхатолошкој улози истог приликом васкрсења мртвих и суда.⁴⁶

На самом почетку 37, 1 Енох се спомиње у контексту људског бића као седмо колено од Адама, у завршном делу поистовећује се са Сином Човечијим. Вадел при покушају да реши проблем разматра могућност Енохове трансформације од људског ка небеском бићу тако што разликује два типа Еноховог узношења.⁴⁷ Прво је узношење телом:

„И велика трема ухвати ме и страх ме обузе, и моје слабине попустише, и узде се моје распустише, и погнух главу“ (Енох. 60, 1–3). „И на том месту очи моје видеше Изабраног праведности и вере...“ (Енох. 39, 6а). „Дуго су очи моје гледале то место...“ (Енох. 39, 10).

⁴⁴ M. Black, „Messianism...“, 145–168.

⁴⁵ Black, исто.

⁴⁶ Уп. 1. Енох. 51, 5а; 61, 8; 61, 9; 62, 11 и др.

⁴⁷ Waddel, *Messiah...*, 50.

Друго је узношење духом:

„И десило се после тога да мој дух беше узнесен и подигнут на небеса“ (Енох. 39, 10).

Међутим, објашњење да се овде заправо говори о Еноховој трансформацији од људског ка небеском месијанском бићу не расветљава околност дуплог епилога. Уколико се и прихвати овакво објашњење онда се поставља питање кога онда Енох види у првом типу узношења када будући узнесен телом гледа очима Сина Човечијег у 46, 1? Да ли је могуће да Енох у визији гледа себе самог и који је смисао таквог виђења? Не може се порећи чињеница да је традиција везана за Еноха била снажна струја која је постојала у јудејству непосредно пре и после појаве хришћанства. Слично томе, не може се занемарити „осећај“ да су поједини представници такве струје извршили интервенцију у тумачењу Сина Човечијег. Могућност по којој је одређена група тумачила Сина Човечијег као Еноха није довољан разлог да се визија онога који је гледа поистовети са њеним тумачењем. Због неслагања које постоји између 71, 14 и осталих делова књиге, „дуплог епилога“ на крају и очигледној преегзистентности која се приписује Сину Човечијем, не може се избећи утисак да Енох није Син Човечији јер би у супротном говорио о себи самоме како васкрсава и суди мртвима, поражава царе и моћнике и седи под крилом Господа Духова. Енох у визији види Сина Човечијег који је сакривен од света пре стварања и чију објаву најављује. Син Човечији тек треба да дође, да порази моћнике овог света и успостави царство мира:

„Он ће бити штит и ослонац праведницима куда они иду да не падну, и он ће бити светло кротким, и нада онима забринутог срца. И они што живе на земљи пашће и дивитиће се пред Њим и хвалиће, благосиљаће и славиће песмом Господа Духова. Из тог разлога је изабран и скривен пед Њим пре стварања света и заувек“ (Енох. 48, 4–6).

„И после тога, Праведни и Изабрани учиниће да се кућа његове заједнице појави: убудуће они више неће бити ометани у име Господа Духова“ (Енох. 53, 3).

Долазак Сина Човечијег није јасно формулисан. Он треба да дође, говори се дакле о будућем догађају, и треба да победи свет, оснује царство мира и заједницу оних који ће величати име Господа Духова, али и да васкрсава, суди, борава са праведницима на изабраном месту:

„И у те дане Изабрани ће устати, и изабраће праведнике и свете међу њима јер је близу дан који је одређен да буду сачувани“ (Енох. 51, 2).

„И земља ће се радовати и праведници ће боравити на њој“ (Енох. 51, 5б).

„И Изабрани ће боравити са изабранима“ (Енох. 61, 4).

„И Господ Духова постави Изабраног на престо славе и Он ће судити свим делима светих на земљи“ (Енох. 61, 8).

Нагласак који је стављен на долазак Сина Човечијег који треба да посети земљу и борави са изабранима наговештава прехришћанско порекло списа јер би хришћански аутор вероватно више говорио о другом доласку у слави с обзиром да је први већ био. У 71. глави анђеосе обраћа Еноху речима:

„Ти си Син Човечији који си рођен у праведности и праведност почива на теби и праведност Главе Дана неће те напустити. Он објављује теби мир који долази у име света“ (Енох. 71, 14).

Дакле, Енох јесте син човечији – припадник људског рода (*walda be'si*), који је праведан али његова улога јесте да објави свету да мир долази. Представник мира је Син Човечији који се на самом крају, два стиха испод, поново назива Сином Човечијим (*walda 'eg^{vv} āla 'emma-ḥeyāw*) у облику у којем се увек појављује када говори о Сину Човечијем у контексту месијанске титуле.

3. Закључак

Чињеница да рукопис Парабола није пронађен у кумранском налазишту не утиче на решење проблема који се тиче времена настанка списа јер постоје бројни разлози који могу оправдати њихово одсуство, а да притом не постоје докази у прилог томе да је спис дело хришћанског аутора. На основу сличности које су уочене између пророка Исаије и Данила, а које се односе на терминологију, може се закључити да пореклом писаца потиче из јудејске средине. Повезаност са новозаветним списима, употреба звања Син Човечији, као и однос између Син Човечији – Син Божији, пре указује на чињеницу да су Параболе биле познате међу Јеврејима у Христово време, Христу и јеванђелистима такође, него да су Параболе постхришћански производ. Употреба израза Син Човечији на етиопском језику, у неколико облика, указује на њихово семитско порекло, вероватно на изворни арамејски језик као и на разликовање изме-

ђу сина човечијег који је људско биће и Сина Човечијег употребљено у виду звања због чега је не случајно направљена разлика између *be'si* и *walda 'eg^{vv} āla 'emma-ḥeyāw*. Узимајући у обзир да писац прави разлику када говори о Сину Човечијем у виду звања и сина човечијег у смислу припадника људске врсте коришћењем различитих израза, као и да се визије које Енох саопштава односе на треће лице које је преегзистентно, које суди мртвима и васкрсава мртве и седи под крилом Господа Духова на престолу славе, оно се не може поистоветити са Енохом визионарем иако се у 71, 14 анђеолобраћа Еноху речима: „Ти си Син Човечији“ јер би онда Енох говорио о себи самоме. Дупли епиглог у 71. глави указује на интервенцију редактора али она не мора бити из времена хришћанске ере. У Параболама есхатолошки Син Човечији није Енох, његов се долазак тек очекује, док је Енох праведник међу синовима човечијим, весник који објављује свету да мир – Син Човечији долази.

Библиографија:

Извори

Свето Писмо Старог и Новог Завета (2010), Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд.

Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ (2000), Το πρωτοτυπο κείμενο με νεοελληνική μεταφράση, ΕΚΔΟΣΗ Ε, ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, ΑΘΗΝΑ.

Charlesworth, J. H. (1983), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Apocalyptic Literature & Testaments, New translation from Authoritative Texts with Introduction and Critical Notes by an International Team of Scholars, Duke University, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York.

Charles, R. H. (1906), *The Ethiopic version of the book of Enoch*, edited by twenty-three mss. together with The Fragmentary Greek and Latin Version, Oxford, Clarendon Press.

Charles, R. H. (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in english with introduction and critical and explanatory notes to the several books*, Volume II, Pseudepigrapha, Oxford.

Dillmann A. (1906), *Ethiopic Grammar*, revised by C. Bezold, Second edition, Translated by Crichton, J. A., Wipf Stock Publishers, Eugene, Oregon.

Флавије, Ј. (2008), *Јудејске сџарине*, с енгл. превео Владан Добривојевић, Двери, Београд.

Јовановић, Т. (2005), *Апокрифи сџарозавешџни ѓрема српским ѓреџисима*, Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.

Knibb, M. A. (1978), *The Ethiopic Book of Enoch*, A New Edition in The Light of The Aramic Dead Sea Fragments, in consultation with Edward Ullendorf, Oxford at The Clarendon Press.

McCracken, A. (2009), *The Book Of Enoch*, A Modern English Translation of the Etiopian Book Of Enoch with introduction and notes by McCracken, A., S. O. A. S. Library at the University of London.

Nickelsburg, G. W. E. (2004), VanderKam J. C., *1Enoch*, A New Translation, Fortress Press, Minneapolis.

Osterley, W. O. (1917), *The Book of Enoch*, translated by Charles, R. H., D. Litt., D. D, SPCK, London.

Weber, E. (1983), *Kumranski rukopisi iz pećina kraj Mrtvog mora*, BIGZ.

Литература

Black, M. (1992), „The Messianism of the Parables of Enoch, Their Date and Contribution to Christological Origins“, *The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, The Messiah, Development in Earliest Judaism and Christianity*, Charlesworth, J. H. with Brownson, J., Davis, M. T., Kraftchick, S. J. and Segal, A. F. editors, Fortress Press, Minneapolis.

Boccaccini, G. (2006), „Qumran And The Enoch Group: Revisiting The Enochic-Essene Hipotesys“, *The Bible and The Dead Sea Scrolls, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Charlesworth, J. H. editor, Volume One, Scripture and The Scrolls, Baylor University Press, Waco, Texas.

Caragounis, C. C. (1986), *The Son of Man, Vision and Interpretation*, Mohr J. C. B (Paul Siebeck) Tübingen.

Charlesworth, J. H. (1992), „From Messdianology To Christology: Problems and prospects“, *The Messiah, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Development in Earliest Judaism and Christianity*, ed. Charlesworth, J. H. with Brownson, J., Davis, M. T., Kraftchick, S. J. and Segal, A. F., Fortress Press, Minneapolis.

Charlesworth, J. H. (2004), „Did the Fourth Evangelist Know the Enoch Tradition? Testimony and Interpretation“, *Early Christology in Its Judeo- Hellenistic Milieu, Studies in Honour of Petr Pokorny*, edited by Jiri Mrazek and Jan Roskovec, T&T Clark International, A Continuum imprint.

Charlesworth, J. H. (2008), „The Parables of Enoch and the Apocalypse of John“, *The Pseudepirapha and Christian Origins*, Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas, Oegama, G. S. and Charlesworth, J. H. editors, T&T Clark Jewish And Christian Texts Series.

Charlesworth, J. H. (2013), „The Date and Provenience of the Parables of Enoch“, *Parables of Enoch, A paradigm Swift*, Charlesworth, J. H. and Darrell, I. Bock editors, T&T Clark.

Collins, A. Y. and Collins, J. J. (2008), *King and Messiah a Son of God, Divine, Human and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge.

Collins, J. J. (1998), *The Apocalyptic Imagination, An Introduction to Jewish Apocalyptic literature*, Second edition, William B. Eerdmans Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK.

Collins, J. J. and Nickelsburg G. W. E. (1980), *Ideal Figures in Ancient Judaism, Profiles and Paradigms*, Sholares Press.

Garnet, P. (2006), „Atonement, Qumran and The New Testament“, *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Scrolls, Charlesworth, J. H., Volume One, Scripture and the Scrolls, Baylor University press, Waco, Texas.

Gnilka, J. (2003), *Prvi kršćani, Izvori i početak Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Isaac, E. (2006), „Enoch And Arhangel Michael“, *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth, J. H. editor, Volume One, Scripture and The Scrools, Baylor University Press, Waco, Texas.

Millik, J. T. (1976), *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford.

Nickelsburg, G. W. E. (2004), *1Enoch, A New Translation*, Fortress Press, Minneapolis.

Oegama, G. S. (2006), „‘The Coming of the Righteous One’ in 1 Enoch, Qumran, and the New Testament“, *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth, J. H. editor, Volume One, Scripture and The Scrools, Baylor University Press, Waco, Texas.

Oegama, G. S. (2008), „The Pseudepigrapha and the Narratives in Luke-Acts“, *The Pseudepigrapha and Christian Origins*, Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas, edited by Oegama G. S. and Charlesworth J. H., T&T Clark Jewish And Christian Texts Series.

Schiffman, L. H. (1992), „Messianic Figures and ideas in the Qumran Scrolls“, *The Messiah*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Development in Earliest Judaism and Christianity, Charlesworth, J. H. with J. Brownson, Davis M. T., Kraftchick S. J. and Segal A. F. editors, Fortress Press, Minneapolis.

Sacci, P. (2006), „Qumran and the dating of Parables of Enoch“, *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth, J. H. editor, Volume One, Scripture and The Scrools, Baylor University Press, Waco, Texas.

Томић, И. (1997), „Есенске апокалипсе“, *Хришћанска мисао* 4–8 / (1997), 3–4.

Томић, И. (2004), *Противници есенске заједнице у кумранским сјинсима*, Богословски факултет Српске Православне Цркве, Београд.

Томić, С. (1986), *Pristup Bibliji*, Zagreb.

VanderKam, J. C. (1992), „Righteous One, Messiah, Chosen One and Son of Man in 1 Enoch 37–71“, *The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, The Messiah, Development in Earliest Judaism and Christianity*, Charlesworth, J. H. editor with J. Brownson, M. T. Davis, S. J. Kraftchick and A. F. Segal, Fortress Press, Minneapolis.

VanderKam, J. C. (2001), „The Interpretation of Genesis in 1 Enoch“, *The Bible and the Qumran*, Studies in the Dead Scrolls and Related Literature, Text, Shape and Interpretation, Flint P.W. editor with the Assistance of Tae Hun Kim, William B. Eerdmans, Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK.

VanderKam, J. C. (2006), „The Apocrypha And Pseudepigrapha At Qumran“, *The Bible and The Dead Sea Scrolls*, The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, Charlesworth J. H. editor, Volume One, Scripture and The Scrolls, Baylor University Press, Waco, Texas.

Waddel, J. A. (2012), *The Messiah, With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*, T&T Clark Jewish and Christian texts Series.

Примљено: 24. 11. 2014.

Исправљено: 3. 12. 2014.

Одобрено: 5. 12. 2014.

THE MESSIAH TITLES IN ENOCH PARABLES

Ljiljana Jovanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The thesis explores the relation between Messiah titles in Enoch Parables and New Testament manuscripts by comparative literary analyses. The aim of the document is to identify the similarities and dissimilarities among above mentioned texts and at the same time to answer the question who Enoch the Son of Man is?*

Key words: *Enoch Parables, Messiah Titles, Son of Man.*

УПОТРЕБА ПОЈМА ΛΟΓΟΣ у Прологу ЈОВАНОВОГ ЕВАНЂЕЉА

Марина Стојановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Циљ рада је истраживање контекста употребе појма λογος у Прологу Јовановог еванђеља. У сврху објашњења пошеницијалног узрока коришћења овог грчког термина у тексту Еванђеља даћу је преглед ранијих употреба овог термина. Генеа појма λογος, до појаве новозавешних текстова, обједињује значајан број семантичких варијација исте лексеме. У вербалном контексту стихова Пролога, ова реч добија и једно сасвим ново значење. У тексту Пролога, логос спада у наслеђено, већ постојеће значење, и уједно добија један сасвим нови семантички пошеницијал. Ауθενцијалност ове нове значење имплицитно је доказана контекстом самих исказа у којима се појављује. Анализа конкретних стихова требало би да из перспективе прагматике и синтаксе реченица укаже на садржај новозавешног појма λογος.

Кључне речи: Пролог, Јованово еванђеље, λογος, d'var, контекст, исказ, значење.

У намери да осведоче, забележе и сачувају историјску, реалну и релевантну слику Оваплоћеног Сина Божијег и свих догађаја и дешавања везаних непосредно за историјски период његовог деловања, еванђелисти преузимају образац античке биографије која, у складу са сведочанством које садржи, постаје „радосна вест“. Еванђеља се разликују – не садрже, наиме, исти наративни материјал и нису језички и садржински идентична, иако имају исту тему. То, наравно, не може бити повод да им се оспори историјска релевантност, пошто обликовање једног дела не зависи само од објективне

* marina87stojanovic@gmail.com.

реалности коју преноси, већ од концептуализације те реалности у свести аутора, од интенција писца и рецепијента којима пише. Све оно што се дешава на просторима Јудеје у време рођења Господа Христа пружа динамичну и живу слику о сусрету култура,¹ језика и обичаја, што ствара један сасвим нови културолошки и друштвени оквир у коме се рађа новозаветна књижевна и богословска реч. Писац Јовановог еванђеља поседује у свести ново наслеђе настало рађањем хришћанства на тлу грчко-римско-јеврејског идентитета. Отуда и питање истраживача да ли λόγος као појам у Прологу еванђеља потиче из старозаветног, хеленског философског или неког другог наслеђа. Временом, решења су се мењала, повезавши ипак на крају овај термин са старозаветним наслеђем, које и јесте природна колевка хришћанства. Реч је, свакако, о термину који означава појам разноликог и богатог садржаја, који је прилагодљив разним контекстима, коришћен у различитим системима и ситуацијама и који је еванђелиста изабрао да њиме у Прологу означи Исуса Христа, Сина Божијег. У даљем тексту еванђеља ова реч се више не користи, али је она кроз векове постала један од кључних и омиљених богословских појмова. Шта је навело аутора да употреби баш ову реч и, још важније, какав је садржај она подразумевала у контексту текста Пролога? Покушаћемо да одговоримо на ово питање прво кроз преглед теорија о употреби овог термина, а затим кроз осврт на сам језичко-синтаксички контекст реченица у којима се јавља.

Преглед теорија о структури Пролога и употреби термина λόγος

Пре осврта на покушаје структурирања Пролога и објашњења употребе одреднице логос, важно је, са логичке стране, разграничити терминологију. Еванђелиста користи термин логос, али са новим појмовним садржајем – будући да овај термин покрива мноштво сродних појмова, а сам, у контексту у коме се користи, добија ново значење, различито од свих дотадашњих. Постоји, наравно, извесна аналогија и сличност, одређена заједничка нит која повезује сва ова значења, мада она није јасно дефинисана и чини се да се она више

¹ О сусрету култура на овом просторима и њиховом даљем суживоту у: Е. Лозе, *Свети Новог Завјешта*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд 1986.

интуитивно осећа него што се може рационално сагледати. Термин, односно сам глагол λέγειν и глаголска именица λόγος, пролазе у историји употребе кроз различите вербалне контексте, при чему λόγος доживљава генезу значења. Он је централни стилски и тематски носилац Пролога Еванђеља по Јовану, о чијој структури и карактеру постоје различите теорије, али који је, према некој врсти консензуса, прихваћен као посебан, особит, одвојен и заокружен увод у само еванђеље.

Ј. Х. Бернارد је први покушао да реконструише хипотетичку химну Логосу из Пролога. Сматрао је да је постојала прееванђељска химна Логосу, састављена од стихова 1–5, 10–11, 14 и 18. Захваљујући стилској сличности² Бернارد закључује да је химна идентична са старозаветним химнама, што указује на њено јеврејско порекло. Овој прееванђељској химни, спеваној „у част преегзистентног божанског Логоса“, додати су стихови о деловању Јована Крститеља (6–9 и 15) и два коментара егзегетске природе (12–13, 16–17).

Р. Харис објављује 1909. *Оде Соломонове*, непосредно преведене са сиријског извора. Датирајући *Оде* погрешно за изданак првог века, Харис примећује поприличну блискост са Прологом и претпоставља да је химна с почетка Јовановог еванђеља заснована на Химни Софији.³

Један од најзначајнијих немачких ерминевтичара и представник religionsgeschichtliche Schule, иначе заступник теорије о интеракцији и симбиози гносиса са хришћанством, претпоставља да је идеја о Логосу у прологу заправо инкарнација гностичког мита о Логосу – Искупитељу. Слична химна постоји у Насенском псалму, а у еванђељу она је део „култно–литургијске“ химне, у коју су касније уметнути стихови о Јовану Крститељу и егзегетски коментари. Бултман⁴ претпоставља и то да је химна поникла међу присталицама Јована Крститеља, а да је затим један од њих, пошто је приступио Христу, нагласио однос и улогу Крститеља у односу на Господа Христа, те адаптирао химну хришћанском садржају. Аутентична химна садржавала је стихове 1–5, 9–12б, 14 и 16, док 6–8, 12ц–13 и 15 представљају прозне секвенце и накнадне интерполације.

² „Climactic parallelism“ (J. Mc Hugh, *John 1–4 (A Critical and Exegetical Commentary)*, T&T Clark International, New York, USA 2009, 81).

³ Harris, J. Rendel, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*. Cambridge [England], University Press 1917, 6.

⁴ „Der Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, у: R. Bultmann, *Exegetica*, Tübingen, 1967, 55–104.

Аутори се не слажу око поделе евентуалне и претпостављене прееванђељске химне Логосу, премда се доста аутора залаже за ову хипотезу, без опште сагласности око њене прецизне структуре. Шнакенбург⁵ је дели на четири дела: 1+3 – деловање Логоса у творевини; 4+9 – његов значај за човечанство; 10+11 – одбацивање овог деловања пре Оваплоћења; 14+16 – Оваплоћење и спасење. Претпоставља да је химна поникла међу малоазијским хришћанима који су били у контакту са хеленизованим јудаизмом. У истом периоду и истом логиком, са нешто мало другачијим распоредом стихова јављају се поделе Р. Е. Брауна, Е. Хенхена и Ј. Шнајдера.⁶

У прегледу теорија о структури пролога, Ц. М. Хаг посебну пажњу посвећује неколицини аутора. Н. Б. Ланд увиђа прецизну и доследну хијастичку структуру⁷ пролога. Његов увид није беспрекоран – недостају, наиме, стихови 6–8 и 15. Међутим, он проширује основно значење појма хијастичке структуре на уопштено правилно понављање речи, конструкција, чак и појмова у инверзном редоследу у односу на онај у коме се оне први пут јављају.⁸ М. Е. Боисмард⁹ означава Пролог као образац „у форми параболе“. Претпоставља да је прееванђељска химна Логосу дошла из јудејско-хеленистичке средине, али да је садржавала само 1аb и 3–5, те да је била нека врста мидраша на почетак Постања (Пост. 1). Остале стихове додао је еванђелиста да би начинио „свечани Пролог“ који описује силазак Речи Божије на земљу и њен повратак Оцу, по завршеној мисији. Боисмард је осмислио занимљиву схему поделе овог текста на

⁵ John 1–4, 84.

⁶ „R. E. Brown (1966) ‘with great hesitancy’ proposed as the pre-Gospel text: 1–2 – the Word with God; 3–5 – the Word and Creation; 10–12b the Word in the World; 14 + 16 the Community’s Share in the Word. Verses 6–9 and 15 are excluded as dealing with the Baptist; 12c–13 are an explanation of how people become God’s children, 17–18 an explanation of ‘love in place of love’. Ernst Haenchen chose for the original hymn vv. 1–5, 9–11, 14, 16–17, with the remainder as the additions of the evangelist; it represents the increasingly popular choice. Johannes Schneider (before 1970) takes vv. 1–5, 9–12b and 14–18 as the original hymn, stressing his conviction that it is the work of the evangelist himself“ (John 1–4, 84).

⁷ „It is significant that while Lund, Boismard, Lamarche and Feuillet agree that the prologue is a chiasm and agree on most points of its structure, each fixes the centre of the structure differently: Lund – v. 13, Boismard – vv. 12–13, Lamarche 10– vv.13, and Feuillet – no pivot, vv. 10–11 balance vv. 12–13. W. E. Hull finds the centre in vv. 11–12.“ R. A. Culpepper, „The Pivot of John’s Prologue“, NTS 27, 1980, 1–31, 4.

⁸ „According to its Greek origin the term designates a literary figure, or principle, which consists of ‘a placing crosswise’ of words in a sentence. The term is used in rhetoric to designate an inversion of the order of words or phrases which are repeated or subsequently referred to in the sentence“ („The Pivot of John’s Prologue“, 7).

⁹ M. E. Boismard, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, 1953.

основу тематског бинарног опозита силаска и узласка Речи Божије. Као извор еванђелистове инспирације наводи старозаветне химне о мудрости (Дн. 8, 22 – 9, 6; Сир. 24, 1–29; Прем. 9, 9–12), као и Исаијине стихове 55, 10–11.

У каснијем чланку Р. А. Калпепер ће реорганизовати Боисмардову структуру и закључити да је централна тема Јовановог еванђеља постајање „децом Божијом“.¹⁰ Хијастичку структуру налази и на плану садржаја, док је основа те структуре 12b „ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι“. Τέκνα θεοῦ испитује у контексту употребе израза βεν (ben) у Старом Завету и παῖς у Књизи Мудрости, као и у контексту синтагме „синови светлости“ (1QS i.9) и „синови истине“ (1QS iv.5) из кумранских списа. У истом циљу испитује и Филона Александријског, рабинску литературу, синоптике, Павла и 1. Јн. У свим овим делима постоји слична или идентична истозначна синтаagma.

Једну другачију схему предлаже de la Potterie,¹¹ налазећи у Прологу три тематска „таласа“ која се преплићу кроз стихове. Ове три ноте граде динамичну и поетску структуру текста. Чини се да је он направио неку врсту стилске хипотетичке поделе стихова Пролога на „језик мудросне литературе“ (ст. 1–2, 3–4, 5б), „језик историјских списа“ (ст. 6–8, 9, 10–12, 13–14) и „језик вере“ (ст. 15–18). Основна тема овог текстуалног сегмента јесте откривење.

Конечно, О. Хофијус¹² дели химну на четири строфе, те сваку строфу на сегменте А и Б. У структури запажа паралелизам и форму диптиха. Претпоставља претпостојање химне Логосу и њено хришћанско порекло, као и то да она изворно садржи стихове Јн. 1, 2 и 9. Иначе, та евентуална прееванђелска химна, према већини аутора садржавала је стихове 1, 3–5 и 10–11. Спорни су стихови 2 и 9, док многи 14. и 16. стих сматрају њеним аутентичним деловима. Врхунац химне је четврта строфа, која садржи 14. и 16. стих, а чија је главна идеја „логос постаде тело“.

Спор око стихова химне Логосу тиче се питања да ли ова потенцијална прееванђелска творевина означава хришћанску или

¹⁰ The climax of the prologue is, therefore, neither a theological paradox ('the word became flesh') nor the testimony of a privileged few ('and we beheld his glory'), but a proclamation immediately relevant to every reader of the gospel ('he gave authority to become children of God, to those who received him, to those who believe in his name'), „The Pivot of John's Prologue“, 15.

¹¹ „Structure du Prologue de saint Jean“, NTS 30 (1984), 354–81.

¹² „Dabei gehe ich mit der überwiegenden Mehrheit der Exegeten davon aus, da der Logos-Hymnus christlichen Ursprungs ist“ (O. Hofius, „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1.1–18“, ZNW 78 (1987), 1–25).

прехришћанску химну, пониклу у јудејско-хеленистичком окружењу. Свака прехришћанска оваква форма свакако искључује стихове који су експлицитно новозаветни, као што је исказ „логос постаде тело“ (14а).¹³ Уколико је реч о хришћанској, прееванђељској химни, она би морала бити ширег садржаја од претходне и према њој је еванђелиста могао имати слободнији однос, што не искључује његову ауторску улогу у концепцији читавог Пролога и еванђеља. Кључни појам и узрок укључивања оваквог једног поетског трактата у еванђеље је без сумње помињање Логоса. Једна акустички милозвучна, луцидна и прелепа песма, чији је централна тема божански Логос, вероватно је неодољиво привукла еванђелисту да јасно изједначи мистични појам, који као сена прати појам Бога, са Личношћу Сина Божијег.

Самом логосу, као појму и речи из Пролога, апстраховањем и сумирањем свих теорија, може се приписати троструко порекло - гностичко, хеленско или јудејско. Најозбиљнији покушаји да се логос објасни као део гностичког наслеђа дело су Рајзенштајна и Бултмана. Рајзенштајн је најпре објашњавао логос египатским гносисом, а затим терминима иранске религије. Основа идеје, у темељу и гносиса и свих источних религија, посебно мандијанске, којој је посветио нарочиту пажњу, јесте мит о спаситељу, који долази са неба, да душе избави таме и врати их у царство светлости. Овај термин, у контексту употребе у Новом Завету он објашњава као појам који садржи у свом семантичком пољу значења божанског, светлости и живота, често синониман термину *voûc*. Бултман је разрадио ову теорију, сматрајући да терминологија бинарних опозита у Еванђељу по Јовану, као и употреба логоса указују на инкорпорирање гносиса у новозаветну литературу. Гносис налази у самом миту о Логосу-Искупитељу – његовом силаску са небеса и повратку. Ови моменти – силазак, спаситељско откривење и узлазак – аналогни су моментима из еванђељске биографије Христа Спаситеља. Теорије о гностичком пореклу логоса данас су превазиђене, будући да прехришћански гностички системи не постоје. „Гностицизам се као покрет у повијести појављује тек тијеком другог столећа...Према томе, тог је датума и сваки текст који му се настоји супротставити“.¹⁴

¹³ Исте су природе и стихови 1с и 2, *John* 1–4, 90.

¹⁴ L. Morris, *Ivan – uvod i komentar*, Dobra vest, Novi Sad 1988, 45.

Раније употребе термина логос – грчко наслеђе, Стари Завет и Филон Александријски

Хомерови епови су најстарији споменик у коме је реч логос забележена, и то у специфичном значењу. Б. Шијаковић,¹⁵ поредећи комплексно значење *mythos*-а са значењем логоса, примећује да логос код Хомера стоји у синтагми αἰμυλίοισι λόγοισι („варљивим, обмањујућим, ласкавим речима“). У Хомеровим еповима се ова реч иначе ретко јавља (двапут), а из контекста употребе Шијаковић закључује да је „лукавство (ласкање, варљивост, обмана) битна одлика логоса“.¹⁶ У даљем тумачењу логос би био „смишљени и убеђујући говор“. Есхил *mythos* и λόγος употребљава као синониме, док се у каснијој употреби субјективност, која је била једна од карактеристика семантичког поља логоса, актуализује као семантички центар термина, те логос постаје индивидуални, рационални, смишљени, и, што је најважније, доказани говор. Код Пиндара је већ „*mythos* употребљено у супротности према *logos*“.¹⁷ *Mythos* постепено одлази у сферу неиспитаног, колективног, лажног, док λόγος постаје израз рационалне и промишљене индивидуе. Углавном такво значење добија у делима раних философа.

У филозофски дискурс логос уноси Хераклит – као меру и непромењиви начин постојања космоса, али и појединачне душе – „души припада логос који сам себе умножава“ (фр. 115). Логос је нека врста судбине, закона космичког устројства, чини се она мера, која одређује космос као „вечно живу ватру, која се с мером пали и с мером гаси“ (фр. 30). Реч је о тајанственом, недокучивом, неизбежном принципу којим је проткана сва природа, а који се да спознати разумом.

Платон користи овај израз у различитим контекстима са обиљем значења¹⁸ – „рачунање“ (Lg. 774b, Plt. 285e), „мера, вредност, мишљење“ (Lg. 746e, Ti. 87c, R. 550a), „однос, пропорција“ (Tht. 158d, Cra. 399c, Ti. 37a), „објашњење“ (R. 366b, Grg. 512c, Ap. 31b, Phlb. 38a), „поставка, аргумент, принцип, закон“ (Phd. 62d, Lg. 696d, Cri. 46b, Lg. 689d.), „теза, хипотеза, разлог“ (Prt. 344b, Grg. 465a, R. 497c, R. 500c), „унутрашња мисао душе, промишљање“

¹⁵ Б. Шијаковић, *Mythos, physis, psyche*, Јасен, Београд-Никшић 2002, 102.

¹⁶ *Mythos, physis, psyche*, 107.

¹⁷ *Mythos, physis, psyche*, 108.

¹⁸ Сва значења сабрана су у лексикону: H. G. Liddell – R. Scott. *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940.

(Tht. 189e, R. 529d, R. 525e, Cri. 48c, R. 607b, Ti. 71d, Phd. 99e, Ti. 30b, Ti. 70a), „континуирани исказ, нарација, говор“ (Phd. 60d, Phd. 85d, Ap. 34e, Mx. 236b, Lg. 723b), „вербални исказ, израз, реченица, дискусија“ (Lg. 886b, Phlb. 65c, Epin. 987b, Ap. 26b, Prt. 329c, Grg. 506a, Ap. 34a, Cra. 430d, Prm. 127d, Phdr. 275b, Ap. 20e, R. 330a, Phdr. 240e). „тема“ (Prt. 314c, Phlb. 42e, Prt. 344a), „интелектуални или уметнички дискурс“ (Sph. 263e, R. 600.c, R. 398d, Lg. 664a, Lg. 835b, Tht. 165a, R. 398e, Sph. 262c, Tht. 202b). У Платоновј онтологији, εἶδος је централни појам који има егзистенцијалну тежину, док логос више има функцију „употребног термина“, што се закључује на основу различитих употреба у дијалозима. Логос је епистемолошки и логички израз, који се у Софисту изједначава са „дефиницијом“, а у Теетету са „објашњењем“.¹⁹ Логос је рационална категорија која „омеђује“, ограничава, дефинише појмове, тј. идеје које припадају сфери умног.²⁰

У Аристотеловом систему, логос је без сумње рационална категорија, идентична са појмом, односно мишљењем. У том контексту се помиње у Метафизици: ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία („бивство према општем појму“).²¹ Логос, у сваком случају, није више појам који треба посебно дефинисати – он је просто свеprisутан и свепожимајући термин везан за мишљење. Сам назив „логика“, као и називи многих научних и философских грана, садрже у етимологији „логос“. То је већ увелико присутно код Платона и Аристотела, што значи да се ова реч још тада сасвим била идентична оном семантичком опсегу који у српском језику имају речи „мисао“, „разум“, „појам“, „словесни говор“ или „реч“.

У стоичкој философској традицији опет оживљава другачије схватање. Он није само технички термин мишљења и науке, већ, као код Хераклита, добија своје посебно место у стоичкој онтологији и посебну нијансу у значењу. Осим што је λόγος исто што и νοῦς на антрополошком плану, ὁ Λόγος (Бог) „јесте делатно начело које у себи садржи активне форме свих ствари које треба да постоје, а те форме су λόγοι σπερματικοί“.²² Логос опет има вредност апсолутног начела, начина постојања космоса, а све појединачна бивства општег бивства имају своја сопствена начела која им дају постојање – ово су семени логоси, очигледно преименоване Платонове идеалне форме.

¹⁹ Ф. Коплстон, *Историја филозофије – Грчка и Рим*, БИГЗ, Београд 1991, 223.

²⁰ Код Платона, разумско и умно су одвојени појмови, и на општем и на антрополошком плану.

²¹ *Историја филозофије*, 339.

²² *Историја филозофије*, 426.

Преводиоци Септуагинте јеврејски „d^evar“ у старозаветном тексту преводе са λόγος. „D^evar“ је био вишеструко сложен, онтолошки бременит и значајан појам. У контексту старозаветне теологије, смело би се рећи – дубљи и тајанственији појам од јелинског λόγος-а. Аутор чланка „Logos is a Commonly Used Word in the Old Testament“ претпоставља да је природнија претпоставка да су Грци, који су били упознати са старозаветним списима, библијском вером и грчким преводом, под утицајем појма d^evar обликовали λόγος.²³ Хронолошки то је, наравно, могуће и објашњиво. Он даље помиње препознатљивост семантичке вредности појам d^evar у употреби код Платона и Аристотела. Наводи нам неке репрезентативне контексте где се јавља d^evar, односно λόγος. Иначе, ова реч се јавља више стотина пута у тексту Старог Завета.²⁴

„А Господ рече Мојсију: зар рука Господња неће бити довољна? Видећеш хоће ли бити што ти рекох (λόγος) или неће“
(Бр. 11, 23).

„Тада истражи и распитај, извиди добро, па ако буде истина (λόγος) и доиста се учинила она гадна ствар међу вама“
(Пнз. 13, 14).

„А кад изговори Мојсије све ријечи ове свему Израиљу, рече им: привијте срце своје к свијем ријечима (λόγος) које вам ја данас засвједочавам, и казујте их синовима својим да би држали све ријечи овога закона и творили их. Јер није празна ријеч (λόγος) да за њу не марите, него је живот ваш; и том ће-те ријечју продужити дане своје на земљи, у коју идете преко Јордана, да је наслиједите“
(Пнз. 32, 45–47).

Ако се осврнемо на текст, уочавамо да је „логос“ овде идентичан Речи Божијој – то је реч која ја истинита, непромењива, ег-

²³ „I have heard some people claim that this Greek word ‘logos’ found its way into Jewish and Christian culture from Greek philosophy. I say that the reverse is more probable, that the supernatural meanings and implications of the Greek word ‘logos’ into Greek philosophy came from Jewish writings because of verses like Deuteronomy 32:45–47“, *Logos is a Commonly Used Word in the Old Testament*, <http://www.originalchristianity.net>.

²⁴ На крају чланка налази се индекс места где Септуагинтин превод употребљава λόγος (*исшо*).

зистенцијално важна. У последњем наводу она се описује као сам „живот“. Ради се, наравно, о закону који је дат Израиљу од стране Јахвеа, али и у другим контекстима семантичко језгро ове речи има исте поменуте карактеристике. *Dēvar* је реч, али не обична, не лажна, нити празна, већ несвакидашња, божанска, откривењска. Са том и таквом речју срео се Филон Александријски, теолог и филозоф, мислилац упознат са библијском вером, грчким језиком и филозофским начином мишљења. Ту реч је он, још пре еванђелисте, уздигао на ниво „другог Бога“ и „божанске силе“, ²⁵ наслућујући необичност и нарочит карактер старозаветног Бога. Филон говори о две силе Божије – доброты (ἀγαθότης) и власти (ἐξουσία), те „да је својом добротом створио сваку ствар, а да својом влашћу влада свиме што је створио; а да је трећа сила која је између ове два и има моћ да их уједињује логос, јер захваљујући логосу Бог је подједнако и владалац и добро.“ ²⁶ Он је представљен симолом огњеног мача. Логос је и нека врста Јахвеове теофаније у лику Анђела Господњег – онај који се јавља Агари и Мојсију. Он је „за јављање узео лик Анђела, а да се није претворио у Анђела.“ ²⁷ Логос је и „збирно биће“ – „Филон говори да је било шест сила, а Логос им је био глава... За Логоса се каже да је прворођени од Бога.“ ²⁸ У стварању он има улогу „образа“ по коме је човек створен – „Веома адекватно и без икакве неистине изрекао је Бог ову мудрост, јер ниједна смртна ствар не може бити начињена по сличности највишем Богу космоса, већ једино по обрасцу другог божанства, које је Реч (Логос) врховног Бића.“ ²⁹ Постоји могућност да извор овог појма, осим у Филоновом познавању јелинске философије, лежи и у поменутом појму *dēvar* из старозаветних списа, или у појму „премудрости“ који се налази у Одама Соломоновим и који, на неки начин, персонификује мудрост као свепожимајућу силу, која је извела Јевреје из Египта (Прем. 18, 14с). ³⁰

²⁵ Р. Кубат, „Библијски теолог – Филон Александријски (Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старосавезним Анђелом Господњим)“ у: *Трајовима Писма* – Каленић, Крагујевац, 2012, 106.

²⁶ *On the Cherubim*, IX 27, 28.

²⁷ *De Somniis* 41 (III), 280, 113.

²⁸ „προεβύτατος καὶ γενικώτατος ὅσα γέγονε“ (*Quaestiones et Solutiones in Genesis* II, 62(VI), 394), „Библијски теолог – Филон Александријски“, 107.

²⁹ *Questions and Answers on Genesis*, II (62), 1095.

³⁰ Старозаветном монотеизму, с једне стране, страна је и немогућа идеја „другог“ Бога, док са друге стране представе Метатрона, Анђела Господњег, њихови описи и изрази који се на њих односе јасно указују да постоји још неко биће које није лично Јахве, али је исте природе са њим („Библијски теолог – Филон Александријски“, 107).

Оно што је за тему релевантно и што би био кратак закључак о Филоновом логосу је то да он има више значења: Божија стваралачка реч, Божија сила, Божији лик у старозаветним теофанијама, односно Анђео Господњи. Филонова тумачења старозаветних текстова су алегоријско–етичка запажања на стихове Писма сакупљена у тематске кругове.³¹ Начин тумачења и вокабулар који користи указују на хеленско образовање и утицај грчке философије. Филон није систематичан, нити логичан и доследан у садржају и разумевању λόγος-а из, вероватно, два разлога – он сам није систематичар, није такав тип мислиоца; и друго, зато што је било потребно да прођу векови док тријадологија, коју он интуитивно назире, постане уопште изразива у систематичним и логичким категоријама. Хришћанима су били потребни векови да појмовним категоријама прецизно изразе монотеизам и Божију тројичност. У Филоновој мисли, коначно, λόγος није више само апстрактна категорија – он постаје далеко више од тога – мистични Логос Божији.

Логос у тексту Пролога

(1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.³²

У првом стиху имамо три пута експлицирану именицу λόγος. Касније се та иста именица, у тексту Пролога, јавља још само једанпут, у 1, 14. Међутим, писац Еванђеља користи именицу на синтаксички експресивном месту – ово може имати двоструки узрок – поетска експресивност (с обзиром на то да је у питању поетски сегмент) или 2) наглашавање λόγος-а као семантичког центра реченице (сва три пута јавља се са чланом). У питању су три просте предикатске реченице састављене у једну сложену. У прве две реченице логос је субјекат, у трећој има функцију именског дела именског предиката. У све три реченице конгруентан је са трећим лицем јединине имперфекта од εἰμί. Имперфекат, иначе, означава несвр-

³¹ Филон је тумачио старозаветне личности, појмове, појаве, а складу са таквим његовим приступом, стандардни наслови дати су корпусу његових дела (*De Abrahamo*, *De Aeternitate Mundi*, *De Agricultura*, *De Cherubim*...).

³² Прва два стиха Н. Б. Ланд спаја и примећује паралелизам и беспрекорну хијастичку структуру: Α ἐν ἀρχῇ – Β ἦν – Γ ὁ λόγος – Δ καὶ ὁ λόγος – Ε ἦν – F πρὸς τὸν Θεόν : F` καὶ Θεὸς – Ε` ἦν – Δ` ὁ λόγος – C` Οὗτος – Β` ἦν – Α` ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν („The Pivot of John's Prologue“, 9–10).

шену прошлу радњу. Избор овог глаголског времена јасно указује на неомеђеност, трајност, беспочетност радње о којој је реч. Логос је биће које није „у неком тренутку“ било у Богу, односно било Бог. Он је „одувек“, трајно, ванвременски са Богом, односно Бог. Ово је информација коју пружа употреба имперфекта.

Сегмент καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος би се песнички, пратећи редослед речи извора, могао превести са „Бог беше Логос“, с тим што ово значи да је „Логос био Бог“. Можемо замислити да смо савременици писца Пролога, да кроз Септуагинту, евентуално познавање Филона или можда неких философија, имамо донекле изграђено значење речи „логос“ и да се у вези са њом јављају извесне асоцијације. Реч је, свакако, о ноетичком појму, о неком својству, сили, лику, принципу везаном најуже за једнога Бога. Али, прва реченица Пролога, осим што потврђује ове постојеће асоцијације појма логос у односу на појам Бога, одједном нам у последњем сегменту доноси сасвим револуционарну новост – Логос није само „појам“ који „прати“ и описује Бога – Логос је Бог. У изворном тексту очигледан је субјекат (ὁ λόγος) и јасно је да се њему приписује садржај предиката – он се идентификује као Бог. Оно што је ново као информација, различито од контекста Филонових размишљања и могућих импликација старозаветних теофанија Божијих у лику Анђела Господњег, јесте то да се оваквим исказом Логос уводи као новина на онтолошком плану, као субјекат божанства. Не изједначава се већ познати Бог са Логосом, већ се Логос изједначава статусно и онтолошки са Богом. Интуитивно исказ преноси информацију о новој личности, неком новом субјекту. Ово је важно, јер писац Пролога има свест о контексту употребе и схватања лексеме логос, коју користи. Не знамо, додуше, са сигурношћу који контекст употребе је њему најблискији и најпознатији – Филонов, старозаветни или философски – али који год да је, он избором синтаксичке структуре и лексике одговара имплицитно на те раније контексте и подцртава ново и особито значење логоса. Оваквим стихом (1, 1) Логос заиста из корена мења карактер старозаветног монотеизма, разјашњавајући старозаветне алузије о „другом“ Богу, „малом Јахвеу“, Анђелу Господњем и сл. на један сасвим нов и неочекиван начин. Неки аутори кажу да реченица синтаксички личи на реченицу из Пост. 1, 1,³³ те да аутор узима тај образац писања. Највероватније је и најлогичније да је писац упознат подједнако са јудаизмом и јелинизмом и да, пишући Пролог на грчком језику, свесно

³³ *Ivan – uvod i komentar, 77.*

бира реч која је већ доста богословски и значењски била бременита и да јој, на све то, даје још једно сасвим ново значење.

Постоји још један доказ из перспективе прагматике исказа да писац има намеру да уведе нов идентитет Логоса као Бога, односно касније Сина Божијег. У првом стиху он три пута понавља именицу λόγος. Можемо поставити питање зашто не употреби личну заменицу. Ефектност исказа би тиме била смањена, не само као поетске структуре, већ као асертива.³⁴ Субјекат експлициран именицом самим троструким понављањем преноси део информације – понављање је снажно експресивно средство, које још на нивоу несвесног и емоционалног почиње да преноси поруку. Отуда је у књижевној писаној речи често као појава.

Предлог πρὸς употребљен у предлошко-падежној конструкцији са акузативом обавештава нас да је λόγος у односу „наспрам“, „при“, „поред“ Бога. Ово опет указује на његов особити и посебан идентитет. Наш превод „у Бога“ користи архаичну конструкцију са генитивом која има исто значење, које указује на релацију припадања између ентитета. Избор конструкције потврђује нови карактер Логоса – он није неки „део“ Бога, већ оно што ће касније догматско богословље дефинисати као ὑπόστασις.

(2) Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

„Οὗτος“ као показна заменица има јасну деиктичку улогу. Занимљиво је да је писац ту могао употребити и личну заменицу трећег лица. Међутим, ако упоредимо исказ 1, 2 „Тај (исти) беше у почетку у Бога“ и „Он беше у почетку у Бога“ стичемо интуитивни утисак, у контексту прве реченице, на коју се ова надовезује, да је οὗτος адекватнија замена за λόγος, опет експресивнија и семантички испуњена у контексту потпуно истим садржајем као λόγος. Заменице су, генерално, семантички празне речи које се пуне садржајем у конкретном контексту. Међутим, показне заменице имају најнаглашенију деиктичку функцију – оне су ближе ентитету који замењују од других заменица. На нивоу индоевропских језика деикса функционише на исти начин и заменице као категорија речи су слично структуриране. Она разлика која се у говорној ситуацији осе-

³⁴ О говорним чиновима: Searle, J. R. (1975), „A taxonomy of illocutionary acts“, у: Gunderson, K. (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, 344–369.

ћа између употреба заменица „тај/овај“³⁵ и „он“, постоји и у овом писаном сегменту. Важно је и то, да Логос, иако не експлициран, и даље јесте субјекат.

(3) πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν. (4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Овде је λόγος исказан преко личне заменице – и даље можемо бити сигурни да је λόγος ентитет на кога се исказ односи. Деикса и даље функционише као у стиху 1, 2, с тим што је сада уместо показне употребљена лична заменица трећег лица. Чини се да је појам већ довољно јасно уведен и наглашен – отуда се већ може означити као „он“ (αὐτός). Лична заменица има за нијансу аутономнији идентитет од показне, а она самосталније функционише у контексту и може се просторно удаљити од ентитета на који указује. Стога је она у тексту употребљена после показне, а синтаксички је читав стих дели од појма који замењује. Њена су, међутим, својства таква да то не ствара нејасноће у тексту – реципијент не поставља питање на кога се заменица односи. У 1, 3 и 1, 4 сва три облика заменице αὐτός указују на Логос. Стих 1, 4 доноси нови субјекат, који подразумева исти појам као и логос, али га сада осветљава са другачије стране и именује другим именом – живот (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Постајале су, додуше, расправе око синтаксичких граница овог сегмента, при чему се ὃ γέγονεν везивало за 1, 4а, те би оно тако преузело улогу субјекта. О. Хофијус одбацује овакву синтаксичку поделу сегмента, као нелогичну, те ону која се не може уклопити у богословски контекст.³⁶ Ако би се ὃ γέγονεν схватило ка субјекат 1, 4а, онда

³⁵ У српском језику постоји веома танана и још увек не сасвим испитана разлика између заменица „тај“ и „овај“ која се може утврдити из перспективе прагматике исказа.

³⁶ О. Хофијус доказује да је немогуће партицип ὃ γέγονεν у функцији зависне реченице приписати стиху 4а, те да ὃ γέγονεν постане субјекат 4а („оно што је настало у њему (Логосу) беше живот“). „‘Was geworden ist, war in ihm (dem Logos) Leben.’ Diese Interpretation, die ὃ γέγονεν als Subjekt des v. 4a ansieht, wird durch sachliche Erwägungen als unmöglich erwiesen.“ Које год значење да извучемо из ове констукције, не одговара богословској реалности нити контексту. Стога је Логос једини субјекат коме се приписује садржај 1, 4. „Wo nämlich in dem Hymnus sonst das Pronomen αὐτός mit einer Pr position verbunden ist, da ist von dem Logos die Rede (δι αὐτοῦ v. 3a und v. 10b; χωρὶς αὐτοῦ v. 3b); und gleiches gilt für das Akkusativ-Objekt αὐτόν in den Versen 10c. 11b und 12a sowie für den Genitivus subiectivus αὐτοῦ in v. 14c und v. 16a“ („Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus“, 7).

би се ζωή у сваком случају морало односити на ὁ γέγονεν, што у било ком тумачењу не одговара интенцијама писца и контексту целине. Логос је логички субјекат химне, а не творевина. ζωή се даље идентификује као „светлост“ (φῶς).³⁷ Можемо закључити какво семантичко поље има „логос“ – он је живот и светлост. Наравно, у питању су метафоре – особине светлости и живота, које они имају као физички ентитети, преносе се по аналогiji на појам „логос“.

(14) Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας·

Последње експлицирање именице λόγος у тексту Пролога, и иначе у читавом даљем тексту Еванђеља, јесте у 1, 14. Аутор се, после неке врсте дигресије, враћа на појам из првих стихова. Премда је, наравно могуће, да су међустихови интерполације, ако прихватимо теорију о постојању прееванђељске химне у част божанског Логоса, то опет не мења значај спомињања овог термина баш на овом месту и у оваквом контексту. Какав год материјал да је еванђелиста користио, он га је обликовао према својим интенцијама, те је веома важно то што се овде λόγος поново јавља. Редактор, или писац, на неки начин је приморан, ако хоће да сасвим изрази откривење и доврши садржај почетних стихова, да изрази још једну релевантну и онтолошки важну чињеницу која се тиче Логоса. Наиме, тај Логос, који је био у почетку „у Оца“, кроз кога је све без изузетка створено, који јесте Бог – тај исти Логос је „постао тело“. Овом више него јасном хришћанском истином заокружен је и обликован нови појам λόγος.³⁸ Иако је теорија о полемици против

³⁷ Слична дилема, као око границе стихова 3 и 4, постоји и у стиху 1, 9 око партиципа ἐρχόμενον – да ли се односи на φῶς, ὁ φωτίζει или ἄνθρωπον: „Беше светлост истинита, која обасјава сваког човека, (и) дође на свет“ или „Беше светлост истинита, која обасјава сваког човека, (и) која долази на свет.“ „Беше светлост истинита, која обасјава сваког човека, који долази на свет.“ Из језичких разлога О. Хофман одбацује прву могућност (ἐρχόμενον би морало стајати са чланом у случају да се односи на „светлост“) док је друга исто тако мало вероватна. Најприродније је да је ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον односна реченица уз именицу „човек“. Притом „долази на свет“ заправо значи „добија постојање, живот, биће“ (ins Dasein treten) („Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus“, 9).

³⁸ „Da hier erstmals nach v. 1 wieder der λόγος-Begriff erscheint, darf nicht bersehen werden. Die Aussagen von v. 1f. wollen in v. 14 mitgehort werden: Eben jener Logos, der ἐν αὐτῇ war, der 'bei Gott' war, ja der selbst 'Gott' war, ist und bleibt, — eben der ist

гносиса кроз текст Еванђеља одбачена, експлицитну и недвосмислену истину о оваплоћењу Бога у изразу $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \varsigma\acute{\alpha}\rho\chi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ користили су Оци Цркве као аргумент против докетистичких и гностичких идеја.³⁹ Он се више у тексту Еванђеља не помиње.⁴⁰ Већ крај пролога доноси нова имена која ће, уместо именице $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, надаље означавати исту личност – Исус Христос и Јединородни (Син). У 17б уводи се име Исус Христос „ $\eta \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma \kappa\alpha\iota \eta \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha \delta\iota\acute{\alpha} \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ “, а у 18. стиху синтагма „ $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma$ “. Оба имена се не уводе у текст и употребу на онај начин на који је почетним стиховима уведено име $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Чини се да за тим нема потребе – Исус је лично име, док појам „јединородни“ узима аналогију односа отац-син и из те перспективе означава новооткривену божанску личност. При том реч $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta$ писац вероватно бира да би указао на јединственост и непоновљивост, те посебан карактер односа синовства у Богу.

Библиографија:

Извори

The Greek New Testament (SLB edition) (2010), Michael W. Holmes (прир.), Society of Biblical Literature and Logos Bible Software Atlanta, Georgia – Bellingham, Washington.

The Works of Philo (1993), translated by C. D. Yonge, foreword by David M. Scholer, North Park College and Theological Seminary.

‘Fleisch geworden’“ („Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus“, 23).

³⁹ G. Richter у чланку „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“ наводи Игнатија Богоносца, Поликарпа, Јустина Мученика и Иринеја Лионског, који се експлицитно користе овим исказом као доказом против докетистичких настојања да оспоре реалност Христовог оваплоћења. „Tatsächlich ist das, was Ignatius, Polykarp, Justin und Irenäus gegen die Doketisten behaupten und verteidigen, das gleiche, was bereits in Joh i 14; vi 5b-58 usw. und in 1 und 2 Joh behauptet und betont wird, nämlich: die wahre Leiblichkeit (sarx) und das wirkliche Menschsein Jesu; Tod und Begräbnis Jesu; die Identität des Auf erstehungsleibes Jesu mit dem Fleisch, das gelitten hat und gestorben ist (Joh xx 24 ff); die Eucharistie als wirkliches Fleisch und Blut Jesu; die allgemeine eschatologische Totenerweckung (Joh v 28 f; vi 39b, 40b, 44b, 54b)“ („Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“, 258).

⁴⁰ То је једна од разлика између Пролога и остатка овог Еванђеља (J. A. T. Robinson, „Relation of the Prologue to the Gospel of St John“, NTS 9, 120–129).

Литература

Bultmann, R. (1967), „Der Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, у: *Exegetica*, Tübingen, 55–104.

Culpepper, R. A. (1980), *The Pivot of John's Prologue*, *New Testament Studies* 27, 1–31.

Hofius, O. (1987), „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1.1–18“, *ZNW*, 1–25.

Кубат, Р. (2012), „Библијски теолог – Филон Александријски (Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“, у: Кубат, Р., *Трајовима Писма*, Каленић, Крагујевац.

Liddell, H. G., Scott R. (1940), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

Лозе, Е. (1986), *Свети Новој Завешта*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Mc Hugh, J. (2009), *John 1–4 (A Critical and Exegetical Commentary)*, T&T Clark International, New York USA.

Morris, L. (1988), *Ivan – uvod i komentar*, Dobra vest, Novi Sad.

Rendel, H. J. (1917), *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge [England], University Press.

Richter, G. (1972), „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“, *NT* 14, Brill, 257–276.

Robinson, J. A. T. (1963), „Relation of the Prologue to the Gospel of St John“, *New Testament Studies* 9, 120–129.

Searle, J. R. (1975), „A taxonomy of illocutionary acts“, у: Gundersen, K. (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, 344–369.

Schwyzler, E. (MCMXXXIX), *Griechische Grammatik*, bd. 1, München.

Шијаковић, Б. (2002), *Mythos, physis, psyche*, Јасен, Београд – Никшић.

Logos is a Commonly Used Word in the Old Testament, <http://www.originalchristianity.net>.

Примљено: 2. 9. 2014.
Исправљено: 8. 9. 2014.
Одобрено: 9. 10. 2014.

THE USAGE OF THE CONCEPT OF ΛÓΓΟΣ IN THE PROLOGUE TO ST. JOHN'S GOSPEL

Marina Stojanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The paper aims to analyze the context of the usage of the concept of λόγος in the Prologue to St. John's Gospel. In order to explain the potential cause of the usage of this Greek term in the Gospel's text, it lists a survey of the earlier usages of the same term. A genesis of the concept of λόγος, until its occurrence in the New Testament texts, integrates a plenty of semantic variations of the same lexeme. In the verbal context of the Prologue's verses the same word obtains one quite new meaning. In the text of the Prologue, logos unites a part of inherited, already existing meaning, and also gets a whole new meaning. Authenticity of this new meaning is implicitly vindicated by the context of the statements in which it appears. From the perspective of the pragmatics and the syntax of the statements, the analysis of actual verses should point out to the content of the New Testament's concept of λόγος.*

Key words: *Prologue, St. John's Gospel, λόγος, d'var, context, statement, meaning.*

ЧИТАЈУЋИ ПАВЛА СА АГАМБЕНОМ: ТЕОЛОШКО ЧИТАЊЕ ФИЛОСОФСКОГ КОМЕНТАРА ПОСЛАНИЦЕ РИМЉАНИМА

Предраг Драгутиновић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У својој књизи *Време које преостaje*. Коментар Посланице Римљанима италијански филозоф Ђорђо Агамбен нуди један оригиналан приступ теологији апостола Павла, коју креативно повезује са савременом политичком теоријом. Главне теме које Агамбен сагледава на основу Павлових списа су „време“ и „Закон“. У прилогу који следи крајко се износи структура, садржај, методи и кључни увиди наведене књиге. Главни део рада посвећен се једном аспект Агамбеновог приступа посланицама апостола Павла као изворима. Констатира се, с једне стране тежња ка екстензији текстова који се приписују апостолу Павлу (девторојавловски списи), с друге пак стране извесна редукција извора (нпр. Посланица Филићанима) на којима ради. Показује се како се избор текстова одражава на кључне теме које аутор износи (месијанско време и суштина Закона). С тим у вези разматрају се механизми функционисања Павлове мисли која није систематска, већ ситуативна и условљена конкретним потребама заједница којима пише.

Кључне речи: Агамбен, апостол Павле, теолошко мишљење, херменеутика.

„Agamben despoils the treasures of ‘the Christian archive’ – notably Paul’s writings – in order to think through current problems in political theory.“¹

Ова оптужба, изнесена од стране једног хришћанског теолога, може се учинити чудном. Наиме, филозоф Агамбен, ангажујући мисао апостола Павла у циљу промишљања актуелних проблема политичке

* pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs.

¹ D. Harink, „Introduction: From Apocalypse to Philosophy and Back“, у: исти (прир.),

теорије, чини управо оно што би црквени теолози, између осталог, требало да чине. Зашто би такав поступак требало да буде сматран „запленом“ хришћанског наслеђа? Зар не би пре требало говорити о његовом поновном открићу или рехабилитацији у савременом философском дискурсу и прилици да црквено схваћена теологија уђе у дијалог са философијом свога доба? Наведимо у овом контексту један карактеристичан пример. У оквиру завршне рунде разговора на научном скупу одржаном не тему *St. Paul Among the Philosophers* – као прве у низу конференција на тему постмодернизма, културе и религије – на Универзитету у Сиракузи 2005. из публике се чуло следеће питање упућено учесницима скупа, теолозима и философима: „Питање је постављено свакоме ко жели да одговори, али посебно Карен Армстронг. Наслов ове конференције је помало завањавајући. Цела половина учесника се правда да нису философи. Ипак, постојала је можда једна перспектива која није била укључена, она која се односи на страсног присталицу (the passionate adherent) поруке хришћанства. Дакле, моје питање је: шта је оно што ви губите или што задобијате сагледавајући Павла као научник (философ), а не, рецимо, као хришћанин? Да ли овај приступ ризикује жртвовање хришћанске праксе, сагледавајући је као неку врсту снисходећег знања?“ Између осталих, на ово питање одговара С. Жижек: „Можда је за већину вас парадоксално, вероватно неприхватљиво, али моја позиција је да сам ја такође страсни присталица онога што видим представљено у Бадјуовој књизи, и више случајно у неким од мојих књига, као средиште Павловог постигнућа. Мислим, да кажем то веома грубо, да то постигнуће, које је заиста величанствено код Павла, данас више није живо у Цркви као институцији. То је моја поента. У добрим револуционарним моментима, ми налазимо више тога што је прогресивно у Павловој месијанској идеји, него у данашњим Црквама и институцијама. Ја не видим никакву контрадикцију у томе“.² Без намере да улазим у дубље анализе и импликације на почетку наведеног става и управо изложеног примера по однос савремене теолошке и

Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others, Cascade, Eugene 2010, 7. На сличној линији такође, нарочито у погледу неадекватности секуларног читања сакралног Г. Коцијанчич, „О раскршћу тумачења“, у: исти, *Разбиће. Седам радикалних есеја*, Арт принт, Бања Лука 2013, 109–163, нарочито 131.

² „Concluding Roundtable: St. Paul among the Historians and Systematizes“, у: J. D. Caputo – L. M. Alcoff (прир.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2009, 181–182. О Жижековом читању Бадјуа уп. S. Žižek, „Paul and the Truth Event“, у: J. Milbank – S. Žižek – C. Davis у сарадњи са C. Pickstock (прир.), *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids MI 2010, 74–99. О рецепцији аспеката Павлове теолошке мисли код савремених философа уп. D. Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Turia & Kant, Wien 2007.

философске мисли, укратко бих прокоментарисао следеће: „заплена туђег наслеђа“ коју помиње горе наведени аутор, феномен је који се увек изнова појављује у историји идеја. Пратећи ту логику могли бисмо говорити и о „заплени“ јеврејске Библије од стране новозаветних аутора у циљу промишљања своје месијанологије. Такође би се могло говорити о „заплени“ платонистичког философског наслеђа од стране црквених отаца у циљу ангажовања његовог мисаоног потенцијала, нпр. у промишљању хришћанске космологије или тријадологије.³ Међутим, хришћански теолози нерадо говоре о „заплени“ када је реч о оваквим врстама преузимања. Радије се говори о „христијанизацији“, „преображењу“, „инкултурацији“ и сл. Сувишно је рећи да би минимални покушај разумевања био неопходан онда када се размена одвија у супротном правцу. Друго, ко има монопол на „исправно“ разумевање текстова апостола Павла? Шта значи „страсни присталица“? Свакако да текстови апостола Павла поседују одређену претензију на истинитост (Wahrheitsanspruch) која тежи да буде препозната.⁴ Јасно је такође да су текстови апостола Павла настали за једну конкретну, верујућу заједницу која их је вековима читала и чувала као део свог Светог Писма. Међутим, та заједница нема монопол над тим текстовима и она може само поздравити одлуку оних који јој формално и номинално не припадају да их истражују и траже у њима одговоре на проблеме и питања конкретне епохе. Како они то чине и да ли су њихови увиди макар делимично компатибилни са црквеним разумевањем еванђелске поруке апостола Павла (ако се уопште може постулирати једно такво разумевање) може бити предмет разговора. Читајући апостолове текстове и једни и други размишљају о томе како је он промишљао своју веру и које су могуће импликације тог промишљања за савремену мисао. Ме-

³ Е. П. Мејеринг, „Како су платонизовали хришћани“, *Беседа* 6 (2004), 71–79.

⁴ Не ради се о томе да према хришћанској религијској поруци индиферентни философи не препознају тексту иманентни захтев за истином, који је у библијским текстовима изразито теолошки. Ради се о томе да се они од овог захтева експлицитно или имплицитно дистанцирају, то јест филтрирају оне моменте из Павлове мисли које се по, њиховом мишљењу, могу актуелизовати нпр. у савременој политичкој теорији. Захтев за истином је препознат, али не долази до идентификације са њим, већ напротив до дистанцирања. Савремени хришћански теолози пак могу на исти начин читати наведене философе као они Павла, дакле ангажовано их читати не идентификујући се са њиховим „захтевом за истином“, уколико, и тамо где, он постоји. Уп. нпр. теолошко ангажовање Агамбенових увида код Е. Dirscherl, *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Studien zum Judentum und Christentum 26, F. Schöningh, Paderborn 2013, 134–164. Уп. такође F. Vouga, „Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion“, у: C. Strecker (прип.), *Kontexte der Schrift. FS W. Stegmann*, Band II, Stuttgart 2005, 192–208; E.-M. Becker, „Text und Hermeneutik am Beispiel einer textinternen Hermeneutik“, у O. Wischemeyer – S. Stolz (прип.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, A. Francke, Tübingen – Basel, 2008, 198–201.

ђутим, ако се неко оптужи за „заплону“, за одузимање нечега што му не припада, онда је то у најмању руку лош почетак једног разговора.

Моје читање Агамбеновог коментара Посланице Римљанима у књизи *Време које преостaje* не почиње тако.⁵ Текст који је испред мене можда ће ми отворити неке нове перспективе које ја, као „страсни присталица“ поруке хришћанства, превиђам или су кроз многа посредовања депонована у мом предразумевању замађене. На самом почетку, Агамбен се, за разлику од Бадјуа,⁶ не дистанцира експлицитно, нити од саморазумевања апостола Павла нити од Павла црквеног Предања, већ својим излагањима приступа поставком теме и уводним разматрањима. За њега су Павлове посланице „фундаментални месијански текст за западну традицију“.⁷ Књига о којој је реч веома је комплексна и може се сагледавати из разних углова.⁸ У приложеном раду ја ћу се фокусирати на адекватност Агамбеновог третирања Павлових посланица као *извора* из којих он изводи своје схватање о „времену“ и „Закону“. С тим у вези разматрам и механизме функционисања Павлове мисли која није систематска, већ ситуативна и условљена конкретним потребама заједница којима пише.

1. Агамбенев коментар на Рим. 1, 1: Приступ

„Not another commentary on Romans!“⁹

Посланица Римљанима је најобимнији спис апостола Павла. По садржају је веома комплексна, са дубоком разрадом једног броја теолошких идеја које су у осталим посланицама апостола Павла

⁵ Књига је плод семинара одржаног на јесен 1999. на Универзитету Беркли, а изашла је најпре на италијанском: G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollato Bolinghieri, Torino 2000. Енглески превод: G. Agamben, *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford 2005. У приложеном раду углавном ће се користити енглески превод. Консултован ће бити и немачки превод G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006.

⁶ A. Badiou, *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006, 7: „Istinu govoreći Pavao za mene nije nikakav apostol ni svetac. Posve sam ravnodušan spram Radosne vijesti koju objavljuje, kao i spram kulta koji mu je posvećen.“

⁷ Agamben, *Time*, 1.

⁸ Нпр. опште идеје месијанизма у 20. веку, повезаности месијанизма са историјским материјализмом, питања јудејског идентитета после Другог рата, имплицитне рецепције Павла код Валтера Бенјамина итд., уп. C. Parsley, „Paul“, у: A. Murray – J. Whyte (прир.), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University, Edinburgh 2011, 148–150.

⁹ Тако Џејмс Дан описује реакцију својих колега када им је рекао да пише коментар на Посланицу Римљанима. Уп. J. Dunn, „The New Perspective on Paul“, у: исти, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT 185, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 89.

само назначене и начете. Такође се сматра и последњим текстом који је апостол написао, неком врстом његовог тестаментa. У протестантском свету овај спис је од самог почетка заузимао посебно место. Довољно је само подсетити на значај који је Лутер приписао теолошким исказима ове посланице (нпр. Рим. 1, 17) или пак на *Коменшар Посланице Римљанима* Карла Барта из 1922. год. који сада већ спада у хришћанске класике 20. века. Бирајући Посланицу Римљанима, да на њој иницијално развије своје философске идеје, Агамбен дакле бира један текст изузетног теолошког набоја.¹⁰

Када је реч о наслову књиге, занимљиво је да синтагма „време које (пре)остаје“ не потиче директно из Посланице Римљанима, нити је пак Агамбеново читање класичан коментар на њу. Агамбен пре користи Рим. 1, 1 као одскочну даску за обраду тема које *не*а занимају у списима апостола Павла: схватање „времена“ и схватање „Закона“ у месијанској заједници. Оба момента га интересују првенствено у контексту савремене правно-политичке теорије. Своју полазну тачку дефинише овако:

„... ми ћемо се бавити овим стихом као да његових првих десет речи сажимају смисао текста и целини. Следећи епистоларне обичаје свога времена Павле углавном почиње своја писма уводом у коме се представља и обраћа својим реципијентима. Чињеница да се поздрав Посланице Римљанима разликује од осталих по дужини и доктринарном садржају није остале не-примећена. Наша хипотеза иде даље, пошто полази од тога да свака реч у прескрипту садржи у себи целокупан текст писма у вртоглавој рекапитулацији... Стога разумети прескрипт значи у крајњој линији разумевање текста као целине.“¹¹

Занимљиво да у Рим. 1, 1 нема појмова „време“, нити „Закон“. Да би отворио ове теме, Агамбен потребује друге текстове. Тако ће се његов коментар Посланице Римљанима претварати у дуже или краће коментаре на друге Павлове списе. Агамбену је нарочито важна 1. посланица Коринћанима и у целини гледано, када се бави схватањем Закона код апостола Павла он се углавном држи Посланице Римљанима, док му је за Павлово схватање времена важнија 1. Коринћанима. Видеће-

¹⁰ Уп. нпр. Е. Stegemann – Ch. Tuor – P. Wick (прир.), *Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption*, TVZ, Zürich, 2012; D. Patte – C. Genholm (прир.), *Modern Interpretations of Romans: Tracking Their Hermeneutical/ Theological Trajectory*, Bloomsbury, London 2013.

¹¹ Agamben, *Time*, 6.

мо касније зашто је то тако. Надаље Рим. 1, 1 се састоји из неколико фраза које су заиста од суштинског значаја за Павлов идентитет: „Павле, слуга Исуса Христа, позвани апостол, изабран за Еванђеље Божије“. Међутим, Рим. 1, 1–7 представља јединствену мисаону целину, пошто Павле наставља: „које Бог унапред обећа преко пророка својих у светим писмима“ и надаље низом релативних реченица маркира јединствен ток излагања, да би завршио са рецепијентима тек у стиху 7: „свима који су у Риму...“ Тек читана као целина Рим. 1, 1–7 задобија пун смисао. У готово свим научним коментарима овог списка, Рим. 1, 1–7 се тумачи целовито као прескрипт писма.¹² Овај прескрипт заиста отвара ерминеветички хоризонт за разумевање текста који следи, а и иначе за разумевање Павла и његове поруке у целини. Агамбен Рим. 1, 1 надаље тумачи путем 6 целина које он насловљава „данима“, алудирајући на тај начин на шест дана стварања Књиге Постања. Тако Агамбенов подухват личи на један *миграш* на Посланицу Римљанима, пре него на класичан коментар. Он врло вешто анализира кључне појмове Рим. 1, 1: филолошке анализе су углавном утемељене, појмове доводи у везу са целокупном мисли апостола Павла, са кључним станицама у историји идеја и сл. Агамбен је филолошки обучен тумач, са добрим познавањем ранохришћанских списа (умесно се позива на Оригена, Јеронима, Златоустог, Тиконија) и што је још важније са добрим увидима у јеврејске изворе. Једном речју, његова књига, осим местимичних непроходности за оне који нису професионални философи (ту пре свега мислим на себе), чита се у једном даху и може бити изузетан суплемент у настави на теолошким факултетима.

2. Време и Закон у Агамбеновом читању посланица апостола Павла

Своје идеје о схватању месијанског времена код апостола Павла Агамбен развија првенствено на основу 1. Кор. 7, 29–31, иначе омиљеног библијског текста Рудолфа Бултмана,¹³ док схватање Закона заснива пре свега на Посланици Римљанима и Галатима. Представимо најпре у кратким цртама његове, за хришћанске теологе, најзанимљивије тезе, да бисмо их одмах потом критички преиспитали.

¹² Уп. нпр. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, EKK VI/1, Benziger/ Neukirchener, Zürich и др. 1978, 55–73.

¹³ Уп. индекс библијских места K. Hamman, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Mohr Sibeck, Tübingen ³2012, 546.

2.1. Месијанско време

За платформу на којој ће развијати схватање месијанског времена Агамбен узима титулу „апостол“ која се јавља на почетку пре-скрипта Рим. 1, 1. Апостол је весник месијанског времена, онога „са-да“, Jetztzeit.¹⁴ Апостол се управо у овоме разликује од пророка и апокалиптичког визионара. По Агамбену, не треба мешати месијанско време са есхатолошким. Павле није пророк који најављује будуће догађаје, нити апокалиптичар који види ствари на крају времена, у тај последњи дан. Он је апостол „садашњег“, месијанског времена које није „крај времена, већ време краја“,¹⁵ које се разликује од хронолошког али је неодвојиво од њега.

„Месијанско време је време које треба времену да дође до краја, или, прецизније, време које нам треба да бисмо стигли до краја, да бисмо достигли наше представљање времена.“¹⁶

Време у коме живи апостол није ни хронолошко, нити апокалиптички есхатон, већ *остшайак*, време које је *преостало* између два времена.¹⁷ То је контраховано време које Агамбен назива „оперативним временом“. Оперативно време је оно које изнутра трансформише хронолошко, то је оно време које време доводи до краја, дакле „време које нам је (пре)остало“:

„Док наше представљање хронолошког времена, или времена у коме смо, нас одваја, дели од нас самих и чини од нас немоћне посматраче себе самих, посматрајући ван времена време које пролази, месијанско или оперативно време, у коме ми своје представљање времена досежемо и свршавамо,

¹⁴ Agamben, *Time*, 143–145.

¹⁵ Agamben, *Time*, 62. Остатак је, како разумем Агамбена, онај моменат који приликом преклапања времена не припада нигде, ни прошлости, ни садашњости, *већ је оно време које треба времену да пређе из прошлости у садашње*.

¹⁶ Исто, 67. Дакле, месијанско време може се схватити као оно време које је инволвирано у хронолошко, али се не исцрпљује у њему: „It is as if man, insofar as he is a thinking and speaking being, produces an additional time, which prevents him from perfectly coinciding with chronological time, with the time of which he can make images and representations. Yet this time is not another time, not a supplementary time that could be added from outside to the chronological time. It is, rather, the time within time – not ulterior, but interior – which measures only my disconnection with it, the impossibility to coinciding with my representation of time – but for the same reason, it also opens up the possibility of grasping and accomplish it“. Уп. G. Agamben, „The Time that Is Left“, *Epoché*, 7/1 (2002), 5. Види такође Agamben, *Time*, 67.

¹⁷ *Истшо*, 62.

време је које *јесмо* ми сами, те стога једино реално време, једино време које *имамо*.“¹⁸

Агамбен прави разлику између *καίρος* и *χρόνος*. Ударна дефиниција коју преузима из Корпус Хипократикум гласи: „Хронос је оно у чему је керос, а керос је оно у чему је мало хроноса.“ Тако керос није друго време, већ контраховани хронос.¹⁹ У том смислу треба разумети *ho nyn kairos* које се никада не може у потпуности поклапати са хронолошким моментом који је иманентан његовом представљању. Стога је месијанско време *инверзија*,²⁰ нејасна граница између прошлости и будућности, „сада“, *ho nyn kairos*, „the messianic now“.²¹ У том смислу Парусија, по Агамбену, не значи други долазак Исуса Христа, други месијански догађај који треба да уследи након првог, васкрсења. Парусија просто значи присуство, бити поред, бити поред самог себе.²² Павловско *ho nyn kairos* је контракција прошлости и садашњости. „Сада“ је одлучујуће и сада, по Павлу, преостају три ствари: вера, нада и љубав (1. Кор. 13, 13); они не треба да буду схваћени као осећања, већ као три начела која подржавају и реализују месијанско искуство времена.²³ Живот у месијанском времену најупечатљивије, по Агамбену, описује апостол Павле у 1. Кор. 7, 29–32: *hos me* је формула која описује месијански живот који је последица призива (*klesis*):

„Месијански призив је опозивање сваког призива.“²⁴

Стога месијански призив није нешто што се поседује, већ нешто што се употребљава (*use*):

„Месијански призив није право, нити утемељује идентитет; он је генеричка могућност која може бити употребљавана, а да се не поседује. Бити месијански, значи разбаштињење од сваке вр-

¹⁸ *Исџо*, 68.

¹⁹ *Исџо*, 70.

²⁰ Agamben, „Time“, 9.

²¹ Уп. V. Benjamin, „Istorijsko-filozofske teze“, у: *isti, Eseji*, Nolit, Beograd 1974, 89: „On (istoričar) zasniva tako shvatanje vremena kao sadašnjosti u kojoj se nalaze delići mesijanske sadašnjosti“; „Ali zato za Jevreje budućnost ipak nije postala homogeno i prazno vreme. Jer u njoj je svaka sekunda bila mala kapija kroz koju je mogao ući Mesija“.

²² Agamben, „Time“, 7.

²³ *Исџо*, 10.

²⁴ Agamben, *Time*, 23–24. Уп. Dirscherl, *Wort Gottes*, 150–153.

сте јуридикчко-фактичког поседа (обрезан/необрезан, слободан/роб, мушкарац/жена) у форми *као да не*.²⁵

Агамбен, да резимирамо овај кратак преглед, тумачи Павлово схватање месијанског времена тако што сматра да Павле не уводи неки трећи еон смештен између два времена, већ је за њега месијанско време пре *цезура* која је раздвајање између времена и уводи остатак, зону неразлучивости, у којој је прошлост измештена у садашњост, а садашњост проширена на прошлост. Међутим, оно са чиме се треба суочити у месијанском времену је најпре прошлост. Ту се отвара питање судбине Закона у месијанском времену. По Агамбену, у месијанско доба са јеврејском Тором догађа се исто оно што се догађа са законима у ванредном стању.

2.2. Закон

Иако су Барт и Хајдегер двадесетих година 20. века покренули лавину интересовања за апостола Павла на ширем нивоу интелектуалног живота западне Европе, тек после 2. светског рата студије о Павлу доживљавају прави процват.²⁶ Томе су допринеле разне околности: Холокауст током Другог светског рата наново је поставио питање односа хришћана и Јевреја, док су открића Кумранских рукописа бацила ново светло на позно јудејство унутар кога се јавља рано хришћанство. Једно од кључних питања је било везано за однос апостола Павла према Израилу, односно на то како се апостол саморазумевао као Јеврејин и као хришћанин, те какав је био његов однос према Закону, тј. Тори у светлу вере у Месију који је дошао. У питање су доведени ранији ставови, потекли углавном у протестантизму, да је апостол радикално прекинуо са Законом, да је јудејство религија дела, док је хришћанство религија благодати и сл. Дубље преиспитивање јудејског идентитета апостола Павла довело је до промене парадигме у новозаветној науци која се назива *New Perspective of Paul*.²⁷ Агамбеново сагледавање Павловог схватања Закона уз помоћ савремених правно-политичких теорија представља значајан допринос на овом пољу.

Надовезујући се на теоретичара права Карла Шмита (1888–1985), чије је увиде у својој интерпретацији апостола Павла раније

²⁵ Agamben, *Time*, 27.

²⁶ Уп. прегледно код В. Ј. Л. Peerbolte, „The Reception of Paul in Modern Philosophy”, у: Т. Nicklas, А. Merkt, Ј. Verheyden (прир.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 413–427.

²⁷ Од мноштва радова из ове области издвајам већ наведену збирку радова Ј. М. Г. Dunn, *The New Perspective on Paul*.

ангажовао Јаков Таубес (1923–1987),²⁸ Агамбен описује месијанско време као ванредно стање (Ausnahmezustand, state of expection). По Шмиту, кога Агамбен наводи:

„Ванредно стање (изузетак) најјасније открива суштину државне власти: овде се одлука одваја од правне норме и (да формулишемо парадоксално) власт показује да јој не треба право да би успоставила право. [...] Изузетак (ванредно стање) је интересантнији од правила (редовног стања). Правило не доказује ништа, изузетак доказује све: изузетак не само да потврђује правило, већ правило живи искључиво од изузетка.“²⁹

У ванредном стању закони се привремено укидају. Управо је то оно што се, по Агамбену, догађа у Павловом схватању: Месија је дошао и (привремено) укинуо Закон. Тора је суспендована. Какве су импликације наведеног по Павлово схватање месијанског времена? Месијанско стање као ванредно стање (привремено) укида Закон. Оно што се догађа је следеће: 1) долази до неразлучивости онога што је по закону и што је ван закона. Тако, по Павлу, Јевреји и нејевреји, они који су у Закону и ван њега, постају неразлучиви једни од других тако што чине *остатак* (remnant).³⁰ Тај остатак су не-нејевреји (non-non Jews) који нису ни у Закону, нити ван њега (уп. 1. Кор. 9, 21), „то је шифра за месијанско деактивирање Закона“,“³¹ 2) долази до немогућности разликовања између послушности Закону и преступања Закона. Пошто је Закон суспендован, оно што у редовним околностима важи за нормално, може бити кршење Закона (нпр. шетња за време полицијског часа). Месијанско време укида ову разлику између послушности и преступа

²⁸ J. Taubes, *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford 2004. О основним тезама Таубеса и Шмита које су конститутивне за разумевање Агамбеновог коментара уп. Коцијанчич, „О раскршћу“, 119–121.

²⁹ Agamben, *Time*, 104. Опширнији текст уп. код Đorđo Agamben, *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Karpos, Loznica 2013, 32–33. У истом делу (стр. 36) Агамбен пише: „Norma se na izuzetak primenjuje tako što se ne primenjuje, povlačeći se od njega. Vanredno stanje stoga nije haos koji prethodi redu, već situacija koja je rezultat njegove suspenzije. U tom je smislu izuzetak etimološki, zaista nešto što je izuzeto (ex-capere), a ne jednostavno isključeno.“

³⁰ О значају овог појма уопште у Агамбеновој философији уп. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford CA 2009, 298–302. Аналогно остатку времена овде се месијанска заједница посматра као остатак који преостаје приликом преклапања Јевреја и незнабожаца у једну заједницу.

³¹ Agamben, *Time*, 106. Стога „оправдање вером“ без Закона није негација Закона, већ „реализација и испуњење, плегота Закона“ (стр. 107). Агамбен се темом „остатка“ и „не-нејеврејима“ месијанске заједнице опширније бави раније (*Исто*, 50–55).

(уп. Рим. 3, 9–20),³² 3) долази до немогућности формулисања закона, тј. у ванредном стању не долази до формулисања нових закона који треба да замене старе, већ је закон на снази само као неформулисан.³³

Међутим, оно што је важно за Агамбена, јесте да суспензија Закона потврђује Закон, пошто једино у *односу* на Закон као правило може постојати изузетак, тј. ванредно стање.

„Izuzetak je svojevrsno isključivanje. On je specifičan slučaj koji je isključen iz opšte norme. Ali ono što je posebno karakteristično za izuzetak jeste da ono što je isključeno ne postaje zbog toga lišeno apsolutno svih odnosa sa normom. Naprotiv, odnos ostaje očuvan u obliku suspenzije.“³⁴

Тако је Закон нефункционалан (inoperative), али валидан. Агамбен своју тезу темељи и на анализи глагола *καταργεῖν* који не значи „уништити“, „поништити“, већ „ставити ван снаге“, „деактивирати“. Тако месијанско раздобље деактивира Закон, пошто Месија, као суверен у држави, не влада уз помоћ закона, него директно, с тим да оно што је деактивирано није поништено већ се чува и доводи до свога испуњења.³⁵

3. Извори

3.1. Екстензија

За разлику од Бадјуа, који је добро читао Борнкама,³⁶ Агамбен не одаје упућеност у савремено стање у новозаветној науци када су у питању Павлове посланице. Он не прави, методолошки важну, разлику између аутентичних посланица апостола Павла (ὁμολογούμενα) и девтеропавловских списа. У савременој новозаветној науци готово да постоји сагласност у погледу аутентичних посланица апостола Павла. То су: Рим., 1. и 2. Кор., Гал., Фил., 1. Сол. и Флм. То значи да се остале

³² *Исџо*, 105.107.

³³ *Исџо*, 106: „This means that in the state of exception, the law is not configured as of a new body of norms that spells out new prohibitions and new duties, but that the law enacts itself only by means of its unfomulability.“

³⁴ Agamben, *Homo Sacer*, 36.

³⁵ Agamben, *Time*, 98. Уп. такође анализу одговарајућег појма „Aufhebung“ у теолошкој и филозофској употреби (исто, 99–104), нарочито код Хегела: „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts“ (*Исџо*, 100).

³⁶ Badiou, *Sveti Pavao*, 30 набраја 6 аутентичних посланица апостола Павла, без неспорне Филимону. Он додуше нешто касније цитира из Флм. 9: „ја лично, Павле старац“ (стр. 33), али без навођења извора.

посланице које се приписују Павлу могу сматрати девтеропавловским и оне се разликују по степену блискости аутентичним посланицама.³⁷ Конкретно: Агамбен сматра да је појам „рекапитулација“, који се појављује у Еф. 1, 10 (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) централни месијански појам код Павла, док Еф. 1, 10 представља један од фундаменталних текстова западне културе. Рекапитулација је дакле неодвојива од месијанског испуњења времена.³⁸ Оно што Агамбен не узима у обзир је то да је Посланица Ефесцима девтеропавловска (она представља један допуњени препис/креативно пречитавање Посланице Колошанима коју један мањи део истраживача ипак сматра Павловом) и самим тим појам „рекапитулације“ – који ће код каснијих отаца играти знатну улогу – непавловски. У којој мери се мотив рекапитулације може повезати са наводима из аутентичних посланице може представљати посебну тему истраживања, нпр. Гал. 4, 4 где τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου треба пре схватити heilsgeschichtlich, док је у Еф. 1, 10 евидентна еклисиолошка димензија (καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρουμένου). Агамбен слично поступа када у поглављу „Тајна безакоња“ обрађује 2. Сол., још једну посланицу из реда девтеропавловских списа. Ради се о 2. Сол. 2, 3–9 где се помиње мистериозни ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (ст. 3) и ὁ κατέχων (ст. 7).³⁹ По Агамбену ово је још један од изразито месијанских текстова, пошто се говори о времену безакоња, одсутности закона, док је ὁ κατέχων „сила – Римска империја као и сваки други ауторитет власти – која се судара и крије katargesis, стање латентног безакоња које карактерише месијанско доба, и у том смислу одлаже откривање ‘тајне безакоња’“.⁴⁰ Ма колико импресивно било ово тумачење и ма колико се оно савршено уклапало у Агамбенов општи концепт, оно би морало да издржи пробу историјске критике која сматра да је 2. Сол. једно знатно касније пречитавање 1. Сол. у циљу коректуре, односно појашњења зашто се оно што се очекивало у 1. Сол. 4, 13–18 још увек не догађа. С друге стране, ако је Агамбеново тумачење адекватно, тешко да би се Павле 13. главе Посланице Римљанима сложио по овој тачки са аутором 2. Сол. Чини се да месијанско доба у раном хришћанству има своја раздобља.

³⁷ Види П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет. Основи новозавештне науке I*, ИТИ, Београд 2010, 123–129.

³⁸ Agamben, *Time*, 6: „Recapitulation is an essential term for the vocabulary of messianism...” Види такође *исшо*, 75–77.

³⁹ *Исшо*, 108–111.

⁴⁰ *Исшо*, 111.

3.2. Редукција

Већ је назначено да, иако је Агамбен поднасловио своје дело „Коментар на Посланицу Римљанима“, он се углавном слободно креће по готово свим списима који се у Новом Завету приписују апостолу Павлу. Приметно је пак да се веома мало осврће на најстарији Павлов спис, 1. посланицу Солуњанима и највероватније најмлађи (макар у коначној редакцији) Посланицу Филиплјанима. Такође се не зарачунава Посланица Филимону која може представљати одлично поље истраживања за Павлово разумевање социјалних напетости у месијанском добу, што је тема која начелно интересује Агамбена.⁴¹ Констатовање ове редукције у обради извора може представљати адекватан увод за даља разматрања.

3.3. Динамика мисли у изворима

Подједнако методолошки проблематично је и Агамбеново читање аутентичних посланица апостола Павла. И овде један специфичан избор текстова ствара слику да је апостол Павле имао *јединствен* и *стабилан став*, како у погледу времена, тако и у погледу Закона. Међутим то није случај. У зависности од потребе заједнице – јер апостол Павле је био прагматични теолог, а не мудрац који развија мисаоне системе независно од спољашњих фактора – апостол интервенише и уобличава своју мисао, један пут овако, други пут онако. Павле је био мислилац интензивног религијског искуства који је своју религијску мисао модификовао, мењао (*Wandlung*) путем сопствених мисионарских и црквених искуства. Павле не изводи контингентне изразе из кохерентних садржаја, већ важи:

„У зависности од циља који жели да постигне Павле конструира теолошке истине, измишља нове језичке творевине, креира нове односе између елемената симболичких светова који су му предати и тако установљује нове стварности релевантне за историју спасења (*und ruft so neue heilshistorische Wirklichkeiten ins Leben*).“⁴²

У том смислу постоји једна важна лекција коју би философи који проучавају Павла требало да науче од истраживача Библије, а то је – што би требало да им буде веома блиско – да, начелно посматрано,

⁴¹ *Исшо*, 29–39.

⁴² J. S. Vos, „Theologie als Rhetorik“, у: C. Breytenbach – J. Frey (прир.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 263–264.

постоји рани Павле и касни Павле. Постоји Павле 1. Солуњанима и коринтске кореспонденције и постоји Павле поланица Галатима, Римљанима и Филипљанима.⁴³ Уколико се мисао апостола Павла хронолошки прати кроз његове текстове, долазимо, у погледу Агамбенових увида, до једног важног закључка: рани Павле има мало и то доста неодређених рефлексија не тему Закона, али веома важних на тему времена које преостаје; касни Павле има много и притом доста одређених рефлексија на тему Закона, а све мање на тему времена које преостаје. Опробајмо ову тезу на текстовима.

3.3.1. Време

Иако посвећује један знатан одељак 2. Сол., једном дакле непапловском спису, највероватније с краја 1. века, Агамбен се не бави опширније 1. Сол. 4, 13–18, једним од најважнијих одељака за Павлову представу о крају времена? Зашто искључити разматрања 1. Сол. 4, 13–18 или 5, 1–4 или пак 1. Кор. 15, 51–52? Одговор је једноставан: представе које се овде појављују су апокалиптичког и есхатолошког карактера, а Павле се јавља као пророк и апокалиптички виделац.⁴⁴ Он месијанску заједницу и себе у њој („ми“) види као заједницу којој у сусрет долази Дан, крај времена. Све то заједно не одговара оном што Агамбен *жели* да прочита код Павла. Не тематизује се „оперативно време“, већ управо Дан који долази у свој својој конкретности. Можда је овај моменат изразито религијског дискурса нешто што Агамбен игнорише или местимично „рационализује“ у циљу очувања мисли апостола Павла прочишћене од религијског. С дуге стране, у мисли апостола Павла долази до *проіресивної йоме-рања* од апокалиптичких представа колективног спасења хришћана „одједанпут, у трену ока“ (1. Кор. 15, 52) до размишљања о индивидуалној смрти и времену које преостаје њему лично, а не месијанском раздобљу као таквом. Неки истраживачи почетке Павловог размишљања о сопственој смрти пре Дана доласка Господњег виде

⁴³ Ствар се овде додатно компликује када се узму у обзир сви проблеми везани за интегритет текста појединих посланица. Тако нпр. 2. посланица Коринћанима се вероватно састоји из два писма (2. Кор. 1–9 и 10–13), док се Посланица Филипљанима састоји из 2 или 3. Проблем је у датирању тих појединачних писама. Нарочито је код Посланице Филипљанима нејасно како је када настала компилација и који би био хронолошки поредак претпостављених појединачних писама у интегралном тексту. У науци постоје многе хипотезе о томе, али не и сагласност. За онога ко прати генезу мисли апостола и покушава да схвати Павла неопходно је да се позиционира у вези са овим питањима.

⁴⁴ Уп. R. L. Hansen, „Messianic or Apocalyptic? Engaging Agamben on Paul“, D. Harink (прир.), *Paul, Philosophy, and Theopolitical Vision*, 198–226.

већ у 2. Кор. 5, 1–10. Међутим, оно што је извесно је да Павле у Фил. 1, 23 и можда 3, 20 размишља о својој индивидуалној смрти, дакле смрти пре краја времена, иако је ова посланица прожета есхатолошком надом у скоро долазак Господњи (уп. нпр. 4, 5б; 3, 11). Апостол је свестан да је времена *за њега* све мање. Он размишља о индивидуалној смрти која ће уследити пре краја времена, о нечему дакле о чему није размишљао у својим ранијим списима када је сматрао да ће он и цела месијанска заједница заједно („ми“) дочекати крај времена. Можемо дакле рећи да Агамбенова теза о „оперативном времену“, о времену краја, може да важи за неке моменте у Павловом размишљању, али никако не може бити схваћена као неки Павлов концепт или општи став. Његова есхатологија се креће у сфери апокалиптике – и за њега је пророштво велики дар који се не укида у месијанско доба (1. Кор. 14, 1) – и суочавања са могућношћу индивидуалне смрти.⁴⁵

У том смислу је неопходна ревизија Агамбеновог схватања „времена које (пре)остаје“ у посланицама апостола Павла. Иако Агамбен, као и други савремени философи, негује изразите симпатије за Павлову веру или убеђење да се Месија догодио и донео радикално промену постојање света, он као да не жели да прочита код Павла његову веру да ће се Месија *ишк* догодити и да је крај времена, а не време краја, коначна реч коју ће Бог изговорити свету. „Оперативно време“ не може раслабити ово Павлово религијско убеђење: месијанска заједница је *и привремено у оперативном времену*, она у хронолошком времену путује у сусрет Месији или пак Павле путује у сусрет Месији остављајући иза себе месијанску заједницу да и даље чека Дан сусрета *свих са свима*. Оваква вера по Павлу, а тога се прибојавају неки философи, не лишава месијанску заједницу одговорности овде и сада, нити неутралише борбу за материјални свет. О томе сведоче бројне *ипаранезе* у Павловим посланицама које увек чине коначно исходште његових теолошких спекулација (уп. нпр. Гал. 6; Рим. 12–14).⁴⁶

⁴⁵ Више о томе U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken*, SBS 137, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 37–48, нарочито 47–48.

⁴⁶ Управо би се на пољу етике морао водити дијалог између савремене философије и хришћанске теологије. Чини се да се савремени философи прибојавају две ствари у хришћанству, а обе имају везе са етиком, са делањем сада и овде: 1) с једне стране постоји бојазан делегирања сопствене одговорности Великом Другом, док с друге, 2) постоји бојазан делегирања сопствене одговорности у будућност. Све то отупљује револуционарну оштрицу раног хришћанства, Исусове и Павлове политичке поруке. Уп. занимљив прилог на ту тему D. J. Smith, „Jesus und Politik? Neuere Literatur zur Bedeutung der Christologie für die öffentliche Theologie – aus südafrikanischer Perspektive“, *EVTh* 1 (2014), 57–70.

3.3.2. Закон

Како апостол Павле може тврдити да је Христос свршетак Закона (Рим. 10, 4) с једне, а да хришћани утврђују Закон (Рим. 3, 31), с друге стране?⁴⁷ Апостол је сматрао да обредни прописи, попут обрезања, држања суботе и разликовања чистих и нечистих јела нису више услов за заједницу са Богом на начин на који ју је наново успоставио Исус Христос. У том смислу ти прописи више не важе (уп. нпр. Гал. 5, 1–5), док се морални Закон сажима у једној јединој заповести: „љубав је пуноћа Закона“ (Рим. 13, 10).⁴⁸

Истраживачи на пољу New Perspective on Paul дошли су до закључка да је Павлов прекид са Законом довео апостола до извесне агоније мишљења, различитих одговора на тај догађај који ако се поставе један поред другог не чине логичку целину.⁴⁹ У поређењу са схватањем времена, Павлово схватање Закона се креће на неки начин у обрнутом смеру. У 1. Солуњанима Закон се уопште не помиње. Из тога се не може закључити да за Павла лично у овој раној фази није постојао тај проблем. Пре се може претпоставити да тај проблем није постојао у хришћанској заједници Солуна, те се стога и не наводи као тема у овој посланици. У коринтској кореспонденцији Закон такође не игра ни изблиза улогу које ће имати у каснијим Павловим списима. Закон чува своју етичку релевантност (1 Кор. 7, 19б; 9, 8; 14, 21.34), као и примену у мисионарској пракси (1. Кор. 9, 20–22). Тек понеки моменти, попут 1. Кор. 15, 56 („жалац смрти је грех, а сила греха Закон“) и 2. Кор. 3 омогућују да се наслути оно што ће се код Павла касније развијати као конфликт између Закона и Еванђеља. За раног Павла дакле, као и за предања која усваја (Гал. 3, 26–28; 5, 6; 6, 15; 1. Кор. 12, 13) не постоји оштра супротност између Закона и Еванђеља: у Христу се наслеђене религијске разлике потиру и то важи како за Јудеје, тако и за незнабошце. Тек искуство са инсистирањем појединих јудеохришћанских кругова у њиховој мисионарској пракси да незнабошци, уколико желе да постану хришћани, морају поштовати Закон (уп. Гал. 2) „изнудила“ је од Павла преосмишљавање улоге Закона у месијанској заједници. Тек тада се „проблем Закона помера са периферије у центар његове теологије“.⁵⁰ Новонастала ситуација подстакла је апостола да мисли на нови, другачији начин. Задржавајући своје основно убеђење да је

⁴⁷ Agamben, *Time*, 48.

⁴⁸ Уп. нпр. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI / Cambridge UK 2003, 96–98. 161–165.

⁴⁹ E. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983, 3–4.

⁵⁰ U. Schnelle, *Wandlungen*, 74.

спасење *само* у Христу, да се томе ништа не може додати или одузети и да оно *безусловно* важи за све, апостол формулише своје теолошке аргументе као средства убеђивања која треба да поткрепе ово базично убеђење. Та средства су пре свега реторичка.⁵¹ Посланице Галатима и Римљанима обилују њима. Читави текстуални комплекси посвећени су разматрањима Закона. Без обзира на многе противречности које се срећу у Павловим текстовима (нпр. Рим. 7, 7–25: Закон се не може испунити; Фил. 3, 4–11: по Закону беспрекоран), једно је јасно: Закон по себи, дезинтегрисан из догађаја Христа, има активну функцију само у односу на грех и смрт, „те стога не може бити фактор спасења“.⁵² Стога важи:

„За Павлово схватање Закона су карактеристичне промене које су последица одређене мисионарске ситуације. Ове пак промене нису ситуативно условљене примене једне у основи установљене теологије Закона, већ оне сваки пут доносе суштински нове исказе.“⁵³

Не може се, дакле говорити о изграђеном и чврстом ставу који апостол има у односу на Закон, већ на „контрадикције и тензије које морају бити *прихваћене као константне* карактеристике Павлове теологије Закона“.⁵⁴ Аналогија Павловог схватања Закона са ванредним стањем у коме се закони привремено укидају и Суверен директно влада без закона је у сваком случају је на линији Павлове мисли. Која је судбина Закона у Дан који Павле и месијанска заједница чекају? Чини се да је ово питање ван домета Павлове мисли. Али не и питање судбине Израиља, изабраног народа чија су Писма и који је на тајновит начин посредник спасења у Христу. Ту је тајна *осџашка* у Рим. 11, 5 или *свої* Израиља који ће се спасти „јер Бог се неће покајати за своје дарове и призивање“ (Рим. 11, 25–29), „јер Бог затвори *све* у непокорност, да *све* помиљује“ (Рим. 11, 32), „јер је од њега и кроз њега и ради њега *све*. Њему слава у векове“ (Рим. 11, 36). Чини се да је за Павла тренутни *осџашак* залог и гарант крајњег *сви*.

⁵¹ Vos, *Theologie und Rhetorik*, 264.

⁵² *Исџо*.

⁵³ Schnelle, *Wandlungen*, 76.

⁵⁴ H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 10–11: „contradictions and tensions have to be *accepted as constant features* of Paul's theology of the Law.“

4. Осврт

Иако „(генијални) антифилософ“⁵⁵ апостол Павле не престаје да буде атрактиван за филозофе. Агамбеново читање Павла обилује луцидним и релевантним увидима у апостолову мисао и његове дилеме. Међутим, апостол Павле је овде веома често апостол Агамбенових дилема. У том смислу, Агамбенов Павле је наш савременик. Уназад посматрано Павле нам путем Агамбена говори о нама. То је можда један неуобичајен начин да се чује проповед о Исусу из Назарета као Спаситељу света.⁵⁶

Две су пак ствари које пак треба имати у виду:

1) Павлова мисао је религијска, тј. теолошка и она пролази кроз низ модификација условљених његовим искуством у реалном животу цркава. Не постоје *ојшше* теме и дилеме, проблеми и питања *по себи*, већ увек суштинска интеракција са релевантним догађањима у заједницама.

⁵⁵ Badiou, *Sveti Pavao*, 42. 148–149. По Бадјуу Павле није филозоф зато што своју мисао не приписује концептуалним општостима, већ сингуларном догађају (стр. 148). Дискусија о овом Бадјуовом ставу превазилазила би оквири овог рада, али је он свакако вредан пажње због тога што отвара питање односа апостола Павла према филозофији. Да ли је Павле заиста био антифилософ, у смислу да се дистанцирао од филозофског начина мишљења и излагања? Све зависи од тога како се дефинише филозофија. Полазећи од става да филозофија мора бити проучавана у својим историјским контекстима (уп. нпр. L. Fr. H. Svensen, *Šta je filozofija?*, Kargos, Loznica 2012, 69) и ако бисмо сходно томе контекстуализовали Павла као мислиоца 1. века после Христа у његово сопствено филозофско окружење, чини се да би Павле као религијски мислилац тешко могао бити отписан из историје филозофије тога доба. Уп. на ту тему R. Hirsch–Luipold – H. Görgemanns – M. von Albrecht, у сарадњи са T. Thum (прир.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, STAC 51, Mohr Siebeck, Tübingen 2009. Уп. такође осврт на наведену књигу код П. Драгутиновић, „Нови Завет и филозофија“, *Саборност: Теолошки годишњак*, год. V (2011) 297–302. Чини се да је она пета генеричка процедура истине – религијска, за коју Жижек сумња да је Бадју уводи поред четири постулиране (политика, наука, уметност и љубав), свакако била конститутивна за филозофију првог века нове ере.

⁵⁶ То подразумева отвореност за неуобичајене начине говора о Богу или неконвенционалне религијске дискурсе. Уосталом, питање је у којој мери се може захтевати нормативни говор о Богу, односно у којој мери је теологија обавезна језичким обрасцима из прошлости и експлицитним исповедањима субјективних убеђења. Ово је, по мени, кључно херменеутичко питање. У том смислу вредна је анализе Агамбенова реченица изговорена 10. новембра 1999. на семинару о Посланици Римљанима (са аудио записа): „One should be free to write a work on theology without mentioning the word God.“

2) Павлова мисао је суштински прагматичка, тј. за њега је од егзистенцијалне важности да она има *учинак* на живот заједница којима проповеда и које консолидује.⁵⁷ Његова теолошка мисао одговорна је искључиво заједницама: критеријум њеног успеха и неуспеха је очување аутентичног Еванђеља које проповеда, Еванђеља о једном за свагда пројављеној љубави Божијој на крсту Исусовом.

Коначно, шта ми „страсне присталице“ хришћанске поруке можемо научити или пре на шта се подсетити од Агамбеновог Павла? Није ли Црква и данас месијанска заједница која живи у ванредном стању? Није ли ванредно стање у Цркви редовно стање, зато што верује да је њен Суверен присутан у њој на непосредан начин? Дакле, све што се у ванредном стању устали и прети да постане редовно, *као да* стање није ванредно, прети идентитету Цркве и води озакоњењу нечега што може бити противно животу у месијанском добу као употреби, а не као поседовању. Имати дакле свест да је стање ванредно значи унутар њега тражити форме живота које месијанску заједницу чине препознатљивом као заједницу која *живећи* на одређен начин чека будући век, *et vitam venturi saeculi*. То је исто-времено „упућени дискурс објављивања вере“,⁵⁸ позив да се „сада“ оприсутњује Месија, који благосиља и суди свету. То је нешто што од сваког хришћанина чини апостола конкретног тренутка.

* * *

Библиографија:

Agamben, G. (2005), *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford.

Agamben, G. (2006), *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M.

⁵⁷ Константно занемаривање овог важног комуниколошког момента чини целокупан Агамбенов пројекат у извесној мери дефицитарним. То примећује и G. Ward, *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*, Baker, Grand Rapids MI, 2009, 175: „...Agamben never relates Paul's letter to the church and the Christian disciples whom Paul is addressing.“

⁵⁸ Badiou, *Sveti Pavao*, 73–77.

- Agamben, G. (2002), „The Time that Is Left“, *Epoché*, 7/1 (2002), 1–14.
- Agamben, Đ. (2013), *Homo Sacer. Suverena moć i goli život*, Karpos, Loznica.
- Badiou, A. (2006), *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma*, Naklada Ljevak, Zagreb.
- Becker, E.-M. (2008), „Text und Hermeneutik am Beispiel einer textinternen Hermeneutik“, у О. Wischemeyer – S. Stolz (прир.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, A. Francke, Tübingen – Basel, 193–215.
- Benjamin, V. (1974), *Eseji*, Nolit, Beograd.
- Caputo, J. D. – Alcock, L. M. (прир.) (2009), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Dirscherl, E. (2013), *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Studien zum Judentum und Christentum 26, F. Schöningh, Paderborn.
- Драгутиновић, П. (2010), *Увод у Нови Завеш. Основи новозавешне науке I*, ИТИ, Београд.
- Драгутиновић, П. (2011), „Нови Завет и философија“, *Саборност: Теолошки јогишњак*, год. V (2011) 297–302.
- Dunn, J. (2007), „The New Perspective on Paul“, у: исти, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT 185, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Durantaye, L. de la (2009), *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Finkelde, D. (2007), *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia & Kant, Wien.
- Hamman, K. (2012), *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hansen, L. (2010), „Messianic or Apocalyptic? Engaging Agamben on Paul“, D. Harink (прир.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision*, 198–226.
- Harink, D. (2010), *Paul, Philosophy, and Theopolitical Vision. Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*, Cascade, Eugene.
- Hirsch–Luipold, R. – Görgemanns, H. – von Albrecht M., у сарадњи са T. Thum (прир.) (2009), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, STAC 51, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hurtado, L. W. (2003), *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI / Cambridge UK.
- Мејеринг, Е. П. (2004), „Како су платонизовали хришћани“, *Беседа* 6 (2004), 71–79.

Milbank, J. – Žižek, S. – Davis, C. у сарадњи са С. Pickstock (прир.) (2010), *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids MI.

Коцијанчич, Г. (2013), *Разбиће. Седам радикалних есеја*, Арт принт, Бања Лука.

Peerbolte, B. J. L. (2013), „The Reception of Paul in Modern Philosophy“ у: T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden (прир.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 413–427.

Parsley, C. (2011), „Paul“, у: A. Murray – J. Whyte (прир.), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University, Edinburgh, 148–150.

Patte, D. – Genholm, C. (прир.) (2013), *Modern Interpretations of Romans: Tracking Their Hermeneutical/ Theological Trajectory*, Bloomsbury, London.

Räsänen, H. (1983), *Paul and the Law*, WUNT 29, Mohr Siebeck, Tübingen.

Sanders, E. (1983), *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia.

Schnelle, U. (1989), *Wandlungen im paulinischen Denken*, SBS 137, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Smith, D. J. (2014), „Jesus und Politik? Neuere Literatur zur Bedeutung der Christologie für die öffentliche Theologie – aus südafrikanischer Perspektive“, *EVTh* 1 (2014), 57–70.

Stegemann, E. – Tuor, Ch. – Wick, P. (прир.) (2012), *Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption*, TVZ, Zürich.

Svensen, L. Fr. H. (2012), *Šta je filozofija?*, Karpos, Loznica.

Taubes, J. (2004), *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press, Stanford.

Vos, J. S. (2007), „Theologie als Rhetorik“, у: C. Breitenbach – J. Frey (прир.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Mohr Siebeck, Tübingen, 247–271.

Vouga, F. (2005), „Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion“ у: C. Strecker (прир.), *Kontexte der Schrift. FS W. Stegemann*, Band II, Stuttgart, 192–208.

Ward, G. (2009), *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*, Baker, Grand Rapids MI.

Wilckens, U. (1978), *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, EKK VI/1, Benziger/Neukirchener, Zürich и др.

Примљено: 28. 10. 2014.

Одобрено: 20. 11. 2014.

READING PAUL WITH AGAMBen: THEOLOGICAL READING OF THE PHILOSOPHICAL COMMENTARY ON THE LETTER TO THE ROMANS

Predrag Dragutinović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: In his book *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* Italian philosopher Giorgio Agamben offers an original approach to the theology of the Apostle Paul, which he creatively connects to the modern political theory. Main topics which Agamben deals with on the basis of Paul's writings are „time“ and „Law“. Structure, content, methods and key insights of the stated book are presented in the text that follows. The main part of the paper is devoted to one aspect of Agamben's approach to the epistles of the Apostle Paul as sources. There is a tendency to extend the texts that are attributed to the Apostle Paul (Deutero-Pauline texts) and on the other hand a reduction of the sources (eg. the Epistle to the Philippians) which he handles. It will be shown that the choice of texts affects the key points that the author presents (the Messianic time and the suspension of the Law). In this regard, the operating mechanism of Paul's thought which is unsystematic, but is rather situational and conditioned by the specific needs of the communities to which he writes is considered.

Key words: Agamben, Paul, theological thinking, hermeneutics.

Ἀκρίδες из Мт. 3, 4: СКАКАВЦИ ИЛИ БИЉКЕ?

Зоран Ђуровић*
Патристички институт
Августинијанум, Рим

Апстракт: Намера овог рада је да се укаже на кардиналне тачке у првобитној византијској херменеутици именице ἀκρίς, која се јавља у Мт. 3, 4 и Мк. 1, 6. Аутор испитује есенцијалне текстове, углавном патристичке, са напоменама о разлозима који су одвели ка већешаријанској интерпретацији. У закључку, аутор потврђује да иза њиховог значења термина ἀκρίς стоји једна већешаријанско-аскетска идеологија. Међу уредним православним ауторима нема никога, осим Исидора Пелусиота, који би подржавао једно већешаријанско чишћење.

Кључне речи: Скакавац, ἀκρίς, биљка, месо, мед, Јован Крститељ, Синодски превод, Вук Караџић, већешаријанство, аскеза, интерпретација, евионити, Епифаније Кијарски, Исидор Пелусиот.

А сам Јован имаше хаљину од камиље главе
и појас кожни око бедара својих,
а храна му бијаше биље и дивљи мед.¹
(Мт. 3, 4)

1. Основна намера овог рада је да се прикажу у најкраћем најважније тачке у почетној историји византијске херменеутике именице ἀκρίς, која се јавља у Мт. 3, 4 и Мк. 1, 6. Испитаћемо основне текстове из патристичке епохе, са наговештајима о разлозима који су водили

* zoran5@interfree.it.

¹ Тако је преведен овај стих из Мт. 3, 4 (Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον) у српском званичном преводу: *Свето Писмо, Нови Завјет Господа нашег Исуса Христа*, прев. Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, четврто исправљено издање, Београд 1998.

ка једној вегетаријанској интерпретацији. Нећу се бавити сиријском традицијом, јер већ постоји релевантна студија на ту тему.²

У заглављу сам привео скорији превод текста Мт. 3, 4 на српском, јер ми је намера да испитам колико је он укорееен у византијској традицији. Овде су ἀκρίδες интерпретиране као *биљке*. Овај превод је резултат дуге историје, није спонтани догађај. Да бисмо ближе погледали начин на који се тај процес десио, пођимо од контроверзије из деветнаестог века која се водила између Аврама Петронијевића и „првог“ преводиоца Новог Завета на српском (народном) језику Вука Караџића. Овај пример ми служи за илустрацију и сведочанство живости херменеутичке традиције Византијске Цркве у Српској Православној Цркви, која је у средњем веку била под јаким аскетским утицајем. Петронијевић куди Вука што „следећи Лутера и Латинску цркву“ преводи реч ἀκρίς са скакавац, а она означава уопште врхове растиња као што је ластар на лози. „Али Блажени Теофилакт Охридски, као и Исидор Пелусиот и Никифор Калист, сматрају да, што се тиче Св. Јована Крститеља, као строгог испосника, овде не може бити реч о скакавцима као вештаству меснатом, већ о плоду неког растиња у пустињи. Тако исто тумачи и грчки проповедник Герман у *Евангелијској Труби* (Атина, 1836), а и атинско издање тумачења Јевтимија Зигавина из 1842. године“.³ Пошто му је Вук одговорио како је знао и умео (он, наине није знао грчки), Петронијевић га опет напада и тврди како су Јевреји под „скакавцем“ подразумевали и ластар, што се „очигледно види“ из јединог примера, који се по њему, како је веровао, налази у Проп. 12, 5. Овде ћемо се зауставити, јер ћемо се вратити питању када будемо разматрали један цитат из Псеудо-Атанасија, а сада се концентришимо на филологију – конкретно етимологију – и ширу историју ове контроверзије у оквиру византијске традиције.

² S. Brock, „The Baptist's diet in Syriac Sources“, in *Oriens Christianus* 54 (1970), 113–124; прешт. *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, in *Variorum Collected Studies Series*, 1999. Нова и минуциозна студија о Крститељевој дијети: James A. Kelhoffer, *Diet of John the Baptist: "Locusts and Wild Honey" in Synoptic & Patristic Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. Аутор нам доноси широку библиографију о овом питању. Када је настала прва верзија мог текста (2000) она је донела мноштво патристичког материјала о коме ће Келхофер после нашироко расправљати, мада су наша истраживања била сасвим независна. У овом мом тексту, који је углавном превод текста који је оригинално објављен на италијанском: „Le ἀκρίδες di Mt. 3, 4: 'locuste' o 'vegetali'?“, у *Саборност* (Теолошки годишњак) 2 (2008), 43–59, налази се нешто материјала који се не појављује код Келхофера.

³ *Нови Завјешћ*, у *Сабрана дела Вука Караџића*, књига 10, Просвета, Београд 1974, предговор Владимира Мошина, стр. 572.

2. Ἀκρίς је именица женског рода треће деклинације, са темом на денталу (δ). Значи *скакавац*. Нема друго значење које би било атестирано у антици.⁴ Радикална група ἄκ- присутна између осталог у ἄκῆ, ἄκίς, ἄκων, ἄκαλα, ἄκαλος, ἄκρός, налази се у многим именицама и глаголима који изражавају општу идеју краја, врха, жалца, екстрема, ићи корак по корак, скочити *etc.*⁵ Неки мисле да је ἄκρίζω глагол од којег долази именица ἄκρίς. Други пак виде глагол κρίζω са значењем *вришћати*, *иискаићи*, *урлаићи*, *їаламиићи*, као онај из кога би произлазила именица ἄκρίς; у том случају његово порекло било би оно-матопејског типа. Ови феномени су такође примећени и у осталим индоевропским језицима.⁶

3. Како у древним преводима,⁷ тако да у модерним, ἄκρίς се преводи са скакавац, инсект. Немамо (по мојим сазнањима) неки другачији превод у православним Црквама, па чак ни у руској традицији, где би се могла очекивати нека оклевања, с обзиром на приличну конзервативност Руске Цркве. У руској рецензији старословенског текста, у којој налазимо један од најбољих превода у односу на све друге словенске Библије, налазимо реч *пругъ*, што одговара *скакавицу*. Неке осцилације провејавају у савременом руском преводу,⁸ где термин ἄκρίς није преведен већ је само транслитерован,

⁴ Cf. H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1958: ἄκρίς, ἴδος, ἦ, grasshopper, locust, cricket. Cf. et H. Stephanus, *Thesaurus Graecae linguae*, vol. I, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1954. Cf. et: *Diccionario griego-español*, redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados, (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto „Antonio de Nebrija“), Madrid 1980, v. I: „Falsa etimología la que no tiene cabeza, la microcefala“; John L. McKenzie & Geoffrey Chapman, *Dictionary of the Bible*, London – Dublin 1965, 516: „The improbability of this food has led many interpreters to believe that the pod of the carob tree was meant here; but the word *akris* can designate only the insect“. Слично и *Православный Библийский Словарь*, Санкт-Петербург 1997, 28: „Акриде – врста скакаваца која се јавља у различитим облицима. Њихова употреба за јело одобрена је законом. Неке њихове врсте се и данас употребљавају као храна на Истоку. Бедуини и арапи их сакупљају у већим количинама и употребљавају на разне начине: жарене, куване, димљене, осушене, усољене, а претходно их очисте“.

⁵ Es. у француском: *sauterelle* – *saut* (скок) – *sauter* (скакати); српски: *скакавац* – скок – скочити; немачки: *Heuschrecke* од *Schrecken*, у античком значењу *springen* – (скочити); италијански: *saltafieno*; у дијалекту (Alto Lazio): *saltaficchio*, што све садржи у себи идеју скока.

⁶ Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, 51; R. Strömberg, *Griechische Wortstudien: Untersuchungen zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen und Krankheiten*. 3a ed., Elander, Göteborg 1944.

⁷ Cf. § 4.

⁸ Библия, Юбилейное издание посвященное тысячелетию Крещения Руси, Москва 1991.

чиме се ствара потешкоћа за обичног читаоца. Исти приступ налазимо и у бугарском преводу.⁹ У ствари, ни у једном словенском језику се не користи реч *биљка*. Напротив, *Новая русская редакция* преводи *ἄκρίς* са *саранча* (скакавац).

4. У свим латинским цитатима пре Јеронима и у *Vetus Latina* налазимо само *locustae*, *locusta*.¹⁰ Исто важи и за *Вулашу*.¹¹ Наш главни сведок у латинској традицији је Јероним, који не зна за неко друго значење речи *ἄκρίς*, нити размишља да да било које другачије објашњење. Јеронимово сведочанство је од нарочите важности, јер је он знао јеврејски и грчки, и стога конотације оригиналног термина. Ево његовог коментара, начињеног по Оригеновој матрици, на Марков одломак:

Локуста [скакавац] је мала животиња, која се налази између рептила и птице. Није у стању да се подигне довољно са земље... Такав је био и Закон, који се удаљавао понешто од идолопоклоничке грешке, али није био у стању да лети све до неба. Не говори се наима никада о закону Царства небеског. Желите ли да знате зашто се Царство небеско проповеда само у Јеванђељу? *Покајте се*, – каже он – *јер се, наима, приближава Царство небеско*. Укратко, закон је подизао мало људе са земље, али није био у стању да их подигне на небо.¹²

Ехо овог типа коментара, управо на Марка, осетиће се у византијској и сиријској традицији.¹³

5. Било би корисно прегледати, иако у најкраћем, најстарије библијске употребе термина *ἄκρίς*. У СЗ, у јеврејском оригиналу, налазимо следећа имена различитих врста скакаваца који су преведени на

⁹ Библија, издание на Светия Синод на Българската църква, София 1992: „а храната му беше акриди“ (www.pravoslaviето.com/bible/index.htm).

¹⁰ *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu, Vetus Italica*, t. III, Remis M.DCC. XLIII, reprint 1987 Brepols, Turnhout. Или, *Itala, Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher, I, *Matthäus Evangelium*, Berlin 1938.

¹¹ *Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, t. II, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969.

¹² San Girolamo, *Commento al Vangelo di san Marco*, traduzione di R. Minuti con la revisione di R. Marsiglio, Città Nuova Editrice, Roma 1965, 21–22.

¹³ Cf. § 13 и 14.

грчки са ἀκρίς: 1) אַרְבֶּה,¹⁴ 2) חֲרָנָל,¹⁵ 3) חֲסִיל,¹⁶ 4) חֲנָב,¹⁷ 5) גֹּב,¹⁸ и 6) יֵלֶךְ.¹⁹ Пре-
ма обичају LXX, именица ἀκρίς означава скакавце, који су за Јевреје
били чисте животиње и могли су се мирно користи као храна.²⁰

У НЗ акриде се помињу у Откривењу 9, 3 (ἀκρίδες) и 7 (τῶν ἀκρίδων).
Ово спомињање је значајно стога што је *Откривење* књига која спа-
да у јеврејску апокалиптичку литературу. Акриде се у овом контексту
без икакве сумње реферишу на скакавци. Дакле, Јован следи јеврејску
традицију у коришћењу те речи, што једнако важи и за *Јудејске стари-*
не Јосифа Флавија.²¹

6. Прве компликације почињу са *Евиониџским Јеванђељем* (око
170); код Епифанија се јављају не мање од седам цитата из *Евиониџ-*
ског Јеванђеља, које су они сами звали *Јеванђеље по Маџеју*. Првобитно
је написано на грчком, и коришћено је у јудеохришћанским заједни-
цама, а данас се сматра компилацијом од Мт., Мк. и Лк. Евионитске

¹⁴ Изл. 10, 4; 12, 13; 14, 19; Лев. 11, 22; Јез. 26, 23; Пс. 78, 46; 105, 34; 109, 23; Јоил
1, 4; 2, 25; Пнз. 28, 38; Суд. 6, 5; 7, 12; 2Днев. 6, 28 и Наум 3, 17.

¹⁵ Лев. 11, 22: וְהָיָה לָכֵן לְמִינֵהוּ וְהָיָה לְמִינֵהוּ וְהָיָה לְמִינֵהוּ וְהָיָה לְמִינֵהוּ וְהָיָה לְמִינֵהוּ וְהָיָה לְמִינֵהוּ. Међутим, ова идентификација је проблематична. Ја бих пре следио распоред
из LXX (καὶ ταῦτα φάγεσθε ἀπ' αὐτῶν τὸν βροῦχον καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ καὶ τὸν ἀττάκην καὶ
τὰ ὅμοια αὐτῶ καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῆ καὶ τὸν ὀφιομάχην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ),
који је овде конфузан. Постоје различите трансмисије (Ориген, *Selecta in genesim*, PG
12, 97: καὶ ταῦτα φάγεσθε ἀπ' αὐτῶν, τὸν βροῦχον καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ, καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ
τὰ ὅμοια αὐτῆ, καὶ τὸν ἀττάκην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ, καὶ τὸν ὀφιομάχην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ) и
преводи (латински или верзија из Stephanus-a, које стављају ὀφιομάχης за кореспон-
дент јеврејског (חֲרָנָל) стиха у питању, али ући у разматрање о којој тачно јеврејској
речи се ради, не сматрам да је неопходно, барем не за моје потребе. У једној дебати
приватног карактера, О. Корато Маруџи (Corrado Marucci) се одлучио да прати ла-
тинску линију, али у подршку моје реконструкције прискаче критичка верзија *Bible*
d'Alexandrie, LXX, *Le Lévitique* 3, Traduction du texte grec de la Septante, introduction et
notes par Paul Harlé et Didier Pralon, Éditions du Cerf, Paris 1988, 130: „Le broûkhos,
est inconnu d'Aristote; de même l'attakē, 'sauterelle'. – Le 'criquet', akris, est l'insecte
dont se nourrissait Jean-Baptiste (Mc 1, 6). – Pour Philon (*Op.* 163–164), l' 'ophiomache'
' = 'qui lutte contre le serpent'“.

¹⁶ Ис. 33, 4; 1Цар. 8, 37; Пс. 78, 46; 2Днев. 6, 28; Јоил 1, 4; 2, 25.

¹⁷ Бр. 13, 33; Лев. 11, 22; Ис. 40, 22; 2Днев. 7, 13; Проп. 12, 5.

¹⁸ Наум 3, 17.

¹⁹ Јер. 28, 14, 27; 51, 14, 27; Пс. 105, 34; Јоил 2, 25; Наум 3, 15–16.

²⁰ Cf. Лев. 11, 22. Само на једном месту долази до различитог читања између ма-
сорета и LXX, То је Осија 13, 3: וְכַעֲשֵׂן מִצְרָבָה *као дим који излази кроз оцак*. LXX преводи
מִצְרָבָה са ἀκρίδων. מצרבָה је консонантски идентична са מצרבָה, али се вокалски разликује
од ње. Читање овог одломка је прилично компликовано. LXX одабра *скакавац* уместо
прозор, ошвор кроз који излази дим. Да ствар буде тежа, претходна реч פָּחַד означава
дим, а дим, облак, прашину може подићи јато скакаваца. Зато LXX чита: *као облак по-*
дињући од скакаваца (ὡς ἀτμὶς ἀπὸ ἀκρίδων).

²¹ Cf. *Antiquitates Iudaicae*, II, 14, 4.

линије²² су очигледне: нема наратије о девичанском рођењу; крштење на Јордану се види као тренутак у коме Исус постаје Син Божији, зато што је *nudus homo*; он је прави пророк који се јављао у више наврата: најпре у Адаму, Мојсију па најпосле у Исусу; осећа се ту и тамо нека врста аверзије на жртвени култ Храма, посебно због имплицитног вегетаријанства.²³ Фрагмент који нас интересује гласи овако:

καὶ τὸ βρώμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἡ τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρίς ἐν ἐλαίῳ· ἵνα δῇθεν μεταστρέψωσιν τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψεῦδος καὶ ἀντὶ ἀκριδῶν ποιήσωσιν ἐγκρίδα ἐν μέλιτι.²⁴

Вели да је јело његово био дивљи мед, који има укус манне, попут колачића са уљем; да би се очигледно променила стварна реч у лажну, и да би се уместо *скакаваца* ставили *медени колачићи*.

Оно што је важно за нашу анализу је да се у јудеохришћанском амбијенту термина ἀκρίς користио у правом смислу, тј. да се односио искључиво на скакавца. Ова замена ἀκρίς са ἐγκρίς, могла се ослонити на старозаветне текстове да би добила на својој убедљивости. Може се мислити на Изл. 16, 31: τὸ δὲ γεῦμα αὐτοῦ ὡς ἐγκρίς ἐν μέλιτι (*имао је укус шесћенине напављене са медом*) или Бр. 11, 8: ὡς γεῦμα ἐγκρίς ἐξ ἐλαίου (*као укус шесћенине са уљем*). Евионити су хтели дати ауторитет за своје мишљење користећи сличност између две речи (ἀκρίς и ἐγκρίς), и тако су успели да створе прву конфузију у егзегезе термина ἀκρίς. С друге стране, вреди напоменути да је ова промена имала свој најдубљи корен у вегетеријанској идеологији, која је чинила један од суштинских чланова њиховог креда.

7. Другачији приступ налазимо у тексту Псеудо-Атанасија, који је имао велики утицај на развој вегетеријанског концепта. Пре представљања овог фрагмента, треба приметити: ниједан од античких писаца не подсећа да је Атанасије написао неки коментар на Јеванђеље. Постоји само неколико фрагмената, које неки научници сматрају извадцима

²² *Panarion*, 30, 16, 3: „Кажу да је Исус рођен од мужевљевог семена (γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρός), и да је касније изабран од Бога“. Цитат из Eriphanius, *Ancoratus und Panarion*, herausgegeben von K. Holl, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, erster Band, Leipzig 1915, 353–4.

²³ Исус на Последњој вечери не жели да једе месо: „Можда мислите сам био нарочито жељан да једем месо, ову пасху са вама?“ (μη ἐπιθυμία ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν; *Panar.* 30, 22, 4, стр. 363).

²⁴ *Ibid.* 30, 13, 5–6, стр. 350.

из изгубљених дела;²⁵ конфузија ове колекције се огледа у чињеници да су фрагменти увек другачије називани.²⁶ У аутентичним делима, Атанасије никада не помиње ἀκρίδες у контексту Мт. 3, 4, него користи ову реч само у полемици са Астеријем.²⁷ Него, прочитајмо текст:

Ὅτι δὲ καὶ ἡ βοτάνη τίς ἐστὶν ἀκρίς λεγομένη, ὁ Σαλομῶν ἡμᾶς διδάσκει λέγων· Ἀνθήσει τὸ ἀμύγδαλον, καὶ παχυνθήσεται ἡ ἀκρίς [Qo. 12, 5], ἀλλ' οὐδὲ πόα τίς ἐστὶ τὸ μέλι ἄγριον, ἀλλὰ μέλι ὄντως ἄγριον,²⁸ πικρότατον ὄν, καὶ πάση γεύσει πολέμιον.²⁹

Да има једна биљка која се зове скакавац, учи нас Соломон, рекавши: Процветаће бадем, скакавац ће се угојити [Проп. 12, 5]; али ни дивљи мед није некаква биљка, него је стварно дивљи мед, који је страшно горак и непријатан за свачији укус.

Одломак, упркос својој сажетости, представља знатне егзегетске проблеме. Неопходно је, пре свега, имати у виду литералну разлику између две верзије стиха из Проп. 12, 5. Док Псеудо-Атанасије користи футур (ἀνθήσει, παχυνθήσεται), LXX користи аорист (ἀνθήσῃ, παχυνθή). Пасивни облик који користи Псеудо-Атанасије можда сугерише да он мисли на један плод који отежава, веома зрео плод, плод који трпи једну акцију. Не видим, међутим, блиску веза између „Соломонових“ речи и мисли Псеудо-Атанасија. Иста сенка се опажа у речима Аврам Петронијевић, поменутих у § 2, где се говори о пузавици. Понављам, ја не разумем њихову аналогију. Можда су они повезали ἀκρίς и ἀμύγδαλον због њихове контекстуалне близине,³⁰ или због метафоричке употребе речи ἀκρίς која је на овај начин употребљена у Библији (Проп. 12, 5) само једном.

²⁵ Cf. Атанасије Јевтић, *Пашролоџија 2*, Београд 1984, pp. 48–49.

²⁶ PG 27, 1363 sq.: 'Αθανασίου' Αλεξανδρείας, 'Αθανασίου, τοῦ μακαρίου 'Αθανασίου, τοῦ ἁγίου 'Αθανασίου...

²⁷ „Астерије из Кападокије, софиста... један од следбеника Јевсевија... пошто је поредио, односно дао предност, скакавцу или свиленој дуби (τὴν κάμην) у односу на Христа, он каже да је Мудрост у Богу различита од Христа, и да је она, такорећи, била 'творитељка' (δημιουργική) самог Христа и света“ (*De synodis*, 18, PG 26, 713B). Или: „На пример, пророк каже да је скакавац, Божија казна за људски грех, био назван од самог Бога не само једна сила Божија, него једна велика сила“ (*ibid.*, 716A). Астерије има на памети Јоил 2, 25, и овај концепт се појављује у Атанасијевим текстовима: *Oratio II contra Arianos*, 37, PG 26, 228AB; *Oratio I contra Arianos*, 5, PG 26, 24B; *Epistola ad Afros episcopos*, 5, PG 26, 1040A.

²⁸ Погрешно пише: ἄθριον, уместо: ἄγριον.

²⁹ *Fragmenta in Matthaeum*, PG 27, 1365D.

³⁰ Тако мисли S. Brock, „The Baptist's diet in Syriac Sources“, 114.

Сам текст превода LXX је: καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον καὶ παχυνθῇ ἡ ἄκρίς. Превод је исправно урађен (јеврејски аутор користи имперфект), јер оригинални каже: הַחֶרֶב הַקָּטָן יִפְרֹחַ, значи *скакавац, зрикавац*. Глагол יִפְרֹחַ значи носити, а у хитпаелу у коме се налази значи *ојшереџиџи се, ојшежати*. Грчки глагол παχύνω значи: *удебљати се, надимати се, по-стићи крућан, чврсти, велик или масан, ошугеџи etc*. Сада, с обзиром на контекст у коме се налази ова реченица (Проп. 12, 1–6), могло би се рећи: скакавац је отежао, не може да скаче више, ближи се починку зато што и човек иде у свој вечни дом (уп. Проп. 12, 5). Младић мора да размишља о својој судбини пре конзумирања своје енергије, пре него што постане слаб старац, један инхибирани скакавац. Ако пажљиво читамо овај пасус, видимо да Проповедник користи слике које се реферишу на престанак, починак, одмор.³¹

Друга тешкоћа нашег текста се налази у његовом полемичком контексту, који би се могао дефинисати као одбијање једне непознате идентификације биљке са медом. Амбигвност лежи у чињеници што ова „контроверза“ може изгледати недоследна јер, с једне стране Псеудо-Атанасије побија идеју „меса“, то јест, идентификацију скакаваца са инсектом, а са друге негира идентификацију биљке и меда, што је могао учинити неки вегетаријанац. Можда он полемисе са два различита извора. Разлози за другу идентификацију вероватно су више алегорijske природи.

На овај начин сам, пре око осам година, скицирао овај одломак следећи на првом месту кратке црте Себастијана Брока. Данас бих се усудио да предложим једно решење овог проблема. Псеудо-Атанасије би пратио једно изгубљено тумачење Мт. 3, 4, које би вероватно потицало са евионитске матрице. Оно би некако повезало дивљи мед са бадемом. Зашто? Зато што нема једне морфолошке разлике између слатке и горке сорте бадема. Штавише, ове последње, горке, садрже цијанидне гликозиде који могу изазвати интоксикације цијанидом. Симптоми се састоје од непосредног повраћања и болова у стомаку, који су праћени отежаним дисањем, али нису праћени цијанидним обојењем; у неким случајевима дисање се успорава и онда онда може доћи до синкопе, летаргије, конвулзије и коме. Псеудо-Атанасије не прихвата идентификацију дивљег меда са биљком³² – у овом случају са бадемом – и без горких

³¹ Слична мисао би била изражена: „Imago senis aegre incedentis“ (cf. *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, quod aliis collaborantibus edidit Franciscus Zorell S. J. Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1954, 222).

³² У древним временима мед се није идентификовао са неком биљком. Но, називао се медом један полу-течни производ одређених стабала и биљака. Cf. J. A. Kelhofer, „John the Baptist’s “Wild Honey” and “Honey” in Antiquity“, in *Greek, Roman, and*

тонова прећутно појашњава грешку нама непознатог аутора. Овај је повезао дивљи мед и горки бадем захваљујући њиховим својствима: обоје су наине скроз горки и непријатни за свачији укус. Само једна тешка особа могла би желети да конзумира овакву храну.

С друге стране, Псеудо-Атанасије прихвата за легитимну асоцијацију два члана Проп. 12, 5. Непознати аутор жели да каже: бадем ће процветати, а његов плод (скакавац) угојиће се. Он стога почиње од меда (схваћеног као биљка) и повезује га са једном другом биљком (бадемом) која се помиње у Проп. 12, 5. Сви ови елементи издају јеврејски менталитет, међутим, онај маргинални. Непознати аутор примењује праксу библијских аутора где се каже једна ствар у првој реченици, а у другој се појашњава и тако се истиче. Дакле, плод бадема је по њему назван скакавцем у преносном смислу (мада би се могло приговорити да су две реченице једноставно понављање, набрајање). Затим, његов превод је другачији од *Седамдесеторице*. То значи да је он био у стању да преводи јеврејски, и није користио превод за који можемо рећи да је био официјалан. Он поред тога користи СЗ као ауторитативни извор. Из свих ових разлога, идентификовао бих овај анонимни извор као припадајући евионитском амбијенту. Дакле, објашњења Псеудо-Атанасија нису се бавила хетерогеним наводима, него једном натегнутом вегетеријанском интерпретацијом, са чијим само једним делом је био сагласан.

8. Добро је познато да је Ориген имао прилично негативну валутацију телесности и можда је управо стога као први понудио једно алегоријско тумачење именице ἀκρίς. Он није ипак порицао да је ἀκρίς скакавац, али је ставио нагласак на симболичком смислу:

Ἦσθιεν ἀκρίδας διὰ τὸ τὸν λαὸν τρέφεσθαι λόγῳ ὑψηλῷ μὲν καὶ μετεώρῳ οὐ μὴν βεβαίῳ οὐδ' ἀπὸ τῆς γῆς αἰρομένῳ. μέλι δὲ ἄγριον τὸ μὴ γεωργοῦμενον ὑπ' ἀνθρώπων λέγει, καθάπερ ὁ νόμος ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων· ἔχοντες γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐγεώργουν τὸν λόγον μὴ ἐξετάζονταίς αὐτὸν μὴδ' ἐρευνῶντες τὰς γραφάς, ὥς φησὶν ὁ Χριστός.³³

Он је јео скакавце, јер се и народ хранио узвишеном речју и узнетом високо, али не и отпорном, која се чак ни не издиже висо-

Byzantine Studies 45 (2005), 59–73.

³³ Fr. 41, in Origenes Werke, Zwölfter Band: *Origenes Matthäuserklärung* III: Fragmente und Indices, Erste Hälfte. (Hg.) im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Ernst Benz von Erich Klostermann, (GCS 41/1) Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1941, 32.

ко изнад земље; како Јевреји нису обдржавали Закон, тако и мед није био култивисан од људи. Имајући у ствари закон, они нису практиковали оно што он каже, нити су га студирали, нити су, на крају, проучавали Писма, како Христос вели.

Јасно је да је Јероним, кога сам пре навео, био инспирисао овим одломком да би проширио свој коментар: Закон може подићи мало од земље.

9. Директан утицај одломка из Псеудо-Атанасија видимо, без икакве сумње, у писму I, 132 Исидора Пелусиота († око 450):

Αἱ ἀκρίδες, αἷς Ἰωάννης ἐτρέφετο, οὐ ζῶα εἰσιν ὥς τινες οἴονται ἀμαθῶς, καθαροῖς ἀπεικότα. Μὴ γένοιτο· ἀλλ' ἀκρέμονες βοτανῶν ἢ φυτῶν. Οὕτε δὲ πόα τίς ἐστι πάλιν τὸ μέλι τὸ ἄγριον. Ἀλλὰ μέλι ὄρειον ὑπὸ μελισσῶν ἀγρίων γινόμενον, πικρότατον ὄν, καὶ πάσῃ γεύσει πολέμιον. Δι' ὧν τὴν ὑπερβάλλουσαν κάκωσιν ἐπεδείκνυτο Ἰωάννης, οὐκ ἐνδείξα μόνῃ, ἀλλὰ καὶ τραχύτητι πᾶσαν ὀρεξίν πικραίνων τοῦ σώματος.³⁴

Акриде којима се Јован хранио нису инсекти, како неки неучко мисле, а што је чистима неприхватљиво. Да не буде тога! Јер то су изданци трава или биљака; нити је, с друге стране, дивљи мед нека трава, него је горски мед настао од пчела, најгорчији и било ком укусу одбојан. Кроз то је Јован показивао своју изузетну вољу за умртвљењем, супротстављајући се сваком телесном апетиту не само оскудицом, него и са горчином исхране.

Јасно је да Исидор Пелусиот користи Атанасијев фрагмент.³⁵ Најпре можемо приметити да је сам Исидор свестан тешкоћа у којима би се нашао ако би желео да одмах дође до овакве идентификације (акрида са биљкама). Због тако слабе позиције, он застрашује читаоце рекавши да су незналице они који под ἀκρίδες подразумевају инсекте. Но, он нам после не показују научне разлоге за своју тврдњу, него говори о чистима, катарима, што представља један морални поредак, а не логички. Не изненађује што Исидор користи друге и теже речи, па додаје: „Да не буде тога“! Из ког разлога, дакле, Исидор се плашио?

³⁴ PG 78, 269C.

³⁵ Користи га, али не помиње његово име. Зашто? Мислим да је вероватан разлог у томе што то дело претходно није било приписано Александринцу, јер иначе Исидор не би пропустио прилику да се позове на Атанасијев ауторитет.

Мислим да разлог томе можемо наћи у променама које је пружио у свом писму. Примећујемо да Исидор избегава да се позове на Атанасијев ауторитет, очигледно због његових недостатака које смо имали прилике да анализирамо. Ни Пелусиот није био уверен да се може прочитати у стиху Проп. 12, 5 једна алузија у корист вегетаријанске концепције.

Стога, дакле, он једноставно каже да су акриде (ἀκρέμονες) вршци трава. Нема неке биљке или воћке која се зове ἀκρίς, како се да евиденцирати у фрагменту Псеудо-Атанасија. Исидор је у овој речи видео риферимент на вршке, гранчице, пупољке (ἀκρεμών) биљака, тако да је искористио заједнички корен ἀκ-. Исидор је био похваљен од Фотија, који га представља као узор, не само аскетског живота, него и стила и фразеологије (μορφώσασθαι).³⁶ Управо због тог свог високог образовања, сам Исидор није више инсистирао на овој идентификацији, него је једноставно заменио реч ἀκρίς са ἀκρεμών, а то из два разлога: **1)** приступ Псеудо-Атанасија био је неисправан; **2)** и зато што се термин ἀκρίς користио у правом смислу, другим речима, у општој употреби он се односио на скакавца.

Исти Исидор у једном другом писму, користи реч ἀκρεμών, далеко од сваке контроверзије. Пише: *Јован је јео ἱране биљака* (ἀκρέμοσι δὲ βοτανῶν).³⁷ Испада, дакле, да је Исидор веровао да није било могуће да се термином ἀκρίδες означи ништа друго осим скакаваца.

10. Наставићемо са текстовима Јована Златоустог. Представићу заједно лажне и сумњиве радове, као и оне који се признају аутентичним из простог разлога: сви они заузимају своје место у традицији, али бих ипак направио и једну разлику међу њима и дао један суду о њиховој вредности. Назначићу који текстови су аутентични, а који нису³⁸ и поделићу их у две категорије: **1)** вегетаријанска породица **2)** и не-вегетаријанска.

Прва породица, вегетаријанска, састоји се од неаутентичних текстова:

α) Καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει τοῦ Ἡλίου. Τὸ πνεῦμα τοῦ Ἡλίου κατῴκησε καὶ εἰς τὸν Ἰωάννην· πνεύματα γὰρ προφητῶν προφῆταις ὑποτάσσεται· καὶ σχεδὸν ἐν πᾶσιν εὕρισκομεν

³⁶ Photius, Ep. 207, 19–22, in *Photii Patriarchae constantinopolitani Epistulae et Ampilochia*, vol. II, recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westernik, Leipzig 1984, 107.

³⁷ Ep. I, 5, PG 78, 184A.

³⁸ Следим индикације из *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Ab Athanasio ad Chrysostomum, cura et studio Maurits Geerard, Brepols, Turnhout 1974, 491–651.

ὅμοιον τῷ Ἠλίᾳ τὸν Ἰωάννην. Ἐκεῖνος ἐν ὄρεσι διητᾶτο, καὶ οὗτος ἐν τῇ ἐρήμῳ διέτριβεν· ἐκεῖνον κόρακες ἔτρεφον, καὶ οὗτος ἀκρίδας βοτανῶν ἥσθιεν· ἐκεῖνος μὴλωτὴν περιεβάλλετο, καὶ οὗτος τρίχας καμήλων· ἐκεῖνος αὐστηρὸς ἦν καὶ ἐλεγκτικὸς, καὶ οὗτος ὁμοίως.³⁹

И он сам ће доћи у духу и сили Илијиној. Дух Илијин настанио се и у Јовану, јер пророчки духови пророцима су дати. И готово у свему налазимо сличности између Илије и Јована. Онај је у удаљеним крајевима живео, а овај је у пустињи боравио; онога су гаврани хранили, а овај је скакавце травне јео; онај је овчијим руном био огрнут, а овај камиљим крзном; онај је био строг и добар у разобличавању, овај такође.

Псеудо-Златоусти рафинирано замрачује своја поређења велећи *Ἰωάννο* у свему, *скоро* (σχεδὸν). Они пак нису сасвим једнаки. Имали су слична одела и обојица су живели у пустињи. Но, последња аналогија је лажна. Не види се заједнички елеменат између једнога кога су гаврани хранили и другог који је јео биљке. Аутор је замаглио своју следећу афирмацију изоставивши реч *месо*. Илија је у ствари јео месо: οἱ κόρακες ἔφερον αὐτῷ ἄρτους τὸ πρῶν καὶ κρέα τὸ δεύτερον καὶ ἐκ τοῦ χειμάρρου ἔπινεν ὕδωρ: *Гаврани су му доносили хлеб ујутру и месо увече; и пио је изворску воду* (1Цар. 17, 6). Али да је Псеудо-Хризостом убацио τὸ κρέας, не би могао наћи било какву аналогију јер се Јован, према његовим речима, хранио биљкама. Зато не помиње шта је Илија јео. Он једноставно каже да је Илија храњен, али не каже и чиме. Псеудо-Златоустом остаје мало наде да се неће приметити ова неконзистентност због две претходне аналогије које је навео.

б) Καὶ τίς ἂν ὑψηλότερον ἐπεδείξαίτο βίον τοῦ βοτανῶν ἀκρίδας ἐσθίουτος καὶ συζῶντος ἐρήμοις;⁴⁰

И ко је могао показати узвишенији живот од онога који је јео скакавце травне и живео у пустињи?

с) Ὁ περιβεβλημένος ἐκ τριχῶν καμήλου, τῷ τὴν πορφυρίδα περιβεβλημένῳ νομοθετεῖ· ὁ ἐν ταῖς ἐρήμοις πορευόμενος, τῷ τῶν πολυάνδρων ἄρχοντι πόλεων· ὁ ἀκρίδας ἐκ βοτανῶν ἐσθίων καὶ μέλι

³⁹ *In oraculum Zachariae redditum*, PG 50, 786–787.

⁴⁰ *Oratio de epiphania*, in A. Wenger, *Une homélie inédite (de Sévérien de Gabala?) sur l'épiphanie*, in *Analecta Bollandiana*, 95 (1977) 81–90 (=TLG–CD).

ἄγριον, τῷ τὴν λαμπρὰν παρατιθεμένῳ καὶ βασιλικὴν τράπεζαν ἐξ αὐθεντίας προστάττει.⁴¹

Онај који је обучен у камиље крзно наређује обученом у порфиру законодавца; онај који ходи пустињама, онеме који влада многољудним градовима; онај који се храни скакавцима из трава и дивљим медом, онеме који поставља сјајну и царску трпезу и самовласно је налаже.

Ови цитати откривају један занимљив моменат: на ἀκρίς се придружује једна квалификативна именица – βοτανῶν. Реч ἀκρίς се може схватити као део траве (мада би могла да означава и скакавце који живе у трави, тј. да се овде употребљава у локативном смислу, поготово што иде са правим предлогом ἐκ). Именица ἀκρίς се не користи више самостално, него бива праћена једном другом која би требало да уклони сваку двосмисленост о значењу исте, односно да одведе ка вегетаријанској интерпретацији.

11. Међу псеудо-текстовима постоји и једна група не-вегетаријанске провенијенције.

α) Ἐπειδὴ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔμεινεν ἀκρίδας συλλέγων, καὶ μέλι ἄγριον τρυγῶν. Ἀλλὰ⁴² διὰ τί; Ἐπειδὴ ἐν ιηστείαις καὶ δεήσεσι λατρεύουσα, νύκτα καὶ ἡμέραν ἐλειτούργει Θεῷ.⁴³

Пошто је боравио у пустињи сакупљајући скакавце и сабирајући дивљи мед. Али због чега? Зато што је у постовима и молитвама клањајући се, дан и ноћ служио Богу.

β) Βαρὺς γὰρ ἦν ἀληθῶς ὁ εἰς τὴν ἔρημον βίος. Εἶχε δὲ καὶ δερματίνην ζώνην, δι' ἧς τὴν τε νεκρωμένην τῆς γαστρὸς ἐπιθυμίαν ἐδήλου καὶ τῆς ψυχῆς ἐν ταύτῳ τὴν ἀνδρείαν ἐνέφηνεν. Ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτῷ, φησὶν, ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.⁴⁴

Јер беше уистину тежак живот у пустињи. А имаше и кожни појас, преко кога је показивао да је мртва стомачна жеља, и му-

⁴¹ *De paenitentia*, 3, PG 59, 762.

⁴² Погрешно написано: Ἄννα.

⁴³ *De jejunio*, 1, PG 60, 712.

⁴⁴ *De nativitate Joannis Baptistae; Another unedited homily of Ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist* (BHG 847), in *Byzantion*, 53 (1983), 478–493, (=TLG–CD).

жевност душе тиме је пројављивао. А храна његова беху, каже [Јеванђеље], скакавци и мед дивљи.

с) Τοῦτω καὶ τράπεζα, καὶ σκάμνος, καὶ κλίνη τὸ ἔδαφος ἦν, καὶ κρέα αἱ ἀκρίδες, καὶ πλακοῦς τὸ μέλι τὸ ἄγριον.⁴⁵

Имао је [голо] тло за сто, столицу и кревет; за месо скакавце, дивљи мед за дезерт.

12. Знамо да је Златоусти користио термин ἀκρίς у његовом властитом значењу.⁴⁶ Сада ћемо се ближе позабавити контекстом у коме се појављују скакавци у стварним хризостомовским текстовима:

α) 'Αλλ' ὁ Ἰωάννης ἀκρίδας ἦσθι καὶ μέλι ἄγριον; ἀλλ' οὗτος ἐν μέσῃ τῇ οἰκουμένῃ καθάπερ ἐκεῖνος ἐν τῇ ἐρήμῳ διέτριβεν, ἀκρίδας μὲν καὶ μέλι ἄγριον οὐ σιτούμενος, πολὺ δὲ εὐτελεστέραν ταύτης παρατιθέμενος τράπεζαν, καὶ οὐδὲ τῆς ἀναγκαίας εὐπορῶν τροφῆς διὰ τὴν ὑπὲρ τοῦ κηρύγματος σπουδῇ.⁴⁷

Како је Јован јео скакавце и мед дивљи? Напротив овај [Павле] је живео у сред света, као онај у пустињи, без да једе скакавце и мед дивљи, али припремајући оброк много једноставнији од тога, не бринући се чак ни о нужној храни зарад посвећености објављивању.

β) 'Ο δὲ προφήτου πλέον Ἰωάννης, οὐ μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐκ ἐγήγερται [Μτ. 11, 11], οὐδὲ ἀνθρωπίνης ἐδόθη τροφῆς· οὐ γὰρ σῖτος καὶ οἶνος καὶ ἔλαιον ἀλλ' ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ διεκράτουν ζωὴν. Εἶδες ἀγγέλους ἐπὶ τῆς γῆς; Εἶδες παρθενίας ἰσχύν;⁴⁸

Али Јован је више него пророк, од кога се узвишенији, од оних које родише жене, не подиже. Није био везан ни људском хра-

⁴⁵ *In saltationem Herodiadis*, 1, PG 59, 523.

⁴⁶ Cf. *In illud: Habentes eundem spiritum* (hom. 1–3), PG 51, 290; *Fragmente in Proverbia* (in catenis) PG 64, 737; *Fragmenta in Jeremiam* (in catenis), PG 64, 1024.

⁴⁷ *De laudibus sancti Pauli apostoli*, hom. 1. in Jean Chrysostome, *Panegyriques de Saint Paul*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Piédagnel, SCh 300, Paris 1982, 136.

⁴⁸ *De virginitate*, 79, 2, in Jean Chrysostome, *La virginité*, texte et introduction critiques, par H. Musurillo, Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet, SCh 125, Paris 1966, 378.

ном. Јер нису жито и вино и уље него скакавци и мед дивљи одржавали живот његовог тела. Видиш ли анђеле на земљи? Видиш ли силу девичанства?

с) Καὶ τὸν Ναθαναὴλ λέγειν· Ἐκ Ναζαρέτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι [Јо. 1, 46]; Καὶ ἡ διαίτα δὲ κοινὴ, καὶ τὰ ἱμάτια δὲ οὐδὲν πλεον τῶν πολλῶν ἔχοντα, οὐ γὰρ περιέκειτο ζώνην δερματίνην, οὐδὲ ἀπὸ τριχῶν τὸ ἔνδυμα εἶχεν, οὐδὲ μέλι καὶ ἀκρίδας ἥσθιεν· ἀλλὰ πᾶσιν ὁμοίως διητᾶτο, καὶ συμποσίοις παρεγίνετο ποιηρῶν ἀνθρώπων, καὶ τελωνῶν.⁴⁹

И Натанаил рече: *Може ли из Назарета бићи чећа доброї* (Јн. 1, 46)? Његов [Исусов] начин живота био је обичан, и хаљине његове нису биле боље од оних које су имали други. Јер се није опасао кожним појасом, нити је имао крзнено одело, нити је јео мед и скакавце. Него се хранио као и сви остали, и био је присутан на прославама лоших људи и цариника.

Можемо жалити што Златоусти није написао више о скакавцима у свом објашњењу нашег стиха. У исто време, можемо приметити да ствар није ни била расправљана, иначе бисмо имали неког одјека. У овој беседи Златоусти каже да Јован није јео нормалну храну, да му је трпеца била импровизирана (ἐσχεδιασμένη), да није има потребе за креветом, столом, или било којом ствари: он је био као један анђеос.⁵⁰

[Јован] је живео у пустињи као да је био на небу, показујући да живи савршено сваку врлину и прелазећи из пустиње до града као неки анђеос који силази са неба на земљу (ὥς ἄγγελός τις ἐξ οὐρανῶν εἰς τὰς πόλεις κατέβαινεν).⁵¹

Овде смо у оквиру византијске реторике која је наглашавала платонистички идеал: *ἰοσιππίου сличан Боју*. Ретори су често хвалили светитеље без разбора и чупали их са земље да би их представили анђелима, људима налик богу. Реторски пак екстремизам не треба мешати са историјским датостима.

13. Већ сам говорио о алегоријском третману термина ἀκρίς. То ћемо наћи у једном пасусу из Псеудо-Златоустог:

⁴⁹ In Joannem, hom. 16, 1, PG 59, 103.

⁵⁰ Cf. Comentarius in sanctum Matthaeum evangelistam, 10, 4, PG 57, 196.

⁵¹ Ibid.

Ἦσθις, φησὶν, ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. Τοὺς ἀποπηδῶντας Ἰουδαίους τοῦ νόμου καὶ τῶν ἐντολῶν λέγει, ὡς φησὶν ἡ Γραφή· Ἐξήλατο ὡς ἀπτέλαβος ὁ σύμμικτός σου, ἢ ὡς ἀκρίς ἐπὶ φραγμῷ ἐν ἡμέρᾳ πάγους. Ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος· καὶ ἀφήλατο, καὶ οὐκ ἔγνω ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ [Na. 3, 17]. Μέλι δὲ ἄγριον διὰ τὸ τοὺς Ἰουδαίους τὴν γλυκύτητα τοῦ νόμου τῇ παραβάσει τῶν ἐντολῶν ἐξαγριῖσθαι.⁵²

Јео је, каже, скакавица и мед дивљи. Да су Јудејци одступили од Закона и заповести, показују речи Писма: Мноштво твоје оглушало је као скакавац без крила, или као скакавац који се ујнездио на врху ојраде током хладној гана; сунце изиђе и он одлећи и не зна му се више места његова [Наум 3, 17]. А мед дивљи зато што су Јудејци сладост Закона преступом заповести учинили дивљим.

Непотребно је рећи да природа алегорије подразумева један широк спектар решења, што се да видети и из овог одломка. Не може се говорити о једној јединој линији у светоотачким тумачењима, али се може приметити и ова антијудаистичка. Она је узрокована сликом Јована као борца против лицемерја, чији би заступници овде били Јевреји. Тешкоћа у летењу скакаваца послужила је Оцима да говоре о Јеврејима као о скакавцима који скачу (јер имају Обећање/Закон), али падају (јер не прихватају хришћанску веру).

Јевреји су се, према једном коментатору из времена Комнина, Теофилакта Охридског (крај XI – почетак XII века), хранили високим речима (τάχα δὲ καὶ τῆς τότε τοῦ λαοῦ λογικῆς τροφῆς), али не и храном заиста духовном, и стога су падали доле (τοιοῦτον γὰρ ἡ ἀκρίς, πηδῶσα ὡς ἐπὶ τὸ ὕψος, εἶτα πάλιν καταπίπτουσα).⁵³

14. На крају, можемо додати сведочанства већ развијене византијске мисли. Мислим на дванаести век. Наши сведоци су учени Теофилакт Охридски и Јефтимије Зигабен, компилатор по вокацији, овисан у првој линији о Златоустом. Теофилактово одломак гласи:

Τινὲς λέγουσι βοτάνιας εἶναι τὰς ἀκρίδας, ἃς καὶ μέλαγρα καλοῦσι· τινὲς δὲ τὰ ἀκρόδρυα ἥτοι ὀπώρας ἀγρίας· μέλι δὲ ἄγριον, τὸ ὑπὸ ἀγρίων μελισσῶν γεωργούμενον, ἐν δένδροις εὕρισκόμενον καὶ πέτραις.⁵⁴

⁵² *In praecursorem domini*, PG 59, 491.

⁵³ *Enarratio in evangelium Marci*, 1, PG 123, 496D–497.

⁵⁴ *Enarratio in evangelium Matthaei*, 3, 1, PG 123, 173C.

Неки кажу да су акриде биљке, које такође називају и мелагра; други их идентификују са орасима, односно са дивљим воћем, [називају] затим дивљи мед, онај производ дивљих пчела, који се налази на дрвећу и стенама.

Пасаж пак из Јефтимија овако гласи:

'Ακρίδας δὲ τινὲς μὲν ἀκρέμονας βοτανῶν εἶναι εἶπον, τινὲς δὲ, βοτάνην ἀκρίδα καλουμένην, ἄλλοι δὲ, τὸ ζῶον αὐτό. Φασὶ γὰρ, μέχρι καὶ σήμερον ἐν τοῖς μέρεσιν ἐκείνοις πολλοὺς ἐσθίειν αὐτὸ τεταριχευμένον. Καὶ γὰρ μετὰ τῶν καθαρῶν ζώων καὶ τοῦτο τάξαι τὸν νομοθέτην· ἔχειν δὲ δυσώδη καὶ ποινηρὰν γεῦσιν. Κρεῖττον δὲ τὸ πρῶτον. Μέλι δὲ ἄγριον, τὸ ἐν ταῖς τῶν πετρῶν σχισμαῖς ὑπὸ ἀγρίων μελισσῶν γεωργοῦμενον, πικρὸν καὶ ἀηδὲς ὄν.⁵⁵

Неки су пак рекли да су скакавци изданци биљака, а неки да се назива биљни скакавац, а други да је сам инсект. Јер казују да и до данас у оним крајевима многи га једу сасушеног и зато што је међу чистим животињама како је то одредио законодавац. Смрдљив је и гадног укуса. А боље је прво [мишљење]. Дивљи мед, који је у пукотинама стена, настаје од дивљих пчела, горак је и без сласти.

У овим кратком одломцима постоје неки аспекти о којима сам већ говорио. Ови коментатори чувају византијску херменеутичку традицију и служе као мост ка будућим интерпретацијама, где се неће ништа променити. Теофилакт говори без страсти, али држи да би ἀκρίς требао бити скакавац. Он овде пак само преноси нечије мишљење, но када погледамо у други његов текст *Тумачење на Марка* (1), он под скакавцима подразумева само инсекте и њих употребљава као алегорију, поново следећи Златоустову матрицу: Јевреји су се, по њему, хранили само узвишеним речима, али не и стварно духовном храном, па су падали доле. Такви су и скакавци; они се дижу на горе, а потом падају, не лете, као што то чине птице које су чисте.

Зигабену се, међутим, више допада вегетаријанска варијанта. Међутим, ови касни текстови нам не помажу никако да разумемо рану историју термина ἀκρίς. Они представљају само завршни део једног историјског процеса. У њим ће се осетити одјеци „Атанасија“, Исихора и „Златоустог“. Верујем да су оба коментатора користили исту

⁵⁵ *Commentarii in Matthaeum*, PG 129, 160BC.

колекцију тумачења која је циркулисала у то доба. Већ је одбачена идеја идентификације биљке са медом, или позивања на Проп. 12, 5. Најхрабрији интерпретативни покушај из прошлости изгледа Исидорово тумачење, по коме су се у акридама видели изданци. Јефтимије резимира предањске струје у три групе: 1) једни виде у акридама изданке биљака, 2) други назив за траве, 3) трећи скакавце-инсекте. Према њему, друго мишљење ће бити најмање вероватно јер је ἀκρίς био *terminus technicus* (зна се наиме шта је скакавац); треће мишљење је такође мало вероватно, јер конзумација меса није у хармонији са аскетизмом Јована Крститеља. Дакле, κρείττον τὸ πρῶτον. Изданци би били једино филолошки прихватљиво решење. Стога би се могло помислити на присуство грешке у рукописној традицији: неопрезни преписивач би ставио ἀκρίς уместо ἀκρέμων. Међутим, овај закључак је потпуно неутемељен зато што не постоји ниједна новозаветна варијанта која би пружила подршку овој идеји. Текстуална традиција је унисона: појављује се само ἀκρίς.

У закључку можемо рећи да иза промена везаних за термин ἀκρίς и његовог значења, стоји *само идеологија већешаријанској шииа*. Међу истакнутим личностима древног православног света, нећемо наћи никога осим Исидор Пелусиота који би подржавао једно такво вегетеријанско читање.

* * *

Библиографија

1. Библије

Bible d'Alexandrie, LXX, Le Lévitique 3, Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Paul Harlé et Didier Pralon, Éditions du Cerf, Paris 1988.

Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam versionem, adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, t. II, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969.

Библия, Юбилейное издание посвященное тысячелетию Крещения Руси, Москва 1991.

Библија, издание на Светия Синод на Българската църква, София 1992 (www.pravoslaviето.com/bible/index.htm).

Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu, Vetus Italica, t. III, Remis M.DCC.XLIII, reprint 1987 Brepols, Turnhout, или *Itala, Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher, I, *Matthäus Evangelium*, Berlin 1938.

Свето Писмо, Нови Завјети Господа нашег Исуса Христа, прев. Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, четврто исправљено издање, Београд 1998.

2. Стари аутори

Атанасије Велики, *De synodis*, PG 26, 681–793.

—, *Epistola ad Afros episcopos*, 5, PG 26, 1029–1048.

—, *Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 12–468.

—, *Fragmenta in Matthaeum*, PG 27, 1364–1389.

Епифаније Кипарски, Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, herausgegeben von K. Holl, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, erster Band, Leipzig 1915.

Исидор Пелусиот, *Epistolarum Libri Quinque*, PG 78, 177–1645.

Јероним, San Girolamo, *Commento al Vangelo di san Marco*, traduzione di R. Minuti con la revisione di R. Marsiglio, Città Nuova Editrice, Roma 1965.

Јефтимије Зигабен, *Commentarii in Matthaeum*, PG 129, 107–765.

Јован Златоусти, *De jejuniis*, 1, PG 60, 711–724.

—, *De laudibus sancti Pauli apostoli*, in Jean Chrysostome, *Panegyriques de Saint Paul*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Piédagnel, Sch 300, Paris 1982.

—, *De nativitate Joannis Baptistae; Another unedited homily of Ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist* (BHG 847), in *Byzantion*, 53 (1983), 478–493.

—, *De paenitentia*, 3, PG 59, 757–766.

—, *De virginitate*, 79, 2, in Jean Chrysostome, *La virginité*, texte et introduction critiques, par H. Musurillo, Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet, Sch 125, Paris 1966, 378.

—, *In illud: Habentes eundem spiritum* (hom. 1–3), PG 51, 271–302.

—, *In Joannem*, hom. 16, 1, PG 59, 23–482.

—, *In oraculum Zachariae redditum*, PG 50, 785–788.

—, *In praecursorem domini*, PG 59, 489–492.

—, *In saltationem Herodiadis*, PG 59, 521–526.

—, *Oratio de epiphania*, in A. Wenger, *Une homélie inédite (de Sévérien de Gabala?) sur l'épiphanie*, in *Analecta Bollandiana*, 95 (1977), 81–90.

—, *Fragmenta in Jeremiam* (in catenis), PG 64, 740–1037.

—, *Fragmente in Proverbia* (in catenis) PG 64, 660–740.

—, *Comentarius in sanctum Matthaeum evangelistam*, PG 57, 13–472; 58, 471–794.

Јосиф Флавије, Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* I–IV, Thackeray, H. St. J., (ed.), Loeb Classical Library, *Josephus* 4, London 1930.

Ориген, Origenes Werke, Zwölfter Band: *Origenes Matthäuserklärung* III: Fragmente und Indices, Erste Hälfte. (Hg.) im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Ernst Benz von Erich Klostermann (GCS 41/1), Leipzig 1941.

—, *Selecta in genesim*, PG 12, 92–145.

Теофилакт Охридски, *Enarratio in evangelium Marci*, 1, PG 123, 488–681.

—, *Enarratio in evangelium Matthaei*, 3, 1, PG 123, 144–487.

Фотије, Photius, *Ep.* 207, in *Photii Patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vol. II, recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westernik, Leipzig 1984.

3. Студије и помоћна средства

Brock, S. (1970), „The Baptist's diet in Syriac Sources“, in *Oriens Christianus* 54, 113–124; прешт. *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, in *Variorum Collected Studies Series*, 1999.

Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Diccionario griego-español, redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto „Antonio de Nebrija“), Madrid 1980.

Geerard, M. (cura et studio) (1974), *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, Brepols, Turnhout 1974.

Kelhoffer, J. A. (2005a), *Diet of John the Baptist: “Locusts and Wild Honey” in Synoptic & Patristic Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Kelhoffer, J. A. (2005b), „John the Baptist's “Wild Honey” and “Honey” in Antiquity“, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 59–73.

Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, quod aliis collaborantibus edidit Zorell F., Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1954.

- Liddell, H. G., & Scott, R. (1958), *A Greek–English Lexicon*, Oxford.
- McKenzie, J. L., & Chapman, G. (1965), *Dictionary of the Bible*, London – Dublin.
- Stephanus, H. (1954), *Thesaurus Graecae linguae*, vol. I., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz.
- Strömberg, R. (1944), *Griechische Wortstudien: Untersuchungen zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen und Krankheiten*. 3a ed., Elander, Göteborg.
- Јевтић, А. (1984), *Патрологија 2*, Београд.
- Карацић, В. (1974), *Нови Завјети*, у *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 10, предговор В. Мошин, Просвета, Београд.
- Православный Библейский Словарь*, Санкт-Петербург 1997.

Примљено: 4. 4. 2014.
Исправљено: 25. 6. 2014.
Одобрено: 9. 10. 2014.

THE ἈΚΡΙΔΕΣ OF MT 3, 4: 'LOCUSTS' OR 'PLANTS'?

Zoran Đurović

Institutum Patristicum Augustinianum, Rome

Summary: *The aim of following paper is to show briefly the cardinal points in the initial history of the Byzantine hermeneutic of noun Ἀκρίς which occurs in Mt 3, 4 and Mk. 1, 6. The author examines the essential texts, mainly those patristic, with remarks on the reasons that led towards vegetarian interpretation. In the concluding paragraph, the author affirms that behind the changes in the meaning of the term Ἀκρίς there is a vegetarian-ascetic ideology. Among the prominent Orthodox authors, there is no one who would sustain a vegetarian reading, except Isidore of Pelusium.*

Key words: *Grasshopper, locust, Ἀκρίς, plant, meat, honey, John the Baptist, Vuk Karadžić, vegetarianism, asceticism, interpretation, Ebionites, Epiphanius of Cyprus, Isidore of Pelusium.*

LE Ἀκρίδες DI MT. 3, 4: 'LOCUSTE' O 'VEGETALI'?

Zoran Đurović

Istituto Patristico Augustinianum, Roma

Astratto: *L'intenzione di questo saggio è quella di mostrare in breve i punti cardinali nell'iniziale storia ermeneutica bizantina del sostantivo Ἀκρίδες che ricorre in Mt. 3, 4 e Mc. 1, 6. L'autore esamina i testi essenziali, prevalentemente quelli patristici, con cenni sulle motivazioni che condussero in direzione vegetariana. In conclusione, l'autore afferma che dietro i cambiamenti del termine Ἀκρίδες del suo significato, sta un'ideologia di stampo vegetariano. Tra i personaggi ortodossi di spicco, non si trova nessuno, eccetto Isidoro di Pelusio, che sostenesse una lettura vegetariana.*

Parole chiave: *Cavalletta, Ἀκρίδες, pianta, carne, miele, Giovanni Battista, Vuk Karadžić, vegetarianesimo, ascetismo, interpretazione, Ebioniti, Epifanio di Cipro, Isidoro di Pelusio.*

БОГОНАДАХНУТОСТ ДАВИДОВИХ ПСАЛАМА У ДОМЕНТИЈАНОВОЈ ПОЕТИЦИ

Чедомир Ребић*
Институти за српску
културу, Лейпсавић

Апстракт: На писце старе српске књижевности снажно су утицали Давидови псалми. Испуњени молитвом Господу, псалми су уводили у схватање Божијих тајни и живота будућеј вијека. „Све је Писмо бојонадахнуто“ (2. Тим. 3, 16), али псалми имају посебну вриједност. У молитви — „Отвори очи моје, да бих видео чудеса закона твојега“ (Пс. 119, 18), — садржана је поука да се кроз благодатно просвјетљење ума излази на пут сасења.

У овом раду открива се како Доментијан у дјелу Живот Светог Симеона духовно сагледава живот коме је крајњи циљ Царство Небеско. Свештојерска духовност, осмишљена циљанима из Давидових псалама, уводи у схватање односа човека и Писма; и сав се живот есхатолошки сагледава. На псалмима је Доментијан усавршавао духовне погледе, израђивао поетичке форме, које се у стварању поетике старе српске књижевности морају узимати као кључне појаве. Бојонадахнутошћ Доментијанова казивања доводи до познања да сваки духовни дар, просвјетљење ума, моћ језичке изрецивости, долази од Бога, јер „Господ даје ријеч“ (Пс. 68, 11) онима који проповиједају ријеч Божију. У ауторовом стваралачком просијавању развија се духовни поретак иконографских вриједности. Под сводом духовних и естетских вриједности настају оштри мјеста у којима су бојословске мисли усмјерене према вјечном Добру, вјечној Истини, вјечној Љепој; животи у Христу.

Кључне речи: бојонадахнути метод казивања, псалми, свете тајне и врлине, духовни дарови, духовни поретак, живот у Царству Божијем.

Кареевска ћелија није само била узор аскетског живота, гдје се у посту и молитви, несаници, миру и тишини, стицао унутрашњи преображај, узносећи благодарење како би досегнули праведан крај; она је била знаменита и по другим облицима монашког живота. Књижевна

* 16. октобра 3, Београд.

дјелатност, преписивање и превођење списа Светих Отаца, у којима се православна вјера чува у свој древности и истинитости, а уз то и свакодневно ишчитавање Псалтира, — дали су јој обиљежја религиозне и философске школе, која је имала трајан утицај на развој српске мисли и умјетности. Духовно савршенство у Карејској ћелији стицали су Свети Сава, Доментијан, Данило, Никодим, Теодул и други. Овдје ћемо разматрати како се Доментијанова поетика развијала под утицајем ових вриједности; како су Давидови псалми утицали на списатељску богонадахнутост која је узводила вишем духовном савршенству.

У дјелу *Животъ Свѣтѣиѣ Симеона*¹ Доментијан се обилно користио Давидовим Псалмима, као извориштем духовности, да би створио књижевни портрет. На псалмима је Доментијан не само богатио своје мисли него и изграђивао поетске формуле; које се у стварању поетике старе српске књижевности морају узимати као кључне појаве. Када у уводу говори о Немањином рођењу и младости, о његовим великим и преславним дјелима, у њему се јавља недоумица откуда да почне. У Посланици Светог Апостола Јакова стоји: „Сваки дар добри и сваки поклон савршени одозго је, силази од Оца свјетлости“ (Јак. 1, 17). Доментијан зна да све оно што је корисно за човјека, што је вјечно и божанско, што му је и у овоме и ономе свијету потребно, — долази од Господа. Сваки духовни дар, просвјетљење ума, моћ језичке изрецивости, пуноћа благодати, и свака стваралачка сила, — све је то човјеку дато од Бога. Богонадахнута поука Пророка Давида — „Господ даје ријеч“ (Пс. 68, 11) „онима који благовесте, тј. онима који намеравају да нам објаве (открију) наша блага“,² — открила је Доментијану начин како се изграђује духовни метод стварања. Доментијанова молитва: „Тај исти дар Светога Духа нека и нама отвори разумна уста, и, испунивши нас благодаћу, нека нама који јављамо добру вест даде глас својом великом силом, и нека нам даде реч на отварање устима нашим, и добар разум, утврђен благодаћу високоугаонога камена, Христа истинитога Бога нашега, да бих и ја недостојни слуга Свете Тројице могао говорити, јер је довољна тајна, смотрење Светога Духа“ (стр. 237), — открива како је аутор улазио у тајне богонадахнутог метода казивања. У Доментијану просијавају стваралачке тајне које га воде „к вишем сједињењу,

¹ Доментијан, *Животъ Свѣтѣиѣ Симеона*, превео Лазар Мирковић, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига четврта, Просвета: Српска књижевна задруга, Београд, 1988. Све цитате из Житија које будемо наводили узећемо по овоме преводу.

² Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Благовѣсти души мојој Господи*, Свети Оци тумаче Псалтир, превод са старогрчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Библиотека „Образ светачки“, Београд, 2008, стр. 156.

колико је то могуће, са Оним који је изнад сваке суштине и сазнања“.³ Кроз ту тајну која га води вишем сједињењу, Доментијан духовно сагледава Немањин лик. У казивању да је овај Божији угодник „велики од великих“, „славан од славних“, и „красан цвет од доброга корена“, да је „међу свом својом браћом по рођењу најмањи, но Божијом благодаћу највиши“, — развија се идеја да Бог своју истину и своју правду објављује људима преко својих изабраника. Ову идеју је, највјероватније, Доментијан преузео из старословенске књижевности, из *Житија Кирилова*. Ту нам непознати писац овако саопштава о великој тајни хришћанске вјере, о спасењу: „Бог милостиви и дарезљиви очекујући покајање људи да би се сви спасли и дошли до спознаје истине“ — „не допушта да људски род ослаби и отпадне“, „него у свако време и свакога часа не престаје нам делити многе благодати“, па „то учини и за наш род и уздиже нам овог учитеља који просветли народ наш.“⁴ И Стефан Првовенчани је развијао ову идеју у дјелу *Живот Светиога Симеона*, а то је дјело служило Доментијану и као извор и као узор. Казивање Првовенчаног да Бог онима који га љубе даје преизобилну и богату милост, да некима својим милосрђем, и висином својега божанства жели придодати од „небеских сила“; некима даје да буду „земаљски господари“, угодници његови, који се не старају само за земаљске власти него који угађају Господу, и да је баш међу њима овај „свети хранилац“⁵ (Симеон), — открива нам колики је значај за духовно сагледавање личности поћи од категорије људи као Божијих изабраника. У ријечима Светог Апостола Павла — „Позна Господ оне који су његови“ (2. Тим. 2, 19) — дата је поука да Бог призива оне који су свој живот укоријенили у вјери. И Немања је укоријенио свој живот у вјери и чезнуо за животом по узвишеним тајнама. На таквим виђењима Доментијан је темељио свој богонадахнути метод казивања, у коме ће највећи духовни значај имати молитва.

Немања је прихватио живот који води кроз духовне подвиге само да би уподобио свој живот Господу. Доментијаново казивање да се појавише многи мученици и светитељи, преподобни и богоносни оци, који љубе Бога, и да се међу њима „јави и овај свети и преподобни и богоносни отац наш“, — открива нам смисао Немањиног живота. То је

³ Свети Дионисије, псеудо-Ареопagit, *Дела*, Истина, Шибеник, 2012, стр. 159.

⁴ Непознати писац, *Житије Кирилово*, у: Климент Охридски, Константин Преславски и Непознати писац, *Кирило и Методије, житија — службе — канони — њихвале*, приредио Ђорђе Трифуновић, Српска књижевна задруга, Београд, 1964, стр. 45.

⁵ Стефан Првовенчани, *Живот Светиога Симеона*, Сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига трећа, Просвета — Српска књижевна задруга, Београд, 1988, стр. 64.

живот у духовној заједници у коју Бог призива људе и о којој Пророк Давид овако благовјести: „Скупите ми свеце моје, који су учинили са мном завјет на жртви“ (Пс. 50, 5).

Доментијаново казивање да је Господ „унапред видео“ да ће на ове преподобном оцу бити Божија благодат и да ће се сви од њега родити благочестиви и бити просвијетљени великом благодаћу, — показује нам откуда овим Божијим угодницима дарови вишега звања. Ови ће се угодници испунити даровима Светога Духа, и сав ће се њихов живот кретати по виђењима Пророка Давида, који каже: „Благо ономе кога избираш и примаш, да живи у двору твом!“ (Пс. 65, 4). Они ће вјечно славити Име Божије, спомињати „од кољена до кољена“ (Пс. 134, 13).

Ако се потпуније сагледа ова поетска форма казивања, запазиће се да Доментијан општа мјеста попуњава цитатима из Давидових псалама, и да у опис неких карактеристичних појава, које могу бити самостални показатељ личности, уноси неке исказе из псалама који намећу одређена духовна усмјерења. Кроз цитат псалама — „Силно ће бити на земљи сјеме његово“ (Пс. 112, 2) Доментијан развија идеју о Божијем предодређењу Немање и његових насљедника. Пошто је овдје средишна личност Немања, ријечи „сјеме његово“ не односи се само на насљеднике; она има шире значење и обухвата сва богоугодна дјела Немањина која су му откривала путеве према заједници светих. Немања је „узрастао у дому родитеља својих у свакој доброј вери и чистоти“, и Божије тајне ће се „догодити на њему, да ће он царевати земаљским и да ће се у небесним настанити са анђелима“ (стр. 239).

Доментијан у стварању духовног портрета укључује трајне вриједности, па му појединости и конкретности служе као елементи за уопштену идеју казивања. У намјери да свакој појави да шире значење, Доментијан изоставља називе крајева и земаља „његова отачаства“ које су му дате на управу, па све те области назива „источна земља“. Овим уопштавањем он у пролазним историјским догађајима открива оне знаке кроз које се пројављују симболи вјечног и духовног. Настаје једна одређена поетика дјела у којој се истина о приказаним догађајима премјешта у поредак апстраховања.

Када завист и злоба старије браће према Немањи толико нарасте да су преподобном (Симеону) на различите начине правили замке, овај се обрати молитвом Господу, молитвом испуњеном Давидовим псалмима у којима је исказана нада да Господ неће оставити праведника да настрада од безбожника. У стиховима — „Безбожник вреба праведника, и тражи да га убије, али га Господ неће пустити у руке његове“ (Пс. 37, 33–34) уткана је вјера преподобног Симеона у спасење. Употребом ових цитата Доментијанова поетика прима обиљежја

промишљеног начина казивања, разумне апстракције кроз коју се провлачи осјећајни тон Божије љубави.

Сав је опис ове ситуације дат кроз Давидове псалме. Немањина молитва Богу да му помогне, да се постиде противници и да се преваре у очекивањима они који му желе нанијети зло и радују се несрећи, а да се развеселе они који се радују његовом спасењу, — саткана је од ових псалама: „Боже, похитај да ме избавиш, Господе, да ми поможеш! Нек се постиде и посраме који траже душу моју! Нек уступе натраг, и осласмоте се који ми зло желе“ (Пс. 70, 1–2 и Пс. 3, 7). Молитва Немањина не односи се само на њега у њој су исказане жеље за спасењем цијелог српског народа. Понављањем поетских формула Доментијан улази у дубине књижевног портрета. Иако ситуације у којима се сагледава Немањин лик нису исте, у молитвама се задржава основни смисао живота овог Божијег угодника: да га никаква блистава спољашност не задржи, да искоријени присилу сваке узнемиравајуће пожуде и да буде свет и тијелом и духом. Он се моли да Господ услиши његову жељу да напредује у светим јеванђељским врлинама. У узвишеној молитви Немања се „враћа ка смиреној (скрушеној) речи, придружујући се слугама Божијим и сведочећи да се једино у Богу нада спасењу“.⁶ Ево те молитве:

„Боже, законопреступници усталоше на мене, и сабор моћних тражаше душу моју. А Ти си, Господе, милосрдан и премилостив, погледај на ме и смилуј се на мене, и дај моћ чеду твојему, и спаси сина слушкиње твоје, и видеће они који ме мрзе, и постидеће се, јер ми Ти, Господе, поможе и утешио си ме“ (стр. 241).

Сва је ова молитва утемељена на знамењима које носе псалми. У Пс. 86, 14–17 исказује се како лукави демони спотичу вјернике са пута стицања врлина; устају на праведнике и покушавају да их баце у гријех. А праведнику у свему томе остаје као најмоћније оружје молитва, да их Господ Својим милосрђем избави и сачува им душу од зла и таме. Кроз ову молитву исказана је Немањина идеја духовног савршенства; његова борба и подвизи који му отварају есхатолошку перспективу. Овдје је уткан сав смисао „Молитве Господње“, „молитве која је толико једноставна а тако дубока, молитве која носи величање имена Божијег, која у себи садржи призивање Царства Божијег, оне која потврђује да воља Божија све започиње и да је без воље Бо-

⁶ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Блајослови, душо моја, Госјода*, Свети Оци тумаче Псалтир, превод са старогрчког, друго издање, Образ светачки, Београд, 2008, стр. 200.

жије човек изгубљен“.⁷ Кроз ову молитву Немања се пројављује у моралној чистоти и спољашњој чедности. Он је кренуо оним путем који је утемељио Господ; то је пут хришћана који одбацују задовољство овога свијета и трче према небеској мети „ради награде небескога призивања Божијега у Христу Исусу“ (Фил. 3, 14).

Доментијанова поезика овдје је сва у једној слици љепоте и весеља вјечног живота; она је уопштена до тог степена да догађаји које описује и појаве које се збивају изгледају као карактеристика епохе у којој су настали. То су појединости које носе обиљежја стварности, али још нису типизирани, и тек ће се Доментијановом поетиком створити представа да овакви теолошки појмови у књижевности добијају суштинска обиљежја општих мјеста.

Немањина укоријењеност у вјери и схватање хришћанског смисла живота пројављује се у његовом дјелу: он, просвијетљен Светим Духом и разумом који је почивао у Господу, — зида манастире. Он зна да је Црква „дом Божији“, „стуб и тврђава истине“ (1. Тим. 3, 19), духовна заједница позваних и да се у Цркви откривају путеви спасења. Немањину жељу да све сабере у Цркву, да све расијане врати „дому Божијем“, Доментијан је пројектовао цитатом из Давидових псалама: „Браћо моја љубима, знам, синови смо једнога оца и једне матере. Нека вам не буде у гнев ово моје дело, које у Господу почевши и доврших на моме дјелу. А чије срце од вас воли да дела, делајте на вашим дјелима. А што ја чиним, било зло или добро, нека буде у мој део. Јер Господ је који зида Јерусалим, да у једно скупи расејаног Израиља“ (стр. 242). Кроз овај цитат псалма — „Господ зида Јерусалим, сабира расијане синове Израилеве“ (Пс. 147, 2) — Доментијан поетски сагледава више сфере хришћанске духовности. Род вјерних одвајају свој ум од земаљских страсти, и благочестивим подстицајима враћају се из расејања „дому Божијем“ — Цркви. Црква има божанско дејство, енергију која у души човјека буди жељу да се „бори добрим подвигом вјере, хвата се за живот вјечни“ (1. Тим. 6, 12).

Сва је Немањина пажња усмјерена према Богу, јер зна да Божија милост штити праведника од зла и таме. Поука Пророка Давида — „к Теби подижем очи своје, који живиш на небесима!“ (Пс. 123, 1) — присутна је у Немањином уму; јер Господ не дозвољава да праведника озлобе нечастиве силе. За опис ове ситуације Доментијан је употребио овај цитат из Давидових псалама: „Грешни угледа праведника, зашкргута на њ зубима својима, а Господ ће му се посмеја-

⁷ Георгије Флоровски, *Византијски аскетски оци и духовници*, превод, Отачник, Београд, 2009, стр. 20.

ти, јер унапред види када ће доћи дан његов“ (стр. 242). Овај садржај (Пс. 37, 12–13) казује да зла намјера грешника не може угрозити спокојан живот праведника, јер Бог чува оне који „откривени лицем одражавају славу Господњу“ (1. Кор. 3, 18).

Христова поука о молитви „како треба свагда да се моле, и да не клону“ (Лк. 18, 1) — усмјеравала је Немањин и дух и ум према Богу. У данима када је био у великој невољи, молитвено расположење није га напуштало; он се молио без престанка. Доментијан то сагледава и ствара једну поетску слику која показује Немању на путу да „испуни закон Христов“ (Гал. 6, 2). А Свети подигавши своје преподобне руке ка Вишњему, вапијаше:

„Помоћ је моја од Господа, који је створио небо и земљу“ (Пс. 120(121), 2), и Господе избави душу моју од уста неправедних и неправедна и варљива језика (Пс. 119(120), 2); и „види, Господе, насиље оних који војују на раба твојега; и не обличи ме јарошћу Твојом, нити ме покажи гневом твојим“; и „види непријатеље моје, како се умножише и неправедном мржњом омрзнуше ме“ (Пс. 24(25), 19).

И „види, Господе, како се непријатељи Твоји узшумеше, и они који Те мрзе уздигоше главе своје, и на слугу Твојега спремише лукавства вољно, и савећаше против светих Твојих, рекавши: ‘Ходите да га истребимо са земље, и неће се више поменути име његово’“ (Пс. 82(83), 2–5).

(Доментијан, *Животи Светога Симеона*, стр. 242)

Употребом псалама (Пс. 121, 2; 120, 2; 25, 19; 83, 2–5) открива се Немањино усхођење Богу; његово схватање да помоћ може доћи од истинитог Господа и да је та помоћ непобједљива. Ове псалме Јефтимје Зигабен назива „усхођењима“, јер „у вишем смислу... изводе из пометње садашњег живота“.⁸ Немањин поглед на догађаје Доментијан описује уопштеним асоцијацијама, умјетничким апстраховањем које „у свему ‘временом’ и ‘пропадљивом’ види симболе и знаке онога што је вечно, безвремено, ‘духовно’ божаствено“.⁹ За опис Немањиног

⁸ Толковая Псалтырь Ефимия Зигабена (греческогa философа и монаха), изъясняющая по Свято-отеческим толкованиям, перевод с греческого, Издательство „Талан“, Киев, 1882, стр. 294.

⁹ Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, превео Димитрије Богдановић, Српска књижевна задруга, 1972, стр. 132.

схватања смисла хришћанског живота, жеље за усхођењем према вјечном и небеском, и то језиком високе црквене књижевности, Доментијану су биле најприкладније псалме.

Немањина молитва по садржају може се подијелити на два дијела: у првом дијелу су мисли о усхођењу, узвођењу, узношењу, гдје се духовне очи уздижу у висину према вјечном и небеском, и све је усмјерено према Богу; у другом се дијелу исказује слава праведника према Богу. У псалмима — „Али Ти си, Господе, заступник мој, и слава моја, који узносиш главу моју, и у твоме благослову узнеће се рог мој као рог једнорога, а старост моја уљем помазати“ (Пс. 3, 3–4, и Пс. 92, 10) — исказана је вјера Немањина у Божију правду. Он подноси сваку невољу, јер се нада да ће добити помоћ од Господа. Овдје је исказана једна вјечна поука да „у тешким околностима не би требало притицати никоме другом осим Богу“.¹⁰ У псалму — „Баци на Господа жалост своју, и Он ће те прехранити, и неће на векове дати да се праведник смете“ (Пс. 55, 22) — исказана је нада праведника да ће га Господ избавити из свих невоља. Овдје је исказана и она јеванђељска брига о спасењу — „Не брините се душом својом, шта ћете јести, или шта ћете пити; ни тијелом својим, у шта ћете се одјенути. Није ли душа претежнија од хране, и тијело од одијела?“ (Мт. 6, 25); овдје је потврђена она животворна брига која боголику душу чува од гријеха и похлепе за земаљским добрима. Господове ријечи — „Иштите најприје Царство Божије и правду његову, и ово ће вам се све додати“ (Мт. 6, 31) — откривају нам да се Царство Божије стиче кроз духовна блага, животом проведеним у праведности и светости Христове истине. А Немања је такав живот проводио. Давидови псалми, који су водили у живот по светим врлинама, послужили су Доментијану као најмоћније средство за естетску конкретизацију вриједности којима се описује Немањин боголики живот.

Доментијан је своју поетику усавршавао ишчитавајући и друге књиге Старога Завјета. Мисли Пророка Исаије привлачиле су Доментијана јер је Пророк овладао „широким хоризонтима“ и „великим поетским талентом“.¹¹ У стварању Немањиног духовног портрета, Доментијан је наводио Пророкове ријечи да би уз Давидове псалме направио пројекцију једнога живота коме је вјечна судбина да стр-

¹⁰ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Блајослови, душо моја, Госјога*, Свети Оци тумаче Псалтир, превод са старогрчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, „Образ светачки“, Београд, 2008, стр. 18.

¹¹ *Премудростъ сокровенная*, Современный Православный комментарий на книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Издательский Дом „Фавор – XXI“, Москва, 2004, стр. 184.

пљиво подноси све невоље и искушења. Када су се браћа Немањина, обузета безумљем, договорила да баце у тамницу овог праведника, настала је таква пометња у народу да се само библијским ријечима могла описати. Да би те догађаје изазвао у мислима, Доментијан употребљава ове ријечи пророка Исаије: „Тешко души њиховој, јер савешаше зли савет, говорећи: Свежимо праведника, јер нам је неугодан, и уништимо са земље његову успомену, јер није у јединству са нама“ (Ис. 3, 9–10). Раздвајање међу браћом постаје узрок многих несрећа, које се могу уклонити само ако се схвати поука пророка Давида, који о сличној ситуацији овако каже: „Шта је добро и шта је красно, него када браћа живе заједно“ (Пс. 132(133), 1). Овај контраст појава — слика створена ријечима пророка Исаије када браћа живе у мржњи и раздору, и слика настала на стиховима пророка Давида, слика саживота браће у добру и љубави, јер „тако захтијева и природа и Божији закон“, ¹² — уводи у духовне дубине. У овоме контрасту пројављује се снага Доментијанове поетике; у њему је исказан ауторов став према догађајима; ту се откривају оне вриједности које читаоца воде по лествици духовног савршенства.

Да би Доментијан показао тежину гријеха који су безумна браћа учинила када су ухватили и свезали преподобног, ставили му на руке и ноге жељезне окове, и када су ухватили и свезали његове изабране слуге, он употребљава Давидове псалме, да би освијестио све оне, који обузети безумљем, насрћу на праведне. У Давидовим стиховима: „Свезати њихове царева путом (везама) и њихове славне (великаше) железним оковима“ (Пс. 149, 8) — Доментијан је уткао Немањино мучеништво у историју духовних подвига. Дубљи смисао овога догађаја Доментијан открива ријечима пророка Исаије, па каже: „Од безаконика мога народа би праведник поведен на смрт“. Али Дух Свети који говори у Исаији, рече: „Даћу зле за погреб његов и богате за смрт његову, јер не учини безаконје, нити се нађе варка у његову језику. И Господ хоће да руком својом одузме бол од његове душе и да му јави свој савет и да оправда праведника који му добро служи, и он ће, рече, наследити многе и разделиће корист моћних“ (Ис. 53, 8–12).

Слободна интерпретација мисли пророка Исаије омогућила је Доментијану да кроз однос ствараоца и подвига у пренаглашеном виду сатка духовни портрет кроз који ће се пројављивати вјечна истина да су „душе праведника у руци Божијој и смрт их се не доти-

¹² Толковая Псалтырь Ефимия Зигабена (греческога философа и монаха), изъясненная по Свято-отеческим толкованиям, перевод с греческого, Издательство „Талан“, Киев, 1882, стр. 335.

че“ (Прем. 3, 1). Немања страда због гријехова других, „усред рода неваљалога и покваренога“ (Фил. 2, 15), и то Доментијановој поетици даје духовне висине и јеванђељску истину да човјеков живот не ограничавају земаљске ствари. Доментијан настоји да открије Немањино схватање да сав не умире иако му заробљавају тијело и вежу узама; јер зна „ако се наша земаљска кућа, тјелесни шатор, разруши, има здање од Бога, кућу нерукотворену, вјечну на небесима“ (2. Кор. 5, 1). Немања се „не боји оних који убијају тијело, а душу не могу убити; него се више боји онога који може и душу и тијело погубити у паклу“ (Мт. 10, 28).

„Благо ономе кога избираш и примаш да живи у двору твом! Наситићемо се добром дома твојега, светињом цркве твоје“ (Пс. 65, 4), рече пророк Давид. И Немању је Господ изабрао и примио, јер се он кроз свете јеванђељске врлине усавршио до блаженства. И када су браћа бацили Немању у тамницу, он је сву наду положио на Бога, јер је Он заштита праведника. Све то Доментијан сагледава, и помоћу Давидових псалама овако естетски пројектује:

„Али Господ који царује у векове и на векове, који је у Јосифу био продан у Египат, не даде му да се пороби египатским страдањима, Он који је свуда сав, и овде у светом оцу нашем би уведен у камену пећину, као што сведочи велики апостол Павле говорећи, да је у истом Господу нашем Исусу Христу он био свезан и озлобљен са сужњима и у тамници. И тих светих списа не сетише се немилостиви, нити су помишљали на великога бриговођу и промисленика и доброга Владику Христа, који је спасење свима, ‘да сатре врата од меди и сломи железне полуге’ (Пс 106,16), да раздреши оне који су доле ниско у најдоњим (деловима ада) били оковани и свезани и изведе свесилним божанством својим, као што поје у песмама велики богоотац Давид: ‘Многе су скрби праведника, и из свију избавиће их Господ’ (Пс. 33, 19(20)).“

(Доментијан, *Животиј Светијота Симеона*, стр. 244)

Идеју благодати Доментијан сагледава као резултат Спаситељевог дјеловања на Немању; призивање овог Божијег угодника да се кроз свете јеванђељске врлине усаврши, стекне духовно спасење и живот у Царству Небеском. Тај пут јеванђељске благодати Немањи се открио у Цркви, у Христовој заједници, гдје је била жива и дјелотворна порука Светог Апостола Павла — „буди трезвен у свему, злопати се, врши дјело јеванђелиста, служење своје испуни“ (2. Тим. 4, 5).

„Овако вели Господ: да је проклет човјек који се узда у човјека“ (Јер. 17, 5). Ове ријечи пророка Јеремије Доментијан наводи да би показао однос између Бога и Његовог изабраника. За развијање ове мисли, Доментијан употребљава низ цитата из Давидових псалама; овим је аутор створио исповијест Немањине душе која има једино поуздање у Бога. Немања настоји да се духовним усхођењем укоријени и утемељи у Христовој вјери и љубави, да би стекао живот „са свима светима“ (Еф. 3, 18). За њега је свако земаљско наслеђе пролазно и пропадљиво.

„А овај преподобни отац наш свезаних руку и ногу сеђаше у каменој пећини, не мољаше помоћи од човека, но говораше Ономе који седи на херувиму и који бездне прозире и на смирене погледа. ‘Када повиках ка Господу у невољама, и услиша ме’ (Пс. 119(120), 1); и ‘ужа грешника свезаше ме, али не заборавих закона Твојега (Пс. 118(119), 61) и Господе, пошаљи руку Твоју с висине, избави ме и узми ме из руку туђинских синова, чија уста говорише сујету, и десница њихова је десница неправедна; и који си избавио Давида слугу свога од оружја љутога’ (Пс. 143(144), 7–8.10). Раздреши моје греховне узе, јер можеш што хоћеш; и ‘изведи из тамнице душу моју, да се исповеди имену Твојему’ (Пс. 141(142), 8).“

(Доментијан, *Животи Светиога Симеона*, стр. 244–245)

Немања славослови Божије заповијести; моли се да га Господ својим милосрђем сачува од злих помисли, које би му заробиле душу, и да му раздреши греховне узе у које је окован; он све жеље сабира у једну: да се душа изведе из тамнице и сачува од гријеха; све свете врлине и јеванђељске тајне испуњава кроз молитву. Све се ове вриједности уводе у поетику кроз молитву; на њима се показује како се стиче Божија благодат као врхунска категорија српске етнопетике. Доментијан на оваквим вриједностима гради оригиналне обрасце преношења духовних вриједности кроз литературу. Ове вриједности обухватају дух, прекривају сва осјећања, и везују само оне детаље који воде живот према есхатолошкој перспективи. Увођењем низа цитата из псалми сличног значења ствара се утисак вриједности поетског чина који се развија и усложњава. То развијање и усложњавање Доментијан остварује стилским поступком створеним корелацијом духовних вриједности које садрже Давидови псалми и нека друга пророчка дјела, као што је Књига пророка Исаије, или јеванђеља и посланице Светог Апостола Павла.

Бог је Своју силу открио на Немањином спасењу. Кроз молитву Пресвете Богородице, Светога архијереја Николе и мученика Георгија, Немања иште спасење, — и „сам Господ ‘крепком руком и високом мишицом’ (Пс. 135(136), 12) изведе га из камене пећине, и од Господа би раздрешен од тих уза“, каже Доментијан. А Немањино благодарење и славословље Богу, Доментијан описује употребом Давидових псалми, па каже да је овај Божији угодник, благодарећи вишњег добротора својега, ово изговорио: „Бих гурнут са висине, и преклоних се да паднем, и Господ ме подухвати, и милост Твоја, Господе, поможе ми, и после умножења болова мојих у срцу мојему, Твоје утехе узвеселише душу моју“ (Пс. 93(94), 18–19), стр. 246. У Немањиним ријечима утјехе и захвалности Богу пројављује се радост што страда за Христа; осјећање да је на путу истинитости живота, о чему је Свети Апостол Павле овако благовјестио: „Као што су страдања Христова обилна у нама, тако је кроз Христа обилна и утјеха наша“ (2. Кор. 1, 5).

Ова духовна нит којом се повезују Давидови псалми и посланице Светог Апостола Павла показује да је духовни портрет Светога Симеона утемељен на ширем обухвату библијских дјела, особито оних у којима су по богонадахнућу записана истинска Божија саопштења. И сама страдања Светог Симеона морају се шире схватити: то нису обична страдања, него су то „страдања Христова која трпимо и кроз која постајемо Његови заједничари у страдању“, ¹³ како каже Свети Теофилакт Охридски у тумачењу овог мјеста.

Немања се својим дјелима примицао Божијој благодати. Доментијанова казивања да овај „свети међу светима отац наш (Симеон) не само да се ослободи од тамнице, но и би узведен од Господа на велики престо отацтва свога, као што раније рече Дух Свети кроз Давида о Јосифу, ‘да научи кнезове његове као и сам себе, и да умудри његове старешине’“ (Пс. 104(105), 22), показују да је Божија сила просијала кроз Немању, и да је све што Немања чини под Божијом пажњом. Кроз овај опис пројављује се истинска божанска логика по којој „својим очовечењем Бог Логос поново постаје крајеугаони камен васионе, и сваке твари посебно“, ¹⁴ као што рече Свети јеванђелист Матеј — „Камен који одбацише зидари, тај постаде глава од угла“ (Мт. 21, 42). Тумачећи ово мјесто, Свети Теофилакт Охридски каже: „‘Камен’ означава самога

¹³ Свети Теофан Охридски, *Тумачење Дела апостолских и Посланица Римљанима и Коринћанима*, превод са грчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2004, стр. 405.

¹⁴ Преподобни Јустин Ђелијски, *Тумачење Светиој Еванђељу по Матфеју*, Издају: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, Београд, 2000, стр. 470.

Христа, док су ‘зидари’ јеврејски учитељи који су га одбацили“.¹⁵ Овдје је Доментијан узвишене духовне нити из Давидових псалама повезао са нитима из Јеванђеља по Матеју и тиме подстакао покретљивост метода којим се овај Божији угодник (Симеон) описује; мислима и осјећањима која узводе према небеском циљу дао је суштинско својство.

Доментијаново често враћање на опис „безаконих савјетника који неправду помислише у срцу свом и сами себи јаму ископаше“ (стр. 248) — наводи на размишљање о Божијој милости и Божијој казни. Та духовна сагледавања Доментијан поетски пројектује Давидовим псалмима — „видех нечастивога где се преузноси и виси као кедр ливански, и прођох, и гле не беше (га), тражих, и не нађе се место његово, и преступници закона биће заједно истребљени, и остаци нечастивих биће истребљени, а спасење праведницима долази од Господа“ (Пс. 36(37), 35–39). Безумни су увијек на клизавом путу и падају, док се вјерни ослањају на Бога и Господ их Својом руком придржава. Тумачећи ове псалме и наводећи да Пророк напомиње како Бог свакодневно ствара таква чуда којима се оправдано дивимо,¹⁶ архиепископ Иринеј ово уводи у категорије религиозне философије живота. Овдје Доментијан поетски сагледава и естетски пројектује путеве и дјела духовних људи; и истиче потребу да сви ми „пођемо једним заједничким путем, путем заповести Христових које нас узводе на небо и ка Богу“,¹⁷ како поучава Свети Симеон Нови Богослов. Под овим путевима и врлинама Свети Симеон Нови Богослов схвата „духовне врлине људи који су живели по Богу“; који „стреме једном циљу“, ка Царству Небеском, у коме је љубав, вјера и нада као — „свето и неразделиво тројство врлина“.¹⁸ У тој свјетлости Доментијан сагледава Немању и истиче да он кроз љепоту духовних врлина „трчи према циљу ради награде небескога призивања Божијега у Христу Исусу“ (Фил. 3,14). Немању је обузела светост хришћанске философије живота, удаљио се од земаљских ствари и пропадљивог свјетског блага и чезне за Христом и Његовом заповијести — „Блажени прогнани правде ради, јер је њихово Царство небеско“ (Мт. 5, 10). Ту неизрециву радост Немањину, љепоту којом се

¹⁵ Блажени Теофилакт Охридски, *Тумачење Свејој Еванђеља по Матеју*, превели са грчког Дечански монаси, Манастир Високи Дечани, 1996, стр. 214.

¹⁶ *Толкованіе на Псалтирь* по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами Святейшаго Правительствующаго Синода Плена, покойнаго Архіепископа Псковскаго, Лифляндскаго и Курляндскаго и Кавалера, ИРИНЕЯ, Москва, Паломник, 1903, стр. 504.

¹⁷ Свети Симеон Нови Богослов, *Сабране беседе*, превод са грчког изворника, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 31.

¹⁸ *Нав. дјело*, стр. 31–32.

наслађује, Доментијан духовно сагледава и ствара поетска мјеста испуњена категоријама саборности.

Да би овим поетским виђењима дао шире значење од оног које се уписује кроз Давидове псалме, Доментијан неке елементе естетске конкретизације проналази у Соломоновим Причама, па каже: „Спомен праведника остаје са похвалом“ (Прич. 10, 7). Доментијан је добро познавао да је овај старозавјетни пророк своју мудрост стекао кроз молитву Богу, и да његове Приче поучавају „како да се мудро изгради живот на страху Божијем, на правди, честитости, раду и уздржању“.¹⁹ Овдје је аутор сав у жанру коме дјело припада, и могло би се рећи да је овдје истакнут „жанровски лик“ аутора.²⁰ Духовна обиљежја личности о којој се пише одредила су и физиономију аутора. „Као што онај ко хоће да посматра пресветло сунце мора да има чисте телесне очи, тако и онај ко покушава да говори о бестрасности, дужан је да зенице душе, односно чула, има ослобођена од сваке лукаве жеље и страсне помисли, како би, спокојан умом од свега тога, успео да јасно погледа на висину њене чистоте и у њену дубину, те да јасно изрази и достојно појми мноштво и величину њених дејстава и дарова“.²¹ И богонадахнути аутор овога Житија био је ослобођен сваке лукаве жеље и страсне помисли, и сагледао је висину чистоте, дубину мисли и величину дарова које личност посједује.

Доментијанова умјетничка и филозофска мисао потпуно се сјединила у опису манастира Светога Георгија. Схватајући да је „Тијело Христово — Црква“ (1. Кор. 12), Доментијан је желио да овога преподобног оца прикаже у Божијој љепоти, када је почео зидати манастир Светога и славнога великомученика Христова угодника Георгија. Немања је са великом љубављу градио ову „тврђаву истине“ (1. Тим. 3, 15), и свршивши манастир украси га светим потребама, свештеним сасудима, и — „установи у њему правило чрначко, да служе Господу преподобијем и правдом на похвалу светоме и на освећење њему и на спасење монасима“ (стр. 249). У опису градње манастира открива се како је Немања стицао Божију благодат; градећи Цркву Немања се охристовљује и моћ Божија га прекрива.

¹⁹ *К познанию Святой Библии, Премудрость сокровенная, Современный Православный комментарий на книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Епископ Александр (Милеант), Издательский дом „Фавор — XXI“, Москва, 2004, стр. 90.

²⁰ О овоме види: Д. С. Лихачов, *Поешика сшаре руске књижевности*, превод са руског, Српска књижевна задруга, Београд, 1972, стр. 68–69.

²¹ Свети Симеон Нови Богослов, *Сабране беседе*, превод са грчког изворника, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2005, стр. 325–326.

Када су зломисленици журили да заробе светог и да разоре његову свету успомену, „Бог који је живео у њему“, каже Доментијан, „не даде им озлобити свога преподобнога“. Овдје Доментијанова поетика узводи у висине савршенства; у врлину која се по светим мјерилима даје само богољубивим. Употребљавајући најприкладније форме пјесничког стваралаштва које су се пројавиле у Давидовим псалмима, писац не ствара типске схеме које се преносе у покољења, него ствара поетска мјеста у која се могу синтетизовати оне величине које иду у дубину једне личности која се „обукла у свеоружје Божије, да би се могла одржати против лукавства ђаволског“ (Еф. 6, 11). Немања се „у Христа обукао“ (Еф. 3, 27) и у свакој невољи, из дубине срца, кроз молитву, иште помоћ од Владике. То Доментијан Давидовим псалмима пројектује овако:

„На Теби бих утврђен од утробе, и из утробе матере моје Ти си мој покровитељ“ (Пс. 21, 10(11)). „Сви народи опколише ме, и именом Господњим противљах се њима; обишавши опколише ме као пчеле сат, и разгореше се као огањ у трњу, и именом Господњим противљах се њима“ (Пс. 117(118), 10.20), и „нећу се убојати од десетина тисућа који ме около нападају“ (Пс. 3, 6), пошто је „помоћ моја од Господа који је створио небо и земљу“ (Пс. 120(121), 2). И „сада ме покри руком Твојом и нека дође на мене милост Твоја, Господе, и погледај да би ме заступио и избавио од оружја душу моју“ (Пс. 118, 41; 21, 20). И „суди Господе, онима који ми чине неправду, и бори се против оних који се боре са мношвом: и ради непријатеља мојих исправи пред Тобом пут мој“ (Пс. 34, 1; 5, 9).

(Доментијан, *Животи Светиога Симеона*, стр. 249–250)

Овдје Доментијанова поетика усходи према неизрецивим силама да би могла показати како се Божијом благодати заштићује Немањина правда од непријатељског лукавства. Призивајући Име Божије, Немања се спасава и од видљивих и од невидљивих непријатеља; ријечју вјере Немања савладава сва зла која су му лукави били припремили. Његова увјерљивост да помоћ може једино доћи од истинитог Господа носи апостолску истинитост. Неисказивост Немањиног духовног портрета Доментијан је могао најбоље показати кроз Давидове псалме. Елементи на којима би се могла изградити Немањина књижевна иконографија употребом псалама уводе нас у дубине духовних вриједности које је ова личност стекла.

Како је Немања добио силу у Христу и крепост божанствену када се крсним знамењем наоружао, и како се у његовој богољубивој души пројављује неизмјерна милост Божија, Доментијан је исказао Давидовим псалмима. У стиховима: „Гледах Господа преда мном непрестано, као да ми је с десне стране, да се не ужаснем“ (Пс. 15(16), 8) — открива се Немањино сједињење с Христовим милосрђем; удубљеност у Божију промисао. Крећући се Спаситељевим путем страдања, Немања је, призивајући Име Божије, разрушио ђаволску државу смрти. Божију помоћ Доментијан овако приказује: „Ови у оружју и на коњима и на колима, а ми призвасмо Име Господа Бога нашега, и они сапети бише и падоше, а ми устадосмо и прави бисмо“ (Пс. 19(20), 7–8). То духовно сагледавање Доментијан естетски конкретизује доводећи, кроз свете врлине, у узајамну везу анђеле и људе: „А кад Бог благоволи да се заједно бори са слугом својим, тада се и свети анђели његови ставише у убојни ред са војницима онога који љуби Бога, и испунивши се анђелском крепостју постадоше крепки у борби с помоћу Божијом и Његових светих анђела, пошто и анђели љубе онога који љуби њихова Владику.“ (стр. 251)

Анђели и људи помогаше ономе који љуби Бога, па се „началник злобе“ и војвода тих законопреступника удавише у дубинама ријеке Ситнице. Немањино славословље Богу, Његовој сили и премудрости којом је савладао непријатеље, осјећање велике захвалности за Христово добротворство, Доментијан је описао Давидовим псалмима гдје се пројављују најузвишеније идеје у којима се оваплоћује сагласност Старог и Новог Завјета.

„Погибе бекство од мене, и не беше ко ће искати душу моју“ (Пс. 141(142), 4); „јер помоћник мој Господ одмазди зло мојим непријатељима, истином својом поби их“ (Пс. 53(54), 4–5). И „шта ћу дати Господу за све што ми даде“ (Пс. 115(116), 3)? И слава Богу за све; и „нека је благословено име Господње од сада и до века“ (Пс. 113(114), 2). И тако славећи Бога, врати се на свој престо. И благодаћу Господа нашега Исуса Христа и молитвама пречисте Његове Матере примивши све своје отацтво, служио је Господу у чистоти срца и смерним духом и скрушеним срцем.“

(Доментијан, *Животиј Светиога Симеона*, стр. 252)

Немања је молитвом одсјекао свако зло; његова вјера у Божију моћ спасења открива његово стање и срца и мисли којима он усходи Богу. Он види да сваком човјеку који је вођен вјером Бог притиче у помоћ

и даје му утјеху у свакој невољи. Као да се у овим Немањиним ријечима захвалности Богу за спасење пројављују ријечи Светог Апостола Павла који о Божијем милосрђу овако славослови: „Благословен Бог и Отац Господа нашега Исуса Христа, Отац милосрђа и Бог сваке утјехе, Који нас тјешу у свакој невољи нашој да бисмо ми могли тјешити оне који су у свакој невољи, утјехом којом нас саме тјешу Бог“ (2. Кор. 1, 3–4). Сва ова духовна сагледавања Доментијан своди у једну поетску констатацију да је Немања „благодаћу Господа нашега Исуса Христа и молитвама пречисте Његове Матере, примивши све своје отачаство, служио Господу у чистоти срца и смерним духом и скрушеним срцем“. Неизрецивом милошћу Божијом Немања се кретао у сусрет Христу. Виђењем да се поунутарњивањем светих врлина у Немањиној души ствара образац правоживља, Доментијан је поетски саткао духовни портрет личности, која богонадахнутим ријечима показује да је „дух и живот“ (Јн. 6, 63) у Господу Исусу Христу.

Руководно начело живота Немања је нашао у Божијем Закону. Ријечи Пророка Давида — „Почетак је мудрости страх Господњи“ (Пс. 111, 10) узео је као основу и исходиште мисли које воде доброчинству и животу у Христу. По овоме начелу Немања је проводио васпитање својих синова и кћери; учио их чистоти вјере и премудрости. Немања је схватио да се по Божијој премудрости васпитавају дјеца, а не по људском разуму. То Доментијан сагледава и пројектује псалмима: „У устима мале дјеце и која сисају чиниш себи хвалу“ (Пс. 8, 2). Кроз ове ријечи открива се Божија сила. Тумачећи ове ријечи из Јеванђеља по Матеју (21, 16), Блажени Теофилакт Охридски каже: „Ове речи нису ни говорила деца, већ је кроз њихова уста говорио сам Дух Свети користећи их као Своја оруђа“.²² У даљем тумачењу овај Светитељ показује да „то нису биле речи из њиховог ума, већ је само њихова уста покретала благодат Божија“.²³ И Немањин ум је покретала благодат Божија; из његових уста говорио је сам Дух Свети. Ово мјесто показује да је Доментијан својом поетиком ушао у умјетност која припада „царству духа“ да она није „извештачена и уображена“ него „једноставна и смерна“, да она „не служи људским страстима, него Богу; није индивидуална, него свечовечанска, јер није вођена личним, субјективним склоностима, или световним укусом свога доба него Предањем и Божанском благодати“.²⁴ Тако Доментијанова по-

²² Блажени Теофилакт Охридски, *Тумачење Светиој Еванђеља од Матеја*, превели са грчког Дечански монаси, Манастир Високи Дечани, 1996, стр. 208.

²³ *Истио*.

²⁴ Константин Каварнос, *Византијска мисао и уметност*, „Православље“ – новинско издавачка установа Српске патријаршије (прештампано из „Теолошких погледа“ бр. 1–2/78, Београд, стр. 58.

етика, кроз цитате псалама, тежи Богооткривеној Истини и извору вјере.

„Очистити себе од сваке нечистоте тијела и духа, творећи светињу у страху Божијем“ (1. Кор. 7, 1) — то је пут којим се Немања кретао према Христовој заједници. А Христова Црква је заједница позваних; Она је „дом Божији“ (1. Тим. 3, 15), сабрање „рода изабраних“, „царског свештенства“, „народа светог“ (1. Петр. 2, 9). Таквим христоликим мислима и осећањима био је обузет сав ум Немањин; он је испунио све благочестиве заповијести Христове и „јавише се по целом отачаству његову зраци добре вере, разрушише се жртвеници, подигоше се цркве Христове, и разбише се идоли а јавише се иконе светих; беси побегоше а свечасни крст Христов освети сву земљу“ (стр. 260). Све је то Доментијан сагледао и исказао кроз богонадахнуте Давидове псалме: „Дому Твојему припада светиња, Господе у дужину дана“ (Пс. 92, 6). Овим је исказано Немањино схватање да сваки хришћанин који тежи Христовој заједници, „дому Божијем“ мора да се испуни светим врлинама, и да у њему „обитава светост и чистота“.²⁵

У похвали Светом Симеону Доментијан истиче његову „смерност“, којом узнесе име изнад свих земаљских, не само овдје на земљи, но и на небесима пред самим Господом Богом и пред светим анђелима својим. Он је Христу послужио преподобијем и правдом, наводи Доментијан, па је зато оставио све земаљско, и духовном благодаћу просвећиван прилијепио се уз Господа. Све те вриједности духовне Доментијан узима као елементе и од њих склапа духовну слику једне личности која је створена по подобију Божијем.

„Драги оче наш, богогласни Симеоне, предобри љубитељу Христов и краситељу црквени, небески човече и земаљски анђеле!

О, преиспуњени духовне благодати, Христово уселење, покојите Светога Духа, красна обитељи пресвете и животвореће Тројице, бодри молитвениче, љубитељу отачаства, посредниче небеских добара, прво објављених (а затим) Духом Светим од Оца с неба посланих, по Светом Писму и по истинитој благодати, камо и сами анђели желе да привире. Ти си од Господа Бога удостојен свију тих добара, по сведочанству Светога Духа који живи у Давиду, који рече кроз његова света уста: ‘Онај који живи у помоћи Вишњег, настаниће се под крововима (у становима) Бога небеснога’ (Пс. 90, 1). Да, после свега тога, ти се ваистину назва уче-

²⁵ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Благовјести, души моја, Господи*, Свети Оци тумаче Псалтир, превод са старогрчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2008, стр. 225.

ником Његовим, пошто с љубављу усрдно поверова Господу тво-
ме распетоме Христу и с љубављу поклони Му се, и сва Његова
вољна страдања написа на таблицама богољубивог срца твога.“

(Доментијан, *Животи Светога Симеона*, стр. 265)

Овдје је цитат из Давидових псалми постављен као носиви елемент идеје благодати, која се поима као дјеловање Светога Духа на спасење Светога Симеона; овдје је благодат изнад свих категорија моралних закона; сав се ум креће од схватања закона Старога Завјета према стицању благодати Новог Завјета. Овдје је естетска истозначност остварена Давидовим ријечима у којима ‘пророкујући Дух блаженим назива човека, тј. онога којем је помоћ и заштита Христос, јер је он Вишњи’.²⁶ Пророк исказује истину коју му је Бог открио и која се схвата „унутарњим расположењем срца“.²⁷

Да Немању води Божија благодат путем спасења и да је он искуственим животом постао образац правоживља, углед насљедницима и сљедбеницима, Доментијан показује низом цитата из Давидових псалама: „Господња је земља и крајеви њезини“ (Пс. 23, 1), и „нека ускликне Богу сва земља, и појте имену Његову, и дадните славу хвали Његовој“ (Пс. 65(66), 1.2). У „овим речима проповеда се царство, у каквом се над незнабошцима зацарио Јединородни Логос Божији Који је дошао на земљу“.²⁸ „Клицање је победничка песма, која се пева приликом пада непријатеља“,²⁹ каже Свети Атанасије Велики. Немањи је образац живота био живот Господа Бога Исуса Христа; Његова љубав, Његово трпљење и страдање. Христова побједа над духовима злобе, Његова моћ над силама зла и побједа над смрћу, објављена у ријечи-ма Вјечног Јеванђеља — „Даде ми се свака власт на небу и на земљи“ (Мт. 28, 18), — открива крстоносни пут спасења. Овдје Доментијанова поетика слика један нови поредак живота заснован на вишем јединству јеванђељског добра и љепоте. О таквом поретку живота Доментијан славослови у овим псалмима: „Нека се исповеде Теби сви народи“ (Пс. 66, 4) и „сви народи запљескајте рукама и ускликните Богу гла-

²⁶ Святитель Афанасий Великий, „Толкование на псалмы“, у: *Творения IV*, Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва, 1994, стр. 302.

²⁷ О овоме види: *Толковая Псалтирь, архиепископа Ирины*, по тексту еврейскому и греческому, часть вторая, Паломник, Москва, 1903, стр. 117.

²⁸ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Блајослови, гушо моја, Господи*, Свети Оци тумаче Псалтир, превод са старогрчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2008, стр. 61.

²⁹ Святитель Афанасий Великий, „Толкование на псалмы“, *нав. dj.* стр. 213.

сом радости, јер је Господ вишњи и страшан, цар је велики над целом земљом“ (Пс. 46, 1–3), гдје Доментијан прославља побједу Немањину над непријатељима и демонима. У псалмима: „Појте Господу разумно; и зацари се Бог над народима“ (Пс. 46, 8–9); „Сва земља нека Ти се поклони, нека поје Твоје имену вишњему“ (Пс. 65, 4); у молитвама: „Хвалите Господа, сви народи, и похвалите га сва племена“ (Пс. 16, 1), „од истока до запада хвали се име Господње; и висок је Господ над свима народима, над небесима је слава Његова“ (Пс. 112, 3–4) — славослови се име Божије. У тумачењу ових псалама Блажени Теодорит Кирски каже да се Име Господње „прославља у свим крајевима васељене“ и да су „сви народи познали да је Господ Свевишњи и Бог, Творац свега и да Га пјесмом на небесима прослављају ангели“.³⁰

Употребом псалама — „да познамо на земљи пут Твој, и у свима народима спасење Твоје“ (Пс. 66, 3) Доментијан је истакао Немањину жељу о спасењу цијелог рода; свих који наслеђују његову земљу. Он жели да свима буде познат пут који води Господу, и схвата да је својим подвижничким животом свима показао како треба да се крећу путем који води од земље према небу. Псалмом: „Цареви земаљски, сви народи, кнежеви и све судије земаљске, младићи и девојке и старији са млађима нека хвале Име Господње, јер се узнесе име тога јединога“ (Пс. 148, 11–13)³¹ — Доментијан је настојао да Немањину жељу искаже у духу мисли Светог Апостола Петра, који каже: „Зато и Христос једанпут за гријехе наше пострада, праведник за неправеднике, да нас приведе Богу, усмрћен тијелом, а оживљен духом; којим и сиђе и проповиједа духовима у тамници; а ови некада бијаху непослушни“ (1. Петр. 3, 18–20). Ту се пројављује Немањина жеља да се за животворну хришћанску вјеру придобију сви, и они који су некада били невјерујући.

Овдје је сва Доментијанова поетика усмјерена према животу који води у виши, горњи свијет. Из подтекста се открива да силазак благодати Божије на Немању ствара благодатни чин у коме је „ријеч Божија жива и дјелотворна“ (Јевр. 4, 12); постаје „орган виших својстава човјека — икона и приличје Божије“.³² Кроз ово поетско мјесто, испуњено Давидовим псалмима, пројављују се мисли о животу у односу на његов крај; ту се открива да се „човјек, који је уздигао своје срце к Богу,

³⁰ Блаженный Феодорит Кирский, *Изъяснение Псалмов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва, 2004, стр. 400.

³¹ О цитатима ових псалама, и претходних, види у дјелу: Доментијан, *Животи Светога Симеона*, превод (језичка верзија) др Лазар Мирковић, са предговором др Владимира Ћоровић, Српска књижевна задруга, Београд, 1938, стр. 255.

³² Послание к Евреямъ у дјелу *Жизнь и труды Святаго Апостола Павла*, С.-Петербург 1912, репринтно издание, стр. 394.

сједињује с Богом и његово срце загрејано љубављу добија чврсто уверење да ће добити оно што тражи“.³³ Ту се пројављује оно унутрашње зрачење љепоте коју човјек добија од Бога; ту се показује да Бог своју љубав преноси на човјека и „припрема га за свако добро дјело“ (2. Тим. 3, 17). Старозавјетни подтекст овог мјеста и јеванђељска тема, цитати из псалми усмјерени према новозавјетним мислима, уводе у храм хришћанства, у Цркву и њене путеве спасења. Сав се пут до истине у овоме поетском мјесту може означити кључем, садржаним у поуци Светог Апостола Павла: „Бори се добрим подвигом вјере, хватај се за живот вјечни у који си и позван“ (1. Тим. 6, 12).

Када је Немања уступио престо Стефану, кроз благослов га је поучавао да се бори добрим подвигом вјере против непријатеља, и кроз Давидове псалме, молитвено, овако рекао: „Господ Бог мој нека те сачува од свакога зла“ (Пс. 120, 8 (121, 7)) и „Господ Бог мој нека сачува улазак твој и излазак“ (Пс. 120, 8 (121, 8)). Овим благословом Немања је обухватио сав живот Стефанов, исказао жељу у молитви да га Бог сачува од „уласка у овај живот, тј. од рођења до изласка из њега, тј. смрти и окончања“.³⁴ У тумачењу овог псалма Свети Јован Златоусти каже: „Човјек се често од једног зла избави, а од другог или не може или не жели, а свемогућа и свесилна десница Божија, да се не би сручила биједа то прекида, и може да га избави и ослободи од свега.“³⁵ Бог чува од сваког зла душу која иде путем добротинства. Душа која се храни светим врлинама не зауставља свој ход ни послје смрти: она иде према вишем свијету. Овдје је Доментијан исказао Немањино хришћанско схватање светости као позива, „јер нас не призва Бог на нечистоту, него у светост“ (1. Сол. 4, 7). Немањина је жеља да се сав живот Стефанов од уласка у овај свијет до изласка креће кроз подвиге и вјеру према светости. Овдје се Доментијанова поетика уздиже према небеској стварности која се може сагледати духовним очима; овдје Доментијанова поетика подстиче човјека да усвоји оне вјечне, духовне вриједности, а не оне пролазне земаљске, јер је „свако тијело трава и све добро његово као цвијет пољски; суши се трава, цвијет опада, али ријеч Бога нашега остаје до вијека“ (Ис. 40, 6–8).

³³ Свети Теофилакт Охридски, *Тумачење Светиої Еванђеља од Марка*, превели са грчког Дечански монаси, Манастир Високи Дечани, 2004, стр. 160.

³⁴ Свети Атанасије Велики; Свети Василије Велики, *Блајослови душо моја, Господа*, Свети Оци тумаче Псалтир, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2008, стр. 291.

³⁵ Св. Иоанн Златоуст, *Беседы на псалмы*, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, Москва, 2003, стр. 419.

Доментијанов опис Немањиног пута у калуђере је права духовна химна испуњена псалмима и ријечима у којима се слави Христос и Његова љубав која позива вјернике да буду „заједничари звања небескога“ (Јевр. 3, 1). Ријечима пророка Давида — „Блажени су којима су опроштена безакоња и којима се прикрише греси“ (Пс. 31, 1) — Доментијан показује да се Немања и прије ступања на овај пут очистио од гријехова и своју душу прерадио светим врлинама како би могао ући у обитељи небеске и зборове анђелске. Давидова пјесма: „Господ је просвећење моје и спаситељ мој, од кога ћу се убојати“ (Пс. 26, 1) — водила га је у свјетлост Господњу. У њему се пројављивао онај божанствени Дух који му је предсказивао искушења, због чега је умртвљавао своје тијело и покоравао га духу. Поука Светог Амвросија Медиоланског да „тело наше умре за страсти и жеље, да се покори духу и да се не противи закону ума нашега“, јер „тело се умртвљује када његово умовање прераста у духовно, када расуђујемо не по телу, но по духу“, ³⁶ сва заснована на проповиједи Светог Апостола Павла о благодати Христовој, Његовом страдању и љубави, — може послужити као кључ за схватање многих начела којим се руководио Немања на свом путу према Христовој заједници. Ево како то Доментијан естетски конкретизује и поетски исказује:

„А свети и преподобни отац наш Симеон у истину узевши крст Христов, и делом поучаваше чеда своја, да презиру телесно, јер брзо ишчезава, а да се више посвете делу божаственом и бесмртном, и говораше им: „Ходите чеда, и послушајте мене, и научићу вас страху Господњем“ (Пс. 33, 12). И сам пред њима измени се у велику смерност, у истину испрва по срцу воље Божије и још из младости своје готов (спреман) ка Њему умом и срцем и непосредном душом, и благодаћу Христовом и топлим љубављу, и испуњен духом Светим, имађаше велики плод умиљења у душевној утроби, и ваистину без лажи приброја се у ученике Христове.“

(Доментијан, *Животи Светога Симеона*, 1938, стр. 258–259).

Псалмом — „Ниси Господе, оставио оне који траже Тебе“ (Пс. 9, 11(10)) Доментијан је исказао Немањину жељу за животом у Христу. Овдје су исказана Немањина богоосјећања, његове богомисли које је стицао слушајући Христове поуке објављене у Јеванђељу: „Који вјеру-

³⁶ Свети Амвросије Медиолански, *Две књиге о покајању*, превод са руског оригинала, Манастир Тресије, 2002, стр. 62.

је у мене има живот вјечни“ (Јн. 6, 47). Писмо Светога Саве преподобном Симеону, у коме се исказује неизречена радост што је овај Божији изабраник ријешио да сујете варљивог свијета остави и да се придружи преподобним и праведним, да прими анђелообразни живот и „уђе у радост Господа својега“ (Мт. 25, 21) и тиме испуни вољу Божију и изврши заповијест Његову — „иштите најприје Царство Божије и правду његову, и ово ће вам се све додати“ (Мт. 6, 33) — учврстило је вјеру и развило љубав за животом који ишчекује. Псалмом — „младићи и девојке, старци са младићима нека хвале име Господње“ (Пс. 148, 2), која је уткана у ово писмо, исказана је Савина васељенска порука за све хришћане да се, још док су на земљи, очисте од сваког зла и гријеха, усаврше душу и чиста срца крену у сусрет Христу. Немања, „створен по обличју Божијему“ (Пост. 1, 26), кренуо је трагом јеванђељских подвига и постао образац правоживља; узор живота по Јеванђељу. То Свети Сава сагледава и поручује: Греди и дођи, Господине мој и оче, да чеда своја научиш страху Божијем и покажеш нам добри пут спасења, и предложиш велику смерност нама, који хоћемо да живимо по твојој побожности, тако да и ми, чеда твоја, узвеличамо Господа с тобом, и светим ти молитвама да и нас Господ удостоји да следујемо твојим светим стопама.“

Овде Доментијан славослови о светим врлинама и духовним даровима којима је Господ опремио овог јеванђељског подвижника на путу тамо гдје је Христос, јер „гдје су два или три сабрана у име моје, ондје сам и ја међу њима“ (Мт. 18, 20), рече господ. То је пут у Царство Божије, у Цркву, у Живот вјечни, у сва добра дарована у Христу. Овдје се ти појмови Царство Божије, Црква, Живот вјечни „међусобно приближавају до стапања“, ³⁷ и за Немању је пут у Цркву истовремено пут у Царство Божије и у Живот вјечни. И када је Симеон дошао у Свету Гору, живот је проводио у подобију божанског образа — даривао је манастире, зидао ћелије и подвизавао се. Састао се са сином, и, „вођени Светим Духом, они начинише дворе Божије, велики манастир, и око њега многе друге цркве, и велике куле за спасење многима који Бога љубе“, каже Доментијан. Божија благодат пратила је и оца и сина; „обојица дођоше у велико смирење, и постадоше стан Светоме Духу, као што каже Свети Дух у великом пророку Давиду: ‘Понизих се, и спасе ме, и обрати се душа моја у твој покој’“ (Пс. 114, 6).

Свети Симеон, са сином који „пребиваше у молитвама прилежно тражећи Христа“, видео је да се заповијести Божије врше у њему, и благодарећи Богу, и тијелом и духом био је настањен у небеским оби-

³⁷ Павле Флоренски, *Појам Цркве у Свештом Писму*, превод с руског, Логос, Београд, 2012, стр. 166.

тељима. То созерцање у души Доментијан описује цитатима пророка Давида: „Непрестано гледах преда мною Господа, као да ми је с десне стране, да се не поколеbam“ (Пс. 15, 8), и у весељу срца вапијаше: „Шта ћу узвратити Господу за све, што ми даде“ (Пс. 115, 3). Немања је видео да Господ испуњава све што иште у Њега, па је живио у великој нади да ће га Господ даровати будућим добрима и да ће се сви који творе љубав Божију удостојити небеског живљења.

Овдје се Доментијанова поетика узводи Божијем благодарењу; овдје се поетски казује како Господ човјека, у различитим видовима живота, када кроз молитву иште помоћ, и исказује захвалност Богу за утјеху, — уводи у заједницу „са свима светима“ (Еф. 3, 18). Милост Божија излила се на Немању и на оне који су се придружили њему. Немања узноси благодарење Христу због велике милости којом га је покрио у вријеме страдања; он је спознао и схватио да „благодат и истина постаде кроз Исуса Христа“ (Јн. 1, 17). Овдје Доментијан показује божански смисао живота, јер он не описује само живот онакав какав је него и његов смисао — кретање „према циљу ради награде небескога призивања Божијега у Христу Исусу“ (Фил. 3, 14). „Сједињавајући та два плана у литератури сам је аутор прикључио себи црту ‘вјечног писца’“.³⁸

„Царство Божије или Црква има надземаљско начело и зато мора, по учењу Спаситеља, да обитава, да дела у свету, у заједници изабраних из овога света, који су се одвојили од живота овог света, али обитавају у њему“.³⁹ И Немања припада тој заједници изабраних из овога свијета, који су се одвојили од живота овога свијета; и он у Цркви налази пуноћу Христове благодатне силе. Зато је овај Божији угодник благословио сина свога кир Саву да оде на подизање дома Пресвете Богородице Хиландарске. И кроз молитву, исказану у Давидовим псалмима — „Утврдио си земљу на темељима њезиним, да се не помјести ва вијек вијека“ (Пс. 104, 5) — иште помоћ, да га оснажи Светим Духом и да се сви који ту живе смјесте у том царству. И Бог им је помогао, па су прво обновили цркву и украсили је „на почаст отачаству њихову“. Преподобни Симеон шири заједницу изабраних. У писму сину своме Стефану, кога је оставио да влада у отачаству, позива и иште помоћ да се сазида у овој светој пустињи храм Пресвете Богородице, у мјесту звано Хиландар. У писму: „Напомињем ти, чедо, реч коју рече Свети

³⁸ М. Ранева – Иванова, „К проблеме теории и метода изучения христианского мотива в прозе А. П. Чехова“, у: *Евангельский текст у русской литературе XVIII–XX веков*, Сборник научных трудов, Выпуск 2, Издательство Петрозаводского университета, 1998, стр. 492.

³⁹ И. Мансветов, цитат преузет из дјела: Павле Флоренски, *Појам Цркве у Светом Писму*, превод с руског, Београд, 2012, стр. 82.

Дух кроз уста Давидова: 'Покори се Господу и узмоли Га, и даће ти прозбу срца твога, и откри ка Господу пут твој, сатвориће га и извешће као светлост правду твоју' (Пс. 36, 4.6) — Доментијан открива да је преподобни Симеон кренуо путем какав је Господу угодан. Захваљујући Господу што га је својим милосрђем привукао на подвиге, и благодати Светога Духа што га је учинио саопштником и ктитором светих домова Божијих, и што и „сада у дубокој старости још не престаје зидајући свој пут на небо“, преподобни Симеон непрестано поставља себи питање аскетског садржаја: „Шта ћу узвратити Господу, или шта ћу ти принети од моје недостојности 'за сва добра која си ми учинио' (Пс. 115, 3) и чиниш на мени грешном?“ Та мисао се, како наводи Доментијан, све више развија и Симеон је кроз поуку исказану у Давидовим псалмима, овако износио: „Но, Ти си, Господе, свагда добар (Пс. 85, 5) и добро чиниш као милосрдан. Зато и ми, дивећи се доброти Твојој, вапијемо Ти: Слава сили Твојој, слава човекољубљу Твоме, Господе Боже наш, на векове, амин“ (стр. 284).

Доментијан своје поетско казивање о преподобном Симеону, његовом доброчинству и подвижништву, узводи до горњих љествица духовног савршенства. Симеонова поука, исказана у писму, буди у Стефану жељу за јеванђељским подвигом. У посланици коју Стефан упућује оцу Симеону истиче се велика љубав сина да све заповјеђено изврши, јер су то свете заповијести које воде Господу. Он, Стефан, ограђиван светим молитвама и благословом свога оца, изванредно васпитан и научен милошћу Господа Бога, непрестано вапи очевој светињи, и спреман је да и поред овога што сада приноси да и земаљско тијело приложи. Стефан је добро схватио да свако добро које је примио од оца да је благодаћу и силом Светога Духа и поспјешењем Владике Христа створено; Стефан духовно сагледава да је у преподобном Симеону „пуноћа Онога који све испуњава у свему“ (Еф. 1, 23). Стефанову укоријењеност у вјери, утврђење у Христовој љубави, Доментијан естетски конкретизује Давидовим псалмима: „Нећу се убојати од десетина тисућа који ме около нападају“ (Пс. 3, 7).

Овдје је поетски приказан изворни јеванђељски тип подвижништва који је снажно утицао на развој монашке литературе код Срба. Створене су карактеристичне поетске црте које носе општесрпско значење. Јеванђељска утемељеност подвига, вјера и љубав, пројавили су се не само у аскетским моментима него и у религиозном схватању власти. Два поретка осјећања — муке и невоље којима се тијело подвргава, праћено смирењем и трпљењем, и узвишеност која прати зидање светих храмова и њихово опремање, — нашли су поетски исход у Давидовим псалмима. Из подтекста свих догађаја пројављује се

идеја пожртвованости. Јеванђељски исход идеје, пут спасења и живота у Христу, има најпотпунију обраду у житију. Духовни погледи, поетске форме и естетске конкретизације, све је то водило према литургијском смислу писања и молитвеном обраћању Богу. Из тога исходе вјечно живи мотиви писања.

Пребивање ових Божијих светилника, Саве и Симеона, у дому Пресвете Богородице Хиландарске; њихове дневне и ноћне молитве са љубављу и сузама испуњене; мржња према гријеху и љубав према ономе што је истинско и божанско; призивање Господа и служење Богу кроз врлине, Доментијан описује цитатима Давидових псалама:

„И када је био свршен манастир, пређе Симеон из Ватопеда и пресели се у Хиландар, по писању богооца Давида: ‘Јер изабра Господ Сион, и изволи га за стан себи; и ево покој мој на векове века; и овде ћу се уселити, јер изволих’ (Пс. 131, 13.14). ‘И, гле, колико је добро и колико је красно да свети живе заједно, стојећи у храму Господњем и у двору дома Бога нашега, и у ноћима уздиже руке ваше ка светињама и благословите Господа; нека вас благослови Господ од Сиона, који је сатворио небо и земљу’ (Пс. 132, 1; 133, 1–3).“

(Доментијан, *Живот Светиога Симеона*, стр. 289)

Овдје Доментијан жели да прикаже како се овај Божији угодник преподобни Симеон кроз молитву припрема за отпуштење гријехова и излаз на пут спасења. Живот у Цркви је под вјечним благословом Исуса Христа; у Цркви се покорно и послушно испуњавају Божије заповијести, прославља Господ и примајући дарове Духа Светог „душа“, како каже Свети Григорије Нисидски, „мора бити у таквом стању, у каквом ће моћи да се сећа Бога“.⁴⁰

Преподобни Симеон се, чинећи добра дјела, припремао за крај живота, да „пређе на блажени и бесконачни живот, и да прими обећано од Господа свога небеснога даваоца награде“. О моменту када је, даром Духа Светог, преподобни Симеон разумио да „излази из овога света“, Доментијан је саткао једну од најснажнијих есхатолошких слика цијеле српске књижевности. Приказујући Симеонов живот „у односу на крај“, његов однос према земаљском свијету и његову чежњивост према животу будућег вијека, Доментијан је духовно сагледао како

⁴⁰ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Благослови, душо моја, Господога*, стр. 316.

Симеонов садашњи доживљај свијета улази у реалност будућег вијека. Симеонов „покрет“ према Христу „није историјски покрет, него мистички раст у Богу, познат једино светитељима“.⁴¹ Ево те есхатолошке слике у којој је духовно сагледан тај „покрет“.

„О љубимо чедо моје, приспе време нашега разлучења и дође дан одласка мојега. Ево предстоји љубитељ наш Христос и зове ме; да, принеси ми, чедо, Матер Господа мојега Исуса Христа да у Њезине руке, као што јој обећах, предам дух мој... И призови ми, чедо, прота и сву братију да виде исход мој од овога света и да благословимо један другога. Јер већ се приближавају војске небеснога цара, и уши моје слушају глас њихов и њихове песме; да, пожуре љубимче.“

(Доментијан, *Животиј Светиога Симеона*, стр. 294)

„Скупа је пред Господом смрт светаца његовијех“ (Пс. 116, 15), каже премудри Давид. Својим животом по јеванђељским светим врлинама, они су постали ризница светости; њихов живот је у Христу, јер „душе праведника су у руци Божијој и смрт их се не дотиче“ (Прем. 3, 1). Када о поштовању светитеља и њихових моштију говори Свети Јован Дамаскин, наводи да је „смрт светитеља пре сан него смрт“.⁴² Могли бисмо рећи да је и Доментијан духовно сагледао смрт преподобног Симеона као сан. Овдје је приказано духовно дјелање у коме се ум просвјетљује и кроз молитву води у сусрет Христу; овдје су на духовним виђењима засноване религиозно-естетске конкретизације.

Последњи тренуци земаљског живота преподобног Симеона, када се спремао ка позиву Оца небеснога, још док је лежао на „рогозници у коначној смерности у последњој телесној ништети“, Доментијан је исказао поетском сликом у коју се и чулни и доживљајни елементи уписују кроз Давидове псалме. Ријечима — „Понизих се и спасе ме; и обрати се душа моја у покој Твој“ (Пс. 114, 6.7), у којима су другим ријечима исказане мисли из псалама, аутор је створио једну пјесничку слику у којој се последњи тренуци живота на земљи доживљавају као препорођај и припрема за живот у Христу. И док су зборови свештених и богоносних стајали око моштију преподобног, једни уздисали, други ридали, а трећи се дивили његовој милостињи према свима светима, пројави се бого-

⁴¹ Џон Мајендорф, *Византијско бојословље*, превод са енглеског, „Каленић“ — издавачка установа Епархије шумадијске, Крагујевац, 1989, стр. 268.

⁴² Св. Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, превео са јелинског изворника С. Јакшић, Философски факултет, Никшић, 1985, стр. 165.

гласни вапај монаха кир Саве у коме казује како види безбројне силе небесне около њега и он се „богољепи с њима“ и сели вишњему љубитељу Христу. Ово је духовна слика најсавршенија и најузвишенија цијеле српске књижевности. Овим псалмом створен је оквир за уткивање цијелог низа поетских слика; та је слика испуњена молитвом Светога Саве да их преподобни отац предводи и пожуре да умоли Христа Бога за њихово спасење. Сlike духовног кретања се настављају. Док се сабор преподобних и богоносних чрнаца (монаха) молио да их преподобни отац помене у блаженом покоју, „наједнпут би с неба некакав шум неразумљив нама који смо у телу, и целом сабору светих отаца посред печали обрете се неизречена радост, и благословом светог Оца небесног приспе Дух Свети са небесним силама и појући: ‘Хвалите Господа с небеса, хвалите Га и у висинама, хвалите Га сви анђели Његови, хвалите Га све силе Његове’ (Пс. 148, 1–2)“, казује нам кроз псалмопојање овај богонадахнути писац. Овај низ слика завршава се псалмом — „Све што дише нека хвали Господа“ (Пс. 150, 6), — којим се „подстиче васцели људски род и сваки људски узраст да хвали Бога и да Му благодари.“⁴³

Доментијанова духовна виђења и казивања о моменту када је „преподобни подигао своје свете руке ка вишњем добротвору својему, и са анђелима на земљи појући Богу свију небесну песму на земљи, и тако се престабио, и свој свети дух предао у руке своје многожељеном Господу и пречистој Његовој Матери“ (стр. 296), као да су настала по угледу на казивања Светог Јована Дамаскина о *Успенију Божијој*. О томе светитељ овако бесједи:

„Јер Тебе данас, кад си отпутовала Сину Твоме, спровођаху Анђели, душе Праведника, Патријараха и Пророка; испраћаху Те Апостоли, безбројно мноштво Богоносних Отаца са крајева земље, божанском заповешћу Сина Твога сабираху се као на облаку ка овој божанској и свештеној Јерусалиму, и Теби — Извору Живоначалног тела Господњег — свештене химне најбогонадахнутије говораху.“⁴⁴

И када се преподобни Симеон престабио, анђели су на земљи појали, сабор светих чрноризаца дивео се и прослављао Бога, „про-

⁴³ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Благовести, души моја, Господи*, Свети Оци тумаче Псалтир, превод са старогрчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2008, стр. 349.

⁴⁴ Свети Јован Дамаскин, „Похвала на Свечасно Успеније Богоматере (беседа прва)“, у: *Беседе*, превео са грчког Епископ Атанасије, Издавачи: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње: Врњци, 2002, стр. 303.

ливајући многосузне изворе због лишења свога доброга пастира и многомисаоног учитеља“.

„Свете мошти нису мртве, јер од како је Саможивот, Узрочник живота, прибројан мртвима, оне који су са надом у васкрсење и вером у њега, уснули, не називамо мртвима. Јер како мртво тело може чинити чудеса? Како се, дакле, њима изгоне демони, отклањају болести, исцељују слабости, слепима враћа вид, како се чисте губавци, одгоне искушења и беде, сваки добри дар преко њих од Оца дарује онима који га ишту са непоколебивом вером?“⁴⁵, поучава Свети Јован Дамаскин. И када се преподобни „удостојио да уђе у радост Господа својега (Мт. 25, 21)“, јавио се у сновиђењу своме чеду да је примио од Господа вјечна добра, која му и раније знаменоваше и показиваше, још док је био у земаљском своме царству. На дан успења преподобног Симеона пође кир Сава са протом и свим светогорцима на гроб, „унапред видећи Богом дарованом му благодаћу, да ће Христос прославити свога служитеља, који је сасушио тело постом и светим молитвама, да се усахле кости просветле и превеликом благодаћу, и да се ‘обнови као орловска младост његова’ (Пс. 102, 5). И „потекоше извори не из влаге, но из сухих костију и из тврдога мраморног камена, потекоше благодатне воде које напајају срца верних великим благоверјем и дају болним здравље, миро добромирисно добро миришући превеликим мирисима испуни гроб и обгрли сву цркву Богом дарованом му благодаћу“ (стр. 303).

Чуда која су се догађала на гробу преподобног Симеона Доментијан приказује као „религиозну самоочигледност“ и „доказ“ Божијег постојања и дјеловања у овом свијету.⁴⁶ Он каже да је то дар Пресветога Духа, који је испунио својом благодаћу душе „оних који су стојали близу светог гроба и видеше где од гроба светог тече извор светог мира“. Доментијаново казивање да кроз та чудеса Бог прославља овог светитеља, и све присутне, испуњава се смислом хришћанског живота увођењем Давидових псалама — „Свети који су на земљи, удиви Господ сву вољу своју у њима“ (Пс. 15, 3). И када се схвати смисао и значење овог цитата псалма, да „очигледна чудеса Божија настају код оних који су испунили све заповијести

⁴⁵ Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, Философска библиотека, превео са јелинског изворника: С. Јакшић, Философски факултет, Никшић, 1985, стр. 166.

⁴⁶ О чуду у религиозном животу, о односу Бога према Својој творевини, види у дјелу: Протојереј Сергеј Булгаков, *О Еванђелским чудима*, превод с руског, Логос, Београд, 1996, стр. 7, и даље.

Господа“,⁴⁷ онда се може потпуно разумјети колико су псалми били неопходни за опис живота овог светитеља. Мудрост, укоријењеност у јеванђељској вјери, жеља да се зидају свети храмови, уздржање, милосрђе и друге свете врлине по којима је живот проводио овај Божији угодник, — све се то, у свој јеванђељској истини и љепоти, испунило цитатима из псалама.

Тијела светитеља су „храм Светога Духа“ (1. Кор. 6, 19); у њима почива Господ, и сви који с вјером прилазе тим моштима у њима налазе заштиту. Стефаново писмо Сави да донесе Симеонове мошти да „просвети отацтво своје“ и „сатвори милост“, показује његово схватање да мошти имају спасоносну и чудотворну моћ. Таква схватања Доментијан духовно сагледава и естетски конкретизује употребом Давидових псалама. У псалмима „Бог је праведни судија“ (Пс. 7, 12) и „Благо човјеку који се узда у Њ“ (Пс. 34, 8; 84, 12) Доментијан је исказао Стефанову наду у Божију правду и вјеру у спасење. Све су мисли Стефанове испуњене јеванђељским спасењем; божанском тајном која га кроз земаљску стварност уводи у схватање смисла јеванђељског живота. У ријечима — „И остаци нечастивих истребиће се, а праведницима је спасење од Господа“ (Пс. 36, 38–39) — исказана је вјера да човјекољубиви Бог спасава праведника, да га чува од гријеха и зла. Када је старији брат Стефанов подстакнут демонским силама „презreo завет Божији и оставио заповед оца својега“ кренуо са иноплеменицима на отацтво своје, са намјером да брата лиши земље и очева благослова, Стефан кроз молитву иште помоћ од Господа и Господ му са слугама својим и анђелима „сатвори милост“ и „безмерном силом својом победи непријатеље“, каже Доментијан. Стефанову наду у побједу овај богонадахнути писац исказује Давидовим псалмима — „Поставиће се анђео Господњи у убојни ред около оних који Га се боје“ (Пс. 33, 8 (34, 9)); Стефаново пророчко сагледавање пораза непријатеља исказано је поново псалмима — „Ти сапети бише и падоше, а ми устадосмо и прави бисмо“ (Пс. 19, 9). У казивању: „Јер се не уздасмо на нашу силу ни на оружје наше, но на силу Господа нашега Исуса Христа и на прави благослов и на молитву господина ми светог преподобнога ми оца Симеона, и његовим молитвама не погрешисмо наше наде, по писаном: ‘Блажени су они који се надају на Њ’ (Пс. 2, 12)“ — исказана је јеванђељска мудрост у пуној свјетлости Христовог учења. Све је ово казивање утемељено на Христовим ријечима: „Ја сам пут

⁴⁷ Блаженный Феодорит Кирский, *Изъяснение Псалмов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва, 2004, стр. 54.

и истина и живот“ (Јн. 14, 6). Давидовим псалмима се — и молитва, и блаженство, и вјера, и нада, и све што води спасењу, — усмјерава према Христу, јер је у Њему све: и Истина, и Живот вјечни, и Правда и Мудрост. Стефанова захвалност, исказана у ријечима — „и Бог свемоћни својом силом победи наше непријатеље молитвама преподобнога; и мене слугу свога сведобри Господ опет врати на своје отачаство“ — открива нам да је он кроз очево искуство схватио суштинску улогу молитве и теологије благодати. А то су саставни елементи православне духовности; истините јеванђељске вјере. Зато Стефан, „из дубине душе“, моли брата Саву да скупи мошти светог и преподобнога оца и принесе их, како би се „просветило отачаство“ њихово. Савино схватање да ће мошти преподобног засијати божанском благодаћу и тако он заједно са братом прославити Бога, који чини „дивна и неизречена чудеса прослављајући свете своје“, Доментијан је исказао славословљем пророка Давида: „Ова слава је свима Његовим преподобним“ (Пс. 149, 9). Овим славословљем учвршћује се вјера у живот вјечни; развија схватање да су „страдања привремена, док је слава будућег века бесконачна“.⁴⁸ Поука Светог Апостола Павла о састрадавању — „јер мислим да страдања садашњег времена нису ништа према слави која ће нам се открити“ (Рим. 8, 18) — водила је ове Божије угоднике кроз многа искушења, у којима су показали велику уздржљивост и трпљење. У њима се развијало схватање да нам „кроз многе невоље ваља ући у Царство Божије“ (Дап. 14, 22). Овдје је Доментијанова поетика, кроз псалме, обухватила оно што је човјеку потребно и у овом и у оном свијету; ту се показује како се излази на пут спасења, сагледавају искуства и утврђује врлински живот; на историјским догађајима откривају се закони за живот на земљи и све се мисли узносе Богу и наслађују вјечним Добром, вјечном Истином и вјечном Љепотом.

Када је јеромонах кир Сава стигао са часним моштима светог у отачаство, дочекао га је брат Стефан, „сапрестолник отачаства“, са архијерејем, јерејима, ђаконима и богоносним чрнцима — „појући духовно са псалмима свете песме за покој светог“. Доментијаново наглашавање да је на том мјесту уз молитву било и појање духовно са псалмима производи узношење и схватање ума да свети имају свој живот и славу на небесима. Савина молитва Господу да дође Пресвети Дух и обнови сухе кости и ис-

⁴⁸ Свети Теофилакт Охридски, „Тумачење Посланице Римљанима“, у: *Тумачење Дела айосћолских и Посланице Римљанима и Коринћанима*, превод са грчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2004, стр. 224.

точни добромирисно миро на ономе који је страдао ради Христа, Доментијан своди у поетску форму у којој псалми носе суштинску казивања: „Господе, који у векове живиш и сада јеси, Господе Исусе Христе, ‘подигни силу Твоју’ (Пс. 79, 3), и окрени срца народа Твога на Твоје угођење.“ Овдје је исказана велика љубав према Богу, који Својом силом изводи човјека на пут спасења. „И док се он овако молио“, казује Доментијан, „Бог премилостиви који не преврће мољења молбеника својих који вапију дан и ноћ, не превиде ни овога, но га услиша обилним милосрђем, и када је он тога дана служио свету литургију, источи рака светог миросно предобромирисно, творећи чудесна исцељења свима болнима од разних страдања“ (стр. 317). И ова чудесна исцељења Доментијан описује Давидовим псалмима у којима су вјерни удостојени јеванђељске благодати, па каже: „Они који су са сузама сејали, с радошћу ће пожњети; а ходећи хођаху, рече, бацајући своја семена, и они који су ишли, доћи ће са радошћу узимајући своје руковети“ (Пс. 125, 5). Истинско сјећање на преподобног и његова дјела изазива посебна расположења срца, праћено сузама, и узводи према вјечности; кроз те сузе вјерни ревноју животу светитеља. Овим Доментијанова поетика обухвата наду спасења, казује о плоду молитве са сузама. Само чисто срце одваја од зла и води врлинским путем, којим је ходио, још док је био на земљи, преподобни Симеон, чије мошти јављају благодат и прослављају се у свјетлости светих. На таквим мислима Доментијанова поетика заснива естетске конкретизације; на вјери да се живот не завршава земаљским живљењем, ова поетска садржина, исказана псалмима, уводи „у дубине Божије“ (1. Кор. 2, 10).

Стефанова посланица Светоме Сави, када је отишао у Свету Гору „не могући се разлучити од богоносних другова и анђелских сажитеља“, и када је „извор добромирисног мира светог престао“, испуњена је оном духовношћу која „служи као образац како да у искушењима призивамо Бога у помоћ“.⁴⁹ Позив Светоме Сави, исказан у псалмима „пожури се на помоћ нашу“ (Пс. 21, 20; 37, 23), који појачава схватањем о моћи молитве — „много је моћна усрдна молитва праведника“ (Јак. 5, 16) — наводи на размишљање да нам је свима, кроз свете јеванђељске врлине, вјеру и молитву даровано спасење. Господ ће нас заштитити ако кроз молитву иштемо помоћ; кроз молитву се објављује испуњење Бо-

⁴⁹ Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, *Благовести, души моја, Господи*, стр. 54.

жијих заповијести, постајемо свјесни присутности Исуса Христа, „присутности која кроз живљење у светим тајнама постаје пуна и егзистенцијална стварност, без било каквих слика“.⁵⁰

Схватање Светог Григорија Паламе да се „сама стварност божанског живота испољава и постаје стварност у личностима светитеља“,⁵¹ открива се на животу Светог Симеона. Доментијаново казивање да „богоносни кир Сава по телу би рођен од преподобног оца Симеона, а великим божијим промислом, чудним и несагледним Његовим смотрењем опет син рођени постаде оцу духовни отац, на извештење превелике смерности и целомудренога послушања до смрти, а уз то и после смрти веома пречудне“ (стр. 322), — уводи нас у истинито учење о животу првих српских светитеља из светородне породице Немањића. Њихов живот по јеванђељским Светим тајнама и врлинама био је извор обожења; тај живот је тако духовно усавршен да је постао образац животу њихових следбеника. У монашкој и црквеној литератури живот српских светитеља описан је библијским цитатима и светоотачким формулама; њихова личност се може схватити — „позивањем на њен божански узор“.⁵² Цитатима из Давидових псалама описан је духовни развој Светог Симеона по божанском узору; на њиховом монашком и црквеном ревновању сагледава се крајњи смисао људског постојања. Из ове духовности исходили су утицаји на познији развој цјелокупне српске мисли и умјетности.

Сажетак

Светогорски монах Доментијан је у дјелу *Жиџије Светиога Симеона* обилно употребио цитате из Давидових Псалми. Богонадахнутим методом казивања, поетским уопштавањем, библијским мислима и мотивима, изградио је духовни лик на коме се пројавила стварност божанског живота. Описујући живот Светог Симеона, његове подвиге који га воде обожењу и јединству с Богом, Доментијан је показао како се Божија слава открива на овоме светитељу;

⁵⁰ Јован Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мислишка*, превео са енглеског Јован Облина, Повереништво манастира Хиландара, Богословски факултет, Хиландарски фонд, Београд, 1995, стр. 32.

⁵¹ Протојереј Јован Мајендорф, *Свети Григорије Палама и исихасџичка духовност*, приредио Благоје Пантелић, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, 2012, стр. 128.

⁵² *Нав. дјело*, стр. 140.

на његовом животу се показује да Бог призива оне који су свој живот утемељили у вјери.

У стварању духовног портрета Доментијан је поетски уткао вјечно живе вриједности. На појединостима и пролазним историјским догађајима он је откривао симболе вјечног и ванвременског и тако стварао општа мјеста која је испуњавао цитатима из Давидових псалми. Кроз те цитате он је све усмјеравао на мисао о Немањином Божијем предодређењу. Свакој појави из живота овог Светитеља Доментијан је дао шире значење; поетски је тако обликовано да се конкретна истина премјешта у поредак апстраховања. Идеју о духовном савршенству Немањиног лика Доментијан је започео описима подвижничког и земаљског живота, а доградио је духовним виђењима у есхатолошкој перспективи. Молитвено сјећање на Бога и Божију благодат откривали су му путеве Господње. Поетске слике које воде тим путевима улазе у есхатон, у нови поредак и испуњене су осјећањима љепоте вјечног живота. За опис Немањиног усхођења према Богу, Доментијану је био најприкладнији језик љубави садржан у псалмима.

Доментијан је поетски саткао духовни портрет који има иконографску вриједност; божанска стварност пројављује се у личности овог Светитеља. Умјетничко обликовање овог духовног портрета има узорни карактер; он је постао поетски образац Доментијановим сљедбеницима. С јеванђељске висине гледано, Доментијаново дјело представља драгоцјен допринос духовној ризници коју је основао Свети Сава.

* * *

Библиографија:

*** (1882), *Толковая Псалтырь Ефимия Зигабена* (греческого философа и монаха), Изъясненная по Свято-отеческим толкованиям, перевод с греческого, Издательство „Талан“, Кіевъ.

*** (1903), *Толкованіе на Псалтирь* по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщаніем и трудами Святыишаго Правительствующаго Синода Плена, покойнаго Архіепископа Псковскаго, Лифляндскаго и Курляндскаго и Кавалера, ИРИНЕЯ, Москва, Паломник.

*** (1903), *Толковая Псалтирь, архиепископа Иринейя*, по тексту еврейскому и греческому, часть вторая, Паломник, Москва.

*** (1912), „Посланіе к Евреямъ“ у *Жизнь и труды Святаго Апостола Павла*, С.-Петербург, репринтное издание.

*** (2004), *Премудрость сокровенная*, Современный Православный комментарий на книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Издательский Дом „Фавор – XXI“, Москва.

*** (2006), *Дела древних ошца подвижника*, са коментарима А. И. Сидорова, превод, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд.

Аверинцев, С. С. (1982), *Поетика рановизантијске књижевности*, превод, Српска књижевна задруга, Београд.

Бек, Х. Г. (1967), *Пушеви византијске књижевности*, превод, Српска књижевна задруга, Београд.

Блаженный Феодорит Кирский (2004), *Изъяснение Псалмов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва.

Блаженный Феодорит Кирский (2004), *Изъяснение Псалмов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва.

Богдановић, Д. (1998), *Студије из српске средњовековне књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд.

Булгаков, С. (1996), *О Еванђелским чудима*, превод с руског, Логос, Београд.

Доментијан (1938), *Живот Светиога Симеона*, превод (језичка верзија) Др. Лазар Мирковић, са предговором Др. Владимир Ћоровић, Српска књижевна задруга, Београд.

Доментијан (1988), *Живот Светиога Симеона*, превео Лазар Мирковић, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига четврта, Просвета: Српска књижевна задруга, Београд.

Епископ Александр (Милеант) (2004), *К познанию Святой Библии*, Премудрость сокровенная, Современный Православный комментарий на книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Издательский дом „Фавор – XXI“, Москва.

Есаулов, И. А. (1995), *Категория соборности в русской литературе*, Издательство Петрозаводского университета.

Каварнос, К. (1978), „Византијска мисао и уметност“, *Православље – новинско издавачка установа Српске патријаршије* (прештампано из *Теолошких погледа*) бр. 1–2/78, Београд.

Лаут, Е. (2009), *Извори хришћанској мистичкој предања*, превод, Епархија горњокарловачка, Београд – Карловац.

Лихачов, Д. С. (1972), *Поетика старе руске књижевности*, превод са руског, Српска књижевна задруга, Београд.

Мајендорф, Ј. (1995), *Свети Григорије Палама и православна мистика*, превео са енглеског Јован Облина, Повереништво манастира Хиландара, Богословски факултет, Хиландарски фонд, Београд.

Мајендорф, Ј. (2012), *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, приредио Благоје Пантелић, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд.

Мајендорф, Џ. (1989), *Византијско богословље*, превод са енглеског, „Каленић“ – издавачка установа Епархије шумадијске, Крагујевац.

Непознати писац (1964), „Житије Ђирилово“, у: Климент Охридски, Константин Преславски и Непознати писац, *Ђирило и Методије, житија — службе — канони — похвале*, приредио Ђорђе Трифуновић, Српска књижевна задруга, Београд.

Преподобни Јустин Ђелијски (2000), *Тумачење Светог Еванђеља по Матфеју*, издају: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева, Београд.

Ранева-Иванова, М. (1998), „К проблеме теорије и метода изучења хришћанског мотива у прози А. П. Чехова“, у *Евангелски текст у руској литератури XVIII–XX векова*, Сборник научних труда, Выпуск 2, Издаваштво Петрозаводског универзитета.

Св. Иоанн Златоуст (2003), *Беседе на псалми*, Православни Свято-Тихоновски Богословски институт, Москва.

Св. Јован Дамаскин (1985), *Тачно изложење Православне вере*, превео са јелинског изворника С. Јакшић, Филозофски факултет, Никшић.

Свети Амвросије Медиолански (2002), *Две књиге о покајању*, превод са руског оригинала, Манастир Тресије.

Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики (2008), *Благовести, душе моја, Господо, Свети Оци шумаче Псалтир*, превод са старогрчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд.

Свети Дионисије, псеудо-Ареопагит (2012), *Дела, Истина, Шибеник*.

Свети Јован Дамаскин (2002), „Похвала на Свечасно Успеније Богоматере (беседа прва)“, у: Свети Јован Дамаскин, *Беседе*, превео са грчког Епископ Атанасије, Издавачи: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње: Врњци.

Свети Симеон Нови Богослов (2005), *Сабране беседе*, превод са грчког изворника, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд.

Свети Теофилакт Охридски (2004), *Тумачење Дела апостолских и Посланице Римљанима и Коринћанима*, превод са грчког, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд.

Свети Теофилакт Охридски (2004), *Тумачење Светој Еванђеља од Марка*, превели са грчког дечански монаси, Манастир Високи Дечани.

Святитель Афанасий Великий (1994), „Толкование на псалмы“, у: *Творения IV*, Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва.

Стефан Првовенчани (1988), *Живот Светој Симеона*, Сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига трећа, Просвета — Српска књижевна задруга, Београд.

Топоров, В. Н. (1995), *Святость и святые в русской духовной культуре*, Том I, Гнозис, Москва.

Трифуновић, Ђ. (1971), *Поретак у српској средњовековној књижевности*, Багдала, Крушевац.

Федотов, Г. (2004), *Святые Древней Руси*, Сатисъ Держава, Санкт-Петербург.

Флоренски, П. (2012), *Појам Цркве у Светом Писму*, превод с руског, Београд.

Флоровски, Г. (2009), *Византијски аскетски оци и духовници*, превод, Отачник, Београд.

Примљено: 3. 7. 2014.
Исправљено: 21. 7. 2014.
Одобрено: 9. 10. 2014.

DIVINE INSPIRATION OF THE PSALMS OF DAVID IN DOMENTIAN'S POETICS

Čedomir Rebić

Institute for Serbian culture, Leposavić

Summary: *The writers of old Serbian literature were strongly influenced by Psalms of David. Filled with prayer to the Lord, the Psalms introduced the understanding of the mysteries of God and the life of the world.*

This paper reveals how Domentian in The Life of Saint Simeon sees the spiritual life in which the ultimate goal is the Kingdom of Heaven. The spirituality of Mount Athos, designed from quotations from the Psalms of David, introduces the understanding of the relationship between man and the Bible; and all life is seen eschatologically. By the Psalms Domentian perfected spiritual views and crafted poetic form, which in the creation of the old Serbian literature poetry must be taken as the key phenomenon. Biblical inspiration of Domentian's narratives leads to the knowledge that every spiritual gift, enlightenment of the mind, the power of linguistic expressibility, comes from God, because „the Lord gives the word“ (Ps. 68, 11) to those who preach the word of God. In the author's creative sieving is developed the spiritual portrait of an iconographic value. Under the vault of spiritual and aesthetic values arise general places where theological thoughts are directed toward eternal good, eternal truth, eternal beauty; life in Christ.

Key words: *God-inspired method of sayings, Psalms, sacraments and virtues, spiritual gifts, spiritual portrait, life in the Kingdom of God.*

Марко Николић, *Екуменски односи Српске Православне и Римокатоличке Цркве 1962–2000. године*

ЈП Службени гласник, Београд 2011, 2012²

656 стр. ; 23 см

ISBN: 978–86–519–0795–4

Разједињеност хришћанског света и оштра конфесионална сукобљеност карактеришу европску културу већ вековима. Блага вест Христова сувише често је била исписана на заставама испод којих су стајали људи наоружани мачевима и бојним секирама. Потоци крви лили су европским тлом у име вере, зарад наметања другима сопственог идентитета. Векови крвавих сукоба хришћана у којима је хришћанска вера пречесто била инструментализована ради испуњења овоземаљских циљева, довели су до губитка или барем слабљења саме вере што је за последицу имало појаву секуларизма и атеизма. У свету који макар декларативно тежи миру и јединству, хришћанске конфесије остају посвађане и неретко неспремне чак и на дијалог који води помирењу. Ипак, самосвест Цркве је од најранијих времена сведочила о неопходности настојања да се поделе међу хришћанима превазиђу, чак и онда када то историјски делује мало вероватно. Сукоби који су се кроз историју дешавали донели су много неправде и страдања многима, посебно малим

народима који нису могли да се на одговарајући начин одбране и заштите сопствене интересе. У таквом стицају историјских околности нашао се и српски народ, вазда изложен интересима великих сила

од којих се често није могао адекватно заштитити. Историја тешких страдања и милионске жртве, нарочито у време два светска рата, допринели су развоју осећања неповерења и бојазни према Западу, као извору страдања и понижења и могућем узрочнику нових неправди. Дешавања с краја двадесетог века само су још више потврдила и утврдила таква страховања. Због тога је на просторима СПЦ али и других малих народа који су претрпели и трпе историјске неправде, постојао и постоји снажан отпор било ка-



квом дијалогу са западњацима, посебно са римокатолицима који су идентификовани као узрочници и извршиоци готово свих зала која су снашла српски народ. С друге стране, јеванђељски позив ка јединству, упркос заглушујућој буци историје, није могао да остане без одговора. И пре светских ратова и у међуратном периоду и након Другог светског рата, дијалог, упркос свему није престајао иако је његов интензитет био различит. Тако је настала и својствена историја дијалога чије изучавање нам у многome може помоћи у будућем одабиру добрих путева и избегавању слепих улица. Књига др Марка Николића представља добар почетак таквих напора. Споменућемо још и да је књига која је пред нама одбрањена као докторска дисертација на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Истраживање архивске грађе Светог Архијерејског Синода СПЦ Николићу је омогућено на предлог блажене успомене Патријарха Павла.

У нашим богословским али и ширим црквеним круговима, као и у друштву уопште, последњих година се доста говори о екуменском покрету. Нашој јавности нарочито је интересантан однос са римокатолицима, како из практичних тако и из историјских разлога. Иако се о овом дијалогу доста говори и пише, а екуменски дијалог са римокатолицима је подржаван и оспо-

раван, мало је студија које се истински озбиљно баве овом тематиком. Наша помесна Црква већ деценијама учествује у дијалогу са РЦ, одржан је огроман број сусрета, потписано мноштво докумената. Тек сада, са појавом књиге др Марка Николића, можемо рећи да је ова проблематика темељно фактографски истражена и презентована. Аутор полази од дефинисања кључних појмова који се често бркају као што су екуменизам, Екуменски покрет, Светски савет цркава (ССЦ), Конференција европских цркава (КЕЦ) и Парламент светских религија. Николић такође пружа упоредну анализу основних теолошких, социолошких и политиколошких начела на којима се темеље ставови СПЦ и РЦ, а који представљају и полазиште њиховог дијалога. У књизи је пружена детаљна анализа теоријских и практичних питања која су важна за обе заједнице и која у одређеном степену утичу на ток њиховог дијалога. У студији која је пред нама, аутор се посебно бави и друштвено-политичким контекстом односа Црква у бившој Југославији, који је био подржан од стране тадашњег државног руководства, и закључује да је дијалог вођен упркос различитом третману две Цркве а да је главни мотив представљала потреба евангелизације и супротстављање агресивном атеизму који је промови-

сан од стране власти. Поред тога што указује на основне теолошке препреке у односима СПЦ и РЦ, а који се пре свега тичу питања разумевања улоге и значаја папског примата, аутор наглашава и проблем болног наслеђа Другог светског рата, нарочито стравичних злочина против српског становништва у тзв. Независној Држави Хрватској.

Аутор пружа детаљну анализу односа СПЦ према дијалогу са РЦ, обрађујући пажњу и на неке аспекте односа значајних личности према другим хришћанским конфесијама. Тако, на пример, представља и анализира врло динамичан однос Владике Николаја (Велимировића) са Англиканском Црквом, који је успео да издејствује школовање српских ђака и теолога у Британији. Аутор наводи и значајну констатацију Владике Николаја, изречену 1927. године да ће до „поновног уједињења хришћана доћи једино ако они то буду желели свим срцем, без икаквих себичних мотива, и на славу Божију“. Иако дијалог са англиканцима није непосредни предмет којим се ова студија бави, анализа теолошких и практичних ставова Епископа Николаја свакако је од значаја за разумевање црквене климе његовог времена. Из ње се такође могу извући опште смернице о начину на који дијалог треба да буде вођен, истичући овде посебно искреност и смелост Никола-

јевих наступа. Ставови Владике Николаја, због угледа који он има у СПЦ, од посебне су важности као подстрек и охрабрење за превазилажења нездраве ксенофобије која се јавља у неким црквеним круговима. Анализирани су и ставови о. Јустина Поповића по овом питању, као и ставови других црквених лица и представника јерархије тог доба. Познато је да је о. Јустин данас најчешће цитиран због својих антиекуменских ставова. Аутор истиче да превасходни циљ његове критике екуменизма, који означава као „свејерес“, јесте антропоцентризам његових заговорника, који сматрају да се циљеви јединства хришћана, који су иначе добри, могу постићи на темељима хуманизма, односно чисто људског деловања и залагања. Николић сматра да Јустиново „инсистирање на постојању јасних екслисиолошких критеријума као темеља унапређења међуцрквених односа јесте потпуно логично за богослова и догматичара који овакав приступ мора сматрати доприносом, а не препреком развоју међуцрквених односа“. Посебна пажња је посвећена и односу РЦ према питању екуменизма и дијалога, који такође није био једнозначан и унисон. Нарочито је темељно анализиран рад Другог ватиканског сабора с обзиром на питање дијалога и односа према другим хришћанским Црквама и посебно према православни-

ма. Оваква историјско-теолошка анализа је врло значајна јер је на овом сабору трасирана црквена позиција РЦ у многоме измењена у односу на ранији приступ.

У библиографији су побројани извори које је аутор користио при изради ове студије, а чији списак, сам по себи, представља велики допринос могућности дубљег разумевања и темељног бављења овим питањима. Николић је остварио увид, користио и анализирао обимну и вредну

архивску грађу која у највећем броју случајева до сада није била адекватно истражена нити презентована. На списку необјављених извора налази се чак 414 јединица. Овај списак, заједно са подробним списком објављене грађе, отвара могућност другим истраживачима да се убудуће позабаве бројним посебним аспектима међухришћанског дијалога на овим просторима.

Александар Ђаковац

Зоран Крстић, *Црква у друштву: у прошлости и садашњости*

Пожаревац : Епархија браничевска,
Одбор за просвету и културу ; Крагујевац : Каленић, 2014
142 стр. ; 21 cm
ISBN: 978–86–87329–31–7

Књига професора Крстића, протопрезвитера-ставрофора, ванредног професора на Православном богословском факултету Универзитета у Београду и ректора Богословије Светог Јована Златоустог у Крагујевцу, чији су рецензенти проф. др Ненад Милошевић, проф. др Ненад Ђурђевић и др Мирко Благојевић, представља зборник концепцијски одабраних студија из области хришћанске социологије које су раније објављене у различитим

научним часописима. Студије су подељене у три целине. У првој, названој „Прошлост“ налазе се студије „Аполитичност паганске религије и хришћанства“, „Верска толеранција у време цара Константина и данас“ и „1700 година Миланског едикта“. У другој целини, насловљеној „Садашњост“ налазе се студије: „Црква и европске интеграције“, „Мисионарска делатност у прошлости и садашњости“ и „Клерикализам и лаицизам“ – две крајности у раз-

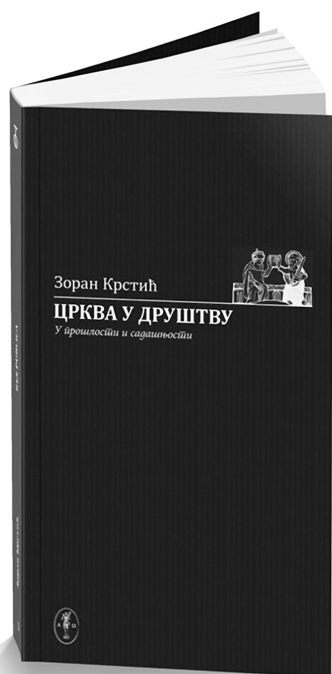
умевању служби у Цркви. Трећу целину чине студије које се баве питањем предања свештених канона: „Права ктитора као изазов црквеном поретку“ и „Ванвременска актуелност канонског предања Цркве на примеру канона Прводоругог помесног цариградског сабора“.

Књига је настала у време прославе јубилеја Миланског едикта, што је и представљало једно

од надахнућа за њено објављивање, пошто Милански едикт представља почетак наше културе, нашег погледа на свет, стварања наших културних, антрополошких, социолошких и политичких модела и концепција. Крстић наглашава да је тај наш свет, током седамнаест векова,

доживео велике трансформације које су биле толико значајне и дубоке да се може поставити питање да ли је овде реч о једној истој култури или о више култура

које се међусобно надовезују али и суштински мењају и поричу. Крстић разматра проблеме настале у различитим периодима те трансформације, посебно се осврћући на савремено доба када је модерност довела под знак питања дотадашње разумевања (и саморазумевања) хришћанства и посебно Цркве. Аутор сматра да ова трансформација не представља нешто туђе и страно, већ да је она, напротив, интегрални део нашег наслеђа. Прагматични менталитет је класичну метафизику показао бескорисном, иако су праксе које су тако много обећавале доведене у питање разочаравајућим економским резултатима комунизма и небројеним жртвама фашизма. Поставља се питање како и на који начин верујући људи треба да се носе са убрзаном променљивошћу нашег доба. Већина се у томе не сналази најбоље, најчешће одлазећи или у крајност апокалиптичког песимизма који води отвореном непријатељству према савременом друштву, или повлачењу из света и стварању сопствене паралелне реалности. Крстић овакве тенденције види као деградацију Цркве на ниво секте, пошто основно обележје Цркве није уклањање од света већ тежња да свет преобрази. Управо је суочавање са овом проблематиком и циљ који је аутор поставио. Верујући људи, а међу њима најпре свештенослужитељи и теолози,



позвани су да на креативан начин теолошки промисле различите појаве својствене савременом свету, без претераног романтичног очаравања временима која су прошла и без резигнације према новим културним моделима који данас преовладавају. Свака епоха и свака култура је Божија и ниједна то није. Јеванђељска порука треба да буде мера којом се мери свака епоха, док мерење савремене епохе прошлим не доприноси разумевању истине Јеванђеља већ јој напротив штети.

Проблем инкултурације хришћанства је данас већи него што је икада био, управо због тога што је савремено хришћанство обременено наслеђем прошлости које је данас готово у потпуности трансформисано или одбачено. Антички идеали породице, васпитања, пристojности итд. који су током историје добили свој хришћански израз, данас су често тешко примењиви и неоствариви. Уколико теологија покуша да простим позивањем на ауторитет наметне схватања која су одбачена и која савремени човек сматра превазиђеним и која то *често* и јесу, доживеће неуспех и одбацивање. Ако се резигнирано повуче из дијалога са савременим светом, постаће неспособна да се обраћа човеку данашњице и да му пренесе благу вест. Ако му и говори, обраћаће му се језиком који он не разуме не због специфично-

сти терминологије, већ због употребе означитеља друштвених реалности које више не постоје. Такође ће пропустити да савременом човеку укаже на онтолошки значај који Јеванђеље има за њега овде и сада, као и у било ком времену и култури. Пропустиће да обави свој најважнији задатак – проповед Јеванђеља свему свету. Иако ће можда говорити анђеоским језиком (1. Кор. 13, 1) или ће мислити да њиме говори, теологија ће остати нема пред човеком данашњице коме ће се обраћати архаичним језиком и неразумљивим симболима.

На овакве опасности и искушења указују студије професора Крстића. Више од тога, он указује и на могуће путеве и модалитет превазилажења овакве ситуације, нудећи читаоцу могућност аутентичне јеванђељске икономије не толико као снисхођења већ пре као стварне бриге за спасење човека и читаве творевине.

Теме обрађене у овој књизи још дуго ће – и све више – бити у жижи теолошког интересовања. Због тога су студије у њој ванредно интересантне како за студенте теологије и друштвених факултета, тако и за све оне који теже дубљем (теолошком) разумевању темељних антрополошких, културних и социолошких реалности нашег доба.

Александар Ђаковац

Barbara Stollberg-Rilinger, *Rituale*

(= Campus Historische Einführungen; Bd. 16)

Frankfurt, M. ; New York, NY : Campus 2013

294 S. : Ill. ; 21 cm

ISBN 978-3-593-39956-0

Барбара Штолберг-Рилингер, *Ритуали*

„Il n'y a pas de religion sans rites et cérémonies“

Bergson

Појам ритуала је у културно-научном дискурсу последњих година имао посебно истакнуто место. Често се говори и о феномену једног ritual turn-а (ритуалног обрта/преокрета) у друштвеним наукама. Представници етнологије и културне антропологије су појам ритуала рано идентификовали одредивши његове семантичке координате. Отуда је сазрео час да се когод позабави овим феноменом изван двају доминантних фахова и њихове епистемологије. Ритуали важе за ригидне стереотипе или круте и непромењиве ентитете. Тек седамдесетих година прошлог века је откривен креативни потенцијал ритуала.

Јудејски Есени на Мртвом мору, исламски дервиши и будистички анахорети практикују ритуале сви на веома сличан начин. Аскетски ритуал самокажњавања је опробани метод да се одвећ слабо тело спута и тиме божан-

ствима допадне и угоди. Ритуал је пролаз/прелаз (rites de passage) у посебно стање. Разуме се да нису сви ритуали нужно са болом спојени и нису сви са визионарском природом суочени. Шаману су каткад техничке мађије довољан начин да се проблеми свакодневице преброде. Он чини хокус-покус и „абракадабра“ са фетишима и враџбинама, мрмља и пренемаже се, произносећи неразговетне формуле заштитном духу. Но, ипак без претходне визије сакралног и превазилажење профаног би био јалов подухват. Тиме што је свет размађијан, тиме је појава светости постала врло ретка. Одавно је евидентан распад ритуала и заједничких симбола, као и раслабљење њихове социјалне кохезивне снаге у модерним друштвима. Та готово опште прихваћена теза је оборена у неколиким новијим испитивањима о ритуалности.

Но зашто су човеку потребни ритуали? И какав значај имају ритуали у људским животима?

Оваквим питањима су се бавила културноисторијска истраживања. Али њиховом гравирајућим контроверзама академски свет није из темеља потресен. Ни на једну једину општеприхваћену дефиницију ритуала се научна заједница није могла усагласити, рецимо у смислу – једна посебна серија људског деловања/радњи која на јаван начин упућује на симболе верског, политичког или социјалног значења. Научно интересовање је расло јер је старија школа структуралне историје изгубила на значају. За ранију историографију је питање „стамених чињеница“ и „наративног језгра“ била одлучујућа. Дуго су питања крунисања, (миро)помазања или сахране биле препуштена питорескним детаљима културне историје, будући да су модерни ритуали деградирани на круту шему. Креативност или индивидуалност је тријумфовала. Ко је уопште још могао желети да му се свадба или крштење сматра обичном копијом/имитацијом?

Какав је азбучник ритуалне граматике?

Ритуали су упућени нуминозном. Чини се да се превиђа суштествена разлика између ритуала и церемонија. Ритуали су трансформативни, а церемоније конфирмативне. Ритуали регулишу преокрете и прелазе, церемоније само

потврђују познато. „Нема ритуала без вере“ – гласи једно врло познато гесло Емила Диркема. Етнолог религија Дејвид Гелнер, на основу искустава из Непала, разликује три типа: ритуале сотириолошких религија, које служе спасењу; ритуале социјалних религија које служе интеграцији и солидарности и магичне ритуале које служи против болести и свакојаког зла (апотропоизам). Била би методички огромна погрешка ако би се из начела универзалности сотириолошких религија изводио принцип универзалне теорије ритуала.

Ритуали су социјалне асоцијације: социолошке теорије о ритуалима (Диркем, Редклиф-Браун) истичу да ритуали поседују солидаризујућу, контролишућу, хијерархизирајућу, стабилизирајућу функцију. Њихова церемонијалност, њихово практиковање, њихов публицитет и театралност служе колективу да се издигне над индивидуом и уједно је надвиси.

Ритуали су хијерофанија: томе насупрот стоје конфесионалистичке (субстанцијалистичке, теолошке) теорије ритуала (Елијаде), у чијем је средишту религијски проблем. Сходно томе ритуали су митски и трансцендентални. Они раздвајају сакрално од профаног.

Ритуали су чисте форме: оне подвлаче питање језика ритуала, језика симбола или перформације. Све теорије ритуала су дакле функционалистичке (са психолошким или социолошким

тежиштем), конфесионалистичке, односно формалистичке или пак њихова комбинација. Све су теорије у једнакој мери сврсисходне, целомудрене и оријентисане на форму. Евентуалне разлике



би се могле успоставити у погледу на веру или знање или на оне са интелектуалистичким или идеалистичким на једној или на оне са емпиристичким, реалистичким, есенцијалистичким или материјалистичким

позицијама, на другој страни. Редунданција у ритуалима је кристализовала оне радње које се називају прототипови и архетипови.

Њих је могуће варирати, трансформисати, понављати или опонашати. Модели интеракција и трансакција између различитих и ритуалних гестова су такви да је могуће говорити о универзалијама ритуалности.

Шта разликује аутентичне ритуале од ритуализованих радњи?

Пет елемената ритуалности ваља промишљати у њиховој комплексној спрези:

1. Узрочне промене – измена између опозиција и дихотомија: старо-ново, чисто-нечисто, живо-мртво, онострано-онострано, сакрално-профано.

2. Формални закључак – заклетва, обећање „ритуални комитмент“.

3. Формални критеријум делања –делања морају бити стереотипна и репетитивна, јавна, неопозива и лиминална. Другачије речено – делања не смеју бити сингуларна, спонтана или приватна. Логика њиховог дејствовања је *ex opere operato* („кроз испуњени чин“).

4. Модални критеријуми делања – односе се на солидарност, хијерархију, контролу и нормирање. Религија захвата трансцендентални свет, онострани, виши – свети свет у коме су интенције управљене ономе што се назива „аура фактичности“ код Клифорда Гирца или „нуминозно“ код Рудолфа Ота.

5. Измена идентитета, улоге, статуса и компетенције – транзитивност хабитуираних радњи у ритуалне.

У Јеванђељу по Луки саветује је Спаситељ да се при позивима „узима последње место“. Тада може сопствено понижење да води ка почасном уздизању кроз застопримца. Ко се пак против тога напред истиче, мора да рачуна са јавним понижењима. Овакве библијске форме не спречавају церемонијалност јасних регуларија

о претходно дефинисаном распореду „ко са ким и уз кога седи“. Десно је боље но лево, горе је боље но доле, што ближе центру је израз предности/привилегије. Ово би могли *vulgo* да гласи: сопствено место у церемонијама је одлучујуће важно, јер се кроз ритуални акт одсликава поредак једног друштва.

Професорка рановековне историографије у Минстеру др Барбара Штолберг-Рилингер је написала задивљујућу студију у којој комплексну материју спреже у апстрактан али разумљив фацит.

Дефиниције су значајни методско-теоријски инструменти, а не коначне истине. Ауторкино посебно умеће се види већ при њеном покушају да предложи дефиницију: „При ритуалу у ужем смислу је реч о серији људских чињења/деловања који су кроз стандардизацију спољних форми, понављање, карактер извођења, перформативност и симболичност стекле елементарну социјалну структуралну моћ“. „Стандардизација“ и „повнављање“ су, чини се, кохезивни принцип овог феномена у читању ауторке. Књига Барбаре Штолберг-Рилингер осветљава нове и актуелне аспекте овог питања. У њој се види да је трансфер сакралног на државу или нацију не чини излишним, већ само измењује функцију. Након једног кратког увода који се бави питањима теорије ритуала и њихове дефиниције, ауторка се посвећује „централ-

ном пољу питања“ у историјској перспективи (ритуали као животни циклус, ритуали као власт или ритуали као право).

Четири детерминанте ритуала су: 1) стандардизација и понављање, 2) њихов јавни/демонстративни карактер, 3) симболичност и 4) перформативност.

Прво, стандардизација и понављање значи да се они у одређеној форми понављају, те су отуда препознатљиви. Они су или имплицитни (прећутни) или експлицитни (у писаној форми нормирани). Друго, ритуали су просторно и социјално означени. Они су из тока посведневног живота издвојени и симболично ограђени и различитим поводима демонстративно изведени. Постоје различите форме акустичких и визуелних знакова. Простор симболичних радњи је маркиран; актери/протагонисти су својом одећом или другим атрибутима истакнути. Постоје и специфичне празничне језичке формуле. Често су ритуали кроз посебан материјални сјај и естетски квалитет означени. Тиме је етаблирана посебна раван њиховог збивања. То значи да се ритуални не збивају спонтано, већ се њима прати један циљ (*intentio sollemnis*) и јасна режија. По правилу се ритуали збивају/одигравају у јавности или пред одређеним сведоцима. Физичка присутност актера и адресаната је конститутивна, при чему се улоге не могу једнозначно двојити. Адресати ритуал

нису само људи. Већ то могу бити и богови, преци, светитељи или демони. Треће, ритуали су симболични у смислу да се преко њих успоставља заједништво са већом групом. Ритуали имају комуникативну функцију, чиме се разликују од индивидуалних рутина. Колективни симболични код омогућује конвенцијама једног ритуала њихову моћ. Четврто, ритуали имају перформативни карактер, то ће рећи да они не исказују само нешто, већ то и чине.

У другом делу који је посвећен „контраверзама и системичким аспектима“ односи се на њихову медијалност и антиритуалност модерне. Ауторка испитује овај феномен на грађи средњег и раног новог века (*frühe Neuzeit*), али се често обраћа и савре-

меним догађајима, као на пример официјелној заклетви америчког председника Барака Обаме из 2009. г. над Библијом Абрахама Линколна или ритуалима политичке инсценације моћи националсоцијалиста), како би показала да ритуали нису ишчезли, већ да конструктивно доприносе разумевању механизма политичко-друштвене оријентације.

Ова брилијантно написана књига сведочи о посебној улози ритуала у структурисању и стабилизовању политичко-друштвеног поретка друштва на прагу модерне као и савременог света. Иако је реч о студији историчарке, рецепција ове књиге је и широкој академској јавности свесрдно препоручена.

Зоран Андрић

Horacio E. Lona, *An Diognet*

Freiburg im Breisgau ; Basel; Wien : Herder 2001

378 S. ; 25 cm

ISBN: 3-451-27679-8

Посланица Диогнету – бисер ранохришћанске апологетске књижевности

У маниру античке ранохришћанске апологетске и протрпичке литературе настао је спис анонимног аутора, чији је аутограф пронађен на рибељој пијаци 1436. у Цариграду, од стране западног клирика Томаза из Арца.

Године 1443. доминиканац Јоханес (Јован) Стојковић из Рагузе (Дубровника) пренео га је у Базел у доминикански манастир. Спис је недавно објављен у узорно припремљеном издању са опсежним коментарима осведоченог екс-

перта за апологетску литературу хришћанске антике.

Маргине овог кодекса, насталог на најмањем фолио-формату, вели се у једном извештају, мишеви су оглодали, а текст је на многим местима избледео, остао фрагментаран или нејасан. Овај текст је први објавио Heinrich Stephanus/Henrie Estienne у Паризу заједно са текстом *Oratio ad Graecos* 1592. г. Потом је рукопис купио Ројхлин, а након његове смрти 1522. текст је допао у Форцхајм и, након још неколико необјашњивих епизода, коначно доспео у градску библиотеку у Стразбур. У трима преписима, једном из године 1586, који се сматра *editio princeps*, било је у поседу извесног Исака Фоса, да би коначно доспело у универзитетску библиотеку у Лајдену.

Сада је пред нама објављен овај значајан спис са изванредно детаљним научним коментарима. Коментарисан текст епистографског списка – грч. *Ἡ Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολή*, лат. *Epistula ad Diognetum* (Посланица Диогнету) – сачињен је у традицији библијских дискусија о најзначајнијим научним коментарима и нуди исцрпан преглед о тренутном стању у истраживању (*Forschungsstand*), посебно историје овог текста, односно жанра, као и о реторици и филолошким финесама.

Коментатор и приређивач овог издања, Хорацио Лона,

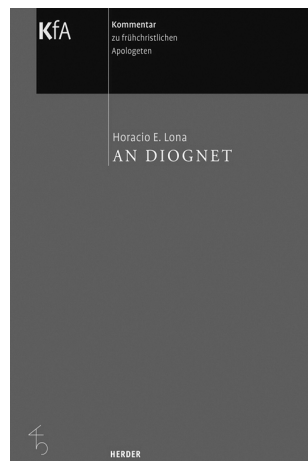
професор је Новог Завета на Теолошком факултету у Бенедиктбојерну у Баварској. Овај спис који је 1800.

г. Сајлер назвао „бисером античке књижевности“ највероватније је препис средњовековног аутора из раног 14. века.

По садржају и карактеру овај спис је трактат, написан у стилу ранохришћанске литературе. Први модерни приређивач Мару (Marrou, 1951) додао му је назив „Посланица“. Текст припада јединственом манускрипту названом *Стразбуршки кодекс* (*Codex Argenteratensis*, од латинског назива Стразбура – *Argentoratum*), у коме се налазио међу списима мученика Јустина Философа.

У контексту апологетско-протрептичке ранохришћанске књижевности

Протрептичка књижевност је у оквиру јелинске паидеје настала као производ сучељења са софистиком. Испрва су софисти били ти који су састављали *protreptikoi logoi* да би своје ученике подучавали аргументативно уверљивим и стилистички бриљантним на-



... Јер, хришћани се од осталих људи не разликују ни земљом, ни језиком, ни одевањем. Јер нити живе у својим (посебним) градовима, нити употребљавају неки посебан дијалекат (у говору), нити воде неки посебно означен живот. Њихово учење није пронађено измишљањем људи сваштара (радозналаца) нити су они, као неки други, присталице људске науке. Они живе у јелинским и варварским градовима, како је свакоме пало у део, и у своме одевању и храни и осталом животу следеју месним (локалним) обичајима, али пројављују задивљујуће и заиста чудесно стање живота (и владања) свога.

Живе у отаџбинама својим, али као пролазници, као грађани учествују у свему, али све подносе као странци. Свака туђина њима је отаџбина, а свака отаџбина туђина.

У брак ступају као и сви, и децу рађају, али рођену децу не бацају.

Постављају заједничку трпезу, али не и нечисту.

Бораве у телу, али не живе по телу.

На земљи проводе дане, али им је живљење на небу.

Покоравају се постојећим законима, али својим животом превазилазе законе.

Воле све (људе), а сви их гоне.

Презиру их, и осуђују; убијају их, а они оживљавају.

Сиромашни су, а многе обогаћују. Свега су лишени, а у свему изобилују.

Понижавају их, а они се у понижењима прослављају. Клеветају их, а они се показују праведним.

Руже их, а они благосиљају. Вређају их, а они (све) поштују.

Када чине добро, кажњавају их као злочинце. А када их муче, радују се као да живот поново добијају.

Од Јудеја нападани су као туђинци, и од Јелина прогоњени, али разлог непријатељства мрзители (њихови) не могу навести.

Посланица Диоџену 5, 1–17

чинима изражавања. Реч није о само о стилистичким фигурама, већ о потрази за истином. Отуда *protreptikoi logoi* нису дефинисани софистички и реторички, већ преваходно философски.

На основу генеричких одлика протрептичке књижевности – писма Епикура Меноцеусу, 90. писмо Сенеке, Галенова опомена за студије медицине – може се уочити шест карактеристика:

1. Протрептичка књижевност је „прагматична“, јер се односи стриктно на читаоца. Да је при томе реч о убеђивању и наговарању, не појединца, већ репрезентоване групе, проистиче из садржаја таквих списа.

2. Оваква литература је пре свега дидактична и персуазивна (уверавајућа) поука коју учитељ има част да пренесе своме ученику. Ауторитет учитеља је истакнут.

3. Реална заинтересованост онога који прима поуку за дотичну тему.

4. Протрептички текстови су засновани на систему вредности који ће се експлицитно открити – на пример да је душа претезнија од тела, да је бивство изнад поседа, да је истина изнад привида, итд.

5. Литерарна форма је слободна. Најчешћа форма је говор, беседа (Аристотел, Гален), епистула (Сенека, Епикур) или дијалог (Цицерон).

6. Превасходни циљ протрептичке књижевности се састоји у надахнутом подстреку за бављење философијом. Душа је оно највише и најбоље у човеку, те је њен задатак да путем философије досегне живот у срећи и радости (Аристотел). Циљ је, могло би се рећи, и „аристократски“, као активирање и потенцирање најбољих могућности човекове природе.

Питање ауторства

Хришћанска књижевност познаје у II веку само један „протрептикос“, односно истоимени спис Климента Александријског – *Protreptikòs eis toùs Hèllenas*. Коментатор Лона је изнео небројено теорија и хипотеза о могућем ауторству Посланице Диогнету, оријентишући се не само на стил, филолошке специфичности и композицију, већ узимајући у

обзир и окружење и контекст настанка списка, као и сложен однос према софистици, гностичком предању и философији. Једнозначан одговор је немогућ, будући да су „индиције“ покаткад атипичне, често вишесмерене, а делимично и контрадикторне, те је тешко постулирати кохерентну теорију о једнозначном ауторству. Очито је, и у томе су многи тумачи сагласни, да аутор потиче из окружења Климента Александријског, те се може сматрати његовим трабантом и да је, мимо задивљујуће учености, очито припадао привилегованом социјалном сталежу и био политички интегрисана личност. Аутор овог коментара је имплицитно потврдио распрострањену хипотезу о мученику Јустину Философу као аутору овог комплексног дела.

На крају свог λόγος προτρεπτικός, који би намењенима требало да буде духовно путовање кроз веру (*itinerarium mentis in fidem*), аутор се открива као учитељ народу коме преноси оно што је као ученик од апостола научио.

Лонин коментар је написан са блиставом историјском ерудицијом и аналитичком истанчаношћу, те заслужује пажњу не само интересената за ранохришћанску апологетику, већ и научну пажњу философске и шире богословске јавности.

Зоран Андрић

Friedrich Wilhelm Graf, *Götter global: Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*

München : Beck, 2014
285 S. ; 21 cm
ISBN: 978-3-406-66023-8

Глобални богови: на који начин свет постаје супермаркет религија?

Аутор ове студије је реномирани протестантски теолог, проф. др Фридрих Вилхелм Граф, умировљени (емеритирани) професор систематског евангелистичког богословља на Минхенском универзитету.

Граф је за време своје универзитетске каријере неговао и оно што би се могло назвати „public intellectual“ — као рецензент, предавач и давалац важних импулса у јавном академско-богословском дискурсу.

Централна теза најновије Графове књиге гласи — понуда вере у савременом глобалном свету расте сваким даном као што и религиозни конфликти сразмерно расту.

Граф настоји одмах на почетку свог памфлета да раскрсти са два илузијама: религија не изу-

мире као што су држали интелектуалци Запада последња два столећа. Религије нису мирољубиве,

иако све заговарају иренизам/мирољубивост, већ су ризици, јер борбено настоје да пробију „своје учење“ о истини. Религије нису — и то је лајтмотив овог памфлета — супротност модерни, већ су конститутивни/саставни фактор модерне и неретко профитери/добитници у кризи модернитета.

Граф открива у свом богословском дискурсу да друштво-

ни сукоби тек у равни богословских интерпретација добијају на оштрини и експлозивности.

Граф види себе на линији либералне теологије, посебно на линији Ернста Трелча (Ernst Troeltsch). Граф је главни приређивач критичког издања дела овог легендарног протестантског теоло-



га који је, као и Граф, настојао да васпостави просветитељске идеје са краја 18. века. Он нагиње социолошком посматрању религија, без функционалистичких описа у стилу *etsi deus non daretur* (као да Бог не постоји). Ова крилатица је приписивана Хугу Гроцијусу (Hugo Grotius), који је био заговорник суверености мишљења.

Графова књига *Глобални богови* разпиње нови тематски лук саздан од емпиријских испитивања религиозног феномена диспропорција броја рођених (наталитета) хришћана у односу на друге религије. Граф означава бившег папу Бенедикта XVI као „офанзивног теоретичара екуменске политике разликовања“.

Већ наслов Графове књиге *Глобални богови* упућује на перспективу која аутора занима: не само о великим религијама и њиховом присуству широм светског шара, већ и њиховој друштвеној релевантности кроз коју земаљски глобус постаје битнији и пријемчивији за сваког грађанина света, ми доживљавамо не само међузависност у области привреде, већ кроз миграцију и кружење идеја у медијима и религиозним институцијама.

Граф не тумачи религије у њиховим конфесионалним или институционалним оквирима, већ као непрегледни низ малих и најмањих „алтернативних тржишних понуда“, езотеричних, спиритуалних или цихадистичких

група и групација, које је тешко подвести под наслеђе једне велике религије. Укратко, то је као и у супермаркету у коме се понуде тичу читавог света. Локална божанства су *passé* (прошlost) вели Граф. Модел тржишта је успели модел тумачења – не богословски символ – религиозних заједница које означавају оне религиозне процесе преображаја, (ми бисмо рекли прозелитирања) који се збивају – пораст броја евангелиста у Бразилу или Јужној Кореји, Америци или Источној Европи, као супротност класичним религиозним заједницама. „Религиозни актери“ се сада баве сплитањем (*Bricolage*) и комбинавањем хришћанских језичких и ритуалних форми са применом популарних културних елемената. Тај шарени ћилим конфесија стоји на једној страни, на другој је оно што Граф зове „креационистичка интернационала“ која је основана као супротност/опозиција научном погледу на свет (*scientism*). У том мутном дискурсу (такозваном *Intelligent Design*) је фундаменталистички изазов тако снажан да се и либерална демократија напрасно нашла пред принудним диктатом самооправдавања. У начелу би се могло рећи да је Графова анализа маркетиншких стратегија у основи трезвена и беспштедно цинична анализа институција. Граф вели са скепсом да, узму ли се у обзир религиозни

конфликти у Clash of Civilizations – за сада не може бити речи о било каквој „пацификацији“ / успостављању мира међу њима. Граф завршава свој памфлет поглављем у коме он са „погледом споља“ и „погледом изнутра“ настоји да конфликтни потенцијал религија сузи увођењем појма „присутности Бога“. Реч је о бо-

гословском појму инкарнације/ оваплоћења. Кроз инкарнацију „Бог не жели више бити свемогући, већ по мери човека“. У овом постулату и Граф види порицање сваког богословског легитимитета односно „фантазија моћи“ било ког владоца.

Зоран Андрић

Felmy, Karl Christian, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*

3., erg. Aufl.

Berlin ; Münster : Lit, 2014

XXII, 306 S. : Ill. ; 24 cm

ISBN: 978-3-643-11199-9

Карл-Кристијан Фелми, *Увод у савремено православно бојословље*

Негдашњи професор на Катедри за историју и теологију хришћанског Истока на Универзитету у Ерлангену-Нирнбергу, др Карл-Кристијан Фелми, наследник чувене Фајри фон Лилијенфелд, је аутор овог *Увода у савремено православно бојословље* који се објављује у другом допуњеном и ревидираном издању.

Овим другим и допуњеним издањем овај стандардни увод постаје изнова доступан, будући да је прво издање овога дела из 1990. г. било одавно исцрпљено. Овај *Увод* је фундирани преглед најзначај-

них линија теолошког мишљења православља које се мимо свог централног литургијско-евхаристијског усредсређења оријентише и ка „теологији опитности“. Реч је о некој врсти компендијума догматичких позиција православља. Тематски спектар се разапине од учења о Светој Тројици, христологији и пневматологији, преко сотириологије и еклисиологије, до учења о светим тајнама, чинovima и црквеном праву. Овај *Увод* је конципиран не само као пропедевтичко штиво за заинтересоване инославне вернике, већ је наишло

и на широк пријем и стручну ре-цепцију и унутар православља. Прво издање овог *Увода* из 1990. г. је у међувремену преведено и објављено на више језика – на руском, италијанском, румунском, шпанском и бугарском.

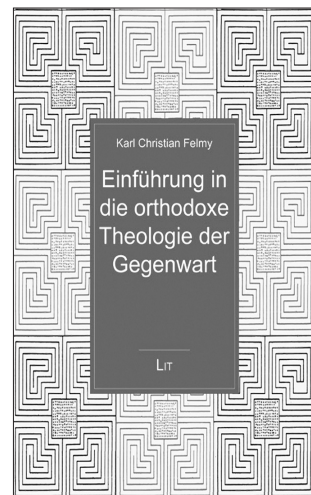
Аутор, Карл-Кристијан Фелми, је конвертирао из евангелистичке у православну вероисповест 2007. г., присајединивши се богословљу и предању отаца Свете Православне Цркве, те сада као ђакон Руске Православне Цркве партиципира у њеном неизмерном докосошском торжеству. Фелми је за своје академске каријере био специјалиста за руску омилитику друге половине 19. века, те се та верзираност и наклоност руској богословској традицији уочава и у овом *Уводу*, иако је и јелинско/грчко богословско наслеђе једнако укључено у готово свим најбитнијим дисциплинама.

Књига је структурисана у девет поглавља:

1. Теологија опитности
2. Апофатичка теологија
3. Спознајност теологије
Оца, Сина и Светога Духа
4. Христологија
5. Пневматологија
6. Спасење и обожење
7. Црква – место православ-
ног верског сазнања
8. Тајне као опитност Цркве
9. Есхатологија као основна
димензија православне теологије

Ово друго издање се разликује од првог и тиме што оно садржи и једно додатно потпоглавље о христологији и учењу о спасењу којима је додат избор химни и молитви, а које је насловљено „Кеноза божанског Логоса“. Ово дело је написано на високом научном нивоу и изискује од читалаца предзнање и владање неколиким језицима, али је оно у својој

структуралној прегледности и јасности израза и исказа доступно и заинтересованој лаичкој јавности која жели да стекне сувисли поглед на поједине одсеке православне живе богословске традиције. Рецентна интернационална библиографија омогућује као координатни систем оријентацију кроз све области православног богословља. Фелмијеве тезе на крају сваког поглавља поантирају у срж изложену материју и омогућују читаоцу да их се држи као Аријаднине нити у лавиринту православног теологуменона. Такав подухват отвара и инославном читаоцу нову панораму богословских рефлексја и нова диференцирана сазнања о разлици при-



ступа православног богословског промишљања и опитног живљења у односу на инославна. Можда би овај *Увод* попримио све савршене атрибуте савремености да је аутор написао и једно релевантно поглавље о његовом месту и улози у екуменском/икуменском богословљу, као и о позицијама

православног богословља у савременом еколошком дискурсу. Овај Фелмијев *Увод* би требало – и мимо ових незнатних дефицита – да и у српском преводу што пре нађе пут и до наше богословске и шире академске јавности.

Зоран Андрић

Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*

3., korrigierte und erg. Aufl.

Frankfurt, M. ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York, NY ; Oxford ; Wien :

Lang, 2011.

574 S. : Kt. ; 23 cm

ISBN: 978–3–631–63080–8

Хубертус Дробнер, *Уџбеник патрологије*

Овај компендијум је дело које надраста жанр књижевне историје и захвата период дужи од осам столећа – од библијских апокрифа оријенталне књижевности хришћанског происхођења до Исидора Севилског и Јована Дамаскина († 750).

Откако је класично дело патролошке литературе Altaner/Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* безнадежно исцрпљено, те се само још антикварно играм фортуне за жежено злато може додати, то се потреба за оваквим делом већ више година осећала. Мимо књиге Фидровица, овај уџбеник је веома солидно испуњење зјапеће

празнине у области патристике/патрологије за потребе студената.

Хубертус Дробнер је троструки доктор и професор историје древне Цркве у Падерборну и Риму и један од најугледнијих стручњака у своме фаху.

У Дробнеровом компендијуму су обрађени сви литерарни жанрови отаца Цркве Истока и Запада у књижевним, историјским, еклисијалним и богословским контекстима.

Четири начелна аргумента (*argumentatio patristica*) су својствени патролошкој књижевности:

1) *Doctrina orthodoxa*: богословско учење и Црква морају бити подударни/конгруентни.

2) *Sanctitas vitae*: светост у значењу праксе ране Цркве, не искључиво као канонска светост, већ као израз великог поштовања узорног живота.

3) *Approbatio ecclesiae*: признање од стране Цркве.

4) *Antiquitas*: личности морају да потичу из времена ране Цркве.

После уводних напомена и разлучивања (дијакрисиса) појмова отаца Цркве, учитеља Цркве и црквених писаца, Дробнеров уџбеник отпочиње питањима настанка хришћанске књижевности и библијских апокрифа (псевдоепиграфа) и јеванђеља (Јаков, Тома, Никодим), апостолских списа (дела Св. апостола Петра и Павла), посланица (Варнава), апокалипсе (Јермин пастир), као и литературе из времена после Апостола, посланица (Климент, Игњатије, Поликарп), и почетака хришћанског песништва (Соломонове оде).

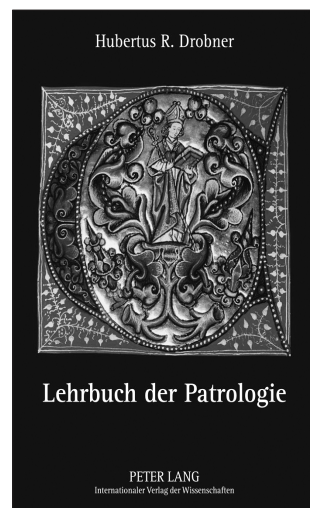
Други део обрађује питања грчке и латинске литературе, почев од Посланице Диогнету (нажалост изостављено је поглавље о Аристиду Атинском), до Лактанција, при чему је у широкој мери представљена јеретичка хетеродоксна литература – гностицизам, Маркион, монтанизам, монархизам – као и одлучне реплике у виду православних антитеза Св. Иринеја Лионског и Иполита Римског. Штета је што фигуре као што је Теофил Антиохијски, на пример, Дробнер не разматра или што анализира само нека од дела

Тертулијана или Св. Кипријана. На овоме би месту опсежност била једнозначна добит за читаоце.

У трећем, најопсежнијем одељку књиге, реч је о царској Цркви у 4. веку и Јевсевију Кесаријском, Св. Јовану Златоустом и Блаженом Августину који је *in extenso* представљен са пописом свих његових списа, едиција, превода, 117 библиографских јединица на

броју. Иако су монашка и агиографска литература, житија светитеља дати једнако у штедром замаху, ипак остаје необјашњиво зашто су хришћански песници, као што су Пруденције или Аполинарије или пак хроничари као што је Сулпиције Север, изостављени? За разлику од тога, врло су успела и инструктивна поглавља о првој и другој фази аријанизма, а посебно живописна поглавља о Светом Василију Великом, Св. Григорију Назијанском и Григорију из Нисе.

Четврти одсек је посвећен литератури на прелазу у позну антику/хеленизам – од 430. до 8. века. Овде су у фокусу Св. Дионисије Ареопагитски и Св. Максим Исповедник, док су из Цркве Запада



тежишта на делима Боетија, Касиодора, Бенедикта, Григорија Великог или Григорија Турског све до Исидора Севильског.

Што се деликатних садржаја тиче, Дробнер не зазира од тамних тачака ране историје Цркве – на пример да отворено пише о колебљивости Јеронима у контроверзи око Оригеновог учења или о одговорности Кирила за насилну смрт жене философа Ипатије из Александрије или пак да тематизује сукоб Амвросија са Јустином, мајком цара Валентинијана II (375–392).

Дробнеров компендијум пружа студентима солидан увод у феномен ране хришћанске књижевности, а специјалистима поуздани референцијални приручник. Уз сваку биографску тему овог уџбе-

ника додата је библиографија, преглед расположивих издања (едисија) на свим важнијим језицима, старији и новији преводи, секундарна литература, као и специјална електронска литература и микрофилмови (microfishes) за дубља библиографска истраживања. Карте, табеле и графике заокружују иначе примерну дидактичку структуру књиге. Начелно се може тврдити да је Дробнерова књига испунила свој циљ као уверљиви одабир најзначајнијих дела патрологије Истока и Запада, представљених јасним језиком и наративном пластичношћу коју одликује висока дидактичка свест, те је препоручујемо и свим православним читаоцима.

Зоран Андрић

Миша Ђурковић (прир.), Милан Стојадиновић: *Политика у време глобалних ломова*

Београд : Завод за уџбенике ;
 Центар за конзервативне студије, 2013
 290 стр. ; 23 cm
 ISBN: 978–86–17–18436–8

Педесета годишњица смрти Милана Стојадиновића била је повод да се у Београду 2011. године у организацији Института за европске студије и Центра за конзервативне студије одржи скуп „Милан Стојадиновић: политика у време глобалних ломова“. Недавно је изашао из

штампе зборник радова са истоименог скупа.

Ово је први научни интердисциплинарни покушај да се оцени и вреднује дело ове занимљиве и контроверзне личности српске модерне историје. То је утолико више битно јер о њему у јавном дискурсу преовладава оцена коју је створила

популарна комунистичка историографија. Стереотипе о Стојадиновићу, личности која је у међуратним раздобљу била најдуже без прекида на челу југословенске владе, потребно је преиспитати, као и вишестрано анализирати политику коју је он водио како би се дошло до озбиљних научних сазнања. За савремену Србију, због актуелне светске економске кризе, спољнополитичких и унутрашњих питања, занимање за политички рад Стојадиновића који је деловао у годинама после Велике економске кризе 1929. године и те како је важно. Ипак треба приметити да је у српској јавности личност Милана

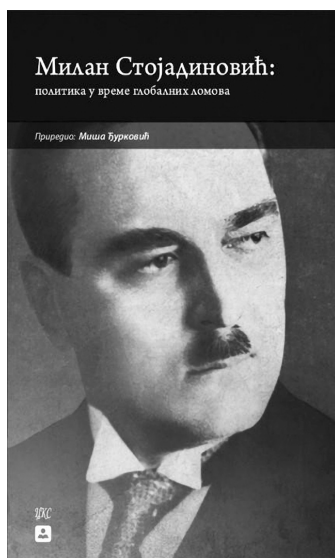
Стојадиновића и даље табу тема. О томе сведочи чињеница да, упркос томе што се ради о председнику владе државе чији је Србија стваралац и правни наследник, скуп није наишао ни на какву подршку чинилаца из власти.

Сам зборник се, уз врло кориштан и подстицајан увод приређивача др Мише Ђурковића, састоји из три дела. У првом делу обрађена је проблематика спољне политике, решавање хрватског питања, те развоја ваздухопловства. У другом делу неколико истражи-

вача бавило се економским идејама, економском политиком, као и утицају саме Велике економске кризе у Југославији. Трећа целина доноси радове о друштвеним темама за време владе Милана Стојадиновића (просветна и културна политика, ротаријанство,

конкордатско питање, питање седишта југословенског реис-ул-улеме). Два последња поменути радова су специфична јер се баве верским питањима која, свако на свој начин, имају актуелност и данас.

Први, рад Вељка Ђурића Мишине, анализа је конкордатског питања у контексту унутрашње политике. Аутор указује на решеност Стојадиновића да покаже снагу државе у односима са Српском Православном Црквом, као и његову прагматичност када су посредни други горући проблеми. Он наводи да је конкордат био средство за пацификацију све више нарастајућег хрватског питања, раздвајање хрватског покрета од Римокатоличке цркве, али и за побољшање спољнополитичких позиција Југославије. Требало би приметити да је питање конкордата и даље отворено, као и да су отворена унутрашња питања





Милан Стојадиновић (1888–1961), фотографија из 1935. године (фото: РТС)

слична тадашњем хрватском, нарочито када се има у виду како је оно решавано током двадесетог века и који су исходи тога.

У другом раду др Александар Раковић бави се премештањем седишта југословенског реис-ул-улеме из Београда у Сарајево и улогом Милана Стојадиновића у том питању. Ова анализа указује на то колико краткорочне политичке комбинације, а рат је показао и о каквим партнерима се радило, могу да оставе дуготрајне последице које се и данас и те како осећају.

У зборнику се такође налазе и кратак интервју са Хуаном Радоњићем, Стојадиновићевим унуком, као и библиографија радова која сведочи о сталном занимању за Милана Стојадиновића.

Овим зборником није одговорено на сва питања сложеног наслеђа епохе у којој је он деловао, као и саме „енигме Стојадиновић“. Приређивач је тога свестан и добро подцртава који су преостала отворена питања. Ипак, овај зборник се може сматрати међашем за будуће објективније и темељније сагледавање личности и деловања Стојадиновића, а овде представљени радови су добар подстицај за даља истраживања. Објављивање овакве публикације је нарочито значајно из разлога што су проблеми са којима се Србија суочава, у време када су у току нови глобални ломови, доста слични.

Данко Сврахинић

Аутори чланака у *Теолошким погледима* за 2014. годину

(*ТП* XLVII/1, XLVII/2 и XLVII/3)

Милица Андрејевић (Добој, 1976), наставник музичке културе у ОШ „Растко Немањић – Свети Сава“ у Новој Пазови. Дипломирала музикологију на ФМУ у Београду (2002), магистрала музикологију на АУ у Новом Саду (2009, „Осмогласно свакодневно и празнично појање на примеру службе за Божић“). На магистарским студијама радила као сарадник Музиколошког института САНУ. Током 2010–2011. године уређивала емисију „Антологија српске музике“ (циклус посвећен црквеној музици) на Трећем програму Радио Београда. Седамнаест година радила као црквени диригент. Текстове о црквеној музици и певачким друштвима објављивала у *Зборнику МС за сценске уметности и музику*, *Свескама МС* и *Теолошким погледима*. Писала биографије композитора за *Српски биографски речник МС* и за *Српску енциклопедију САНУ*. За ауторство књиге *Музика и речи из ризнице Мићурићевих зајребачкој Дамаскиној Границкој* (Београд – Загреб 2009) одликована Орденом Катарине Кантакузине II реда. Имејл адреса: am.andrejevic@gmail.com.

Зоран Андрић (Крагујевац, 1953), управник историјског архива и референт за историјска питања Минхенског реосигурања (Münchener Rückversicherungsgesellschaft AG/ Munich Re.), клирик Српске Православне Цркве у чину протођакон. Студије опште књижевности са теоријом књижевности на Филолошком факултету универзитета у Београду завршио је 1978. г., стекавши диплому професора опште књижевности. Постдипломске студије похађао је на Универзитетима у Београду и Фрибургу (Université de Fribourg). Лиценцијат философије (Licentiatus philosophie) стекао је 1982. г. Био је асистент на Катедри за философију на Универзитету у Фрибургу и научни сарадник при Баварској академији наука у Минхену. Као сарадник немачке и српске философске и теолошке периодике написао је велики број рецензија, приказа и оцена. Бројне прилоге објавио је у различитим иностраним и домаћим листовима и часописима *Süddeutsche Zeitung*, *Neue Zürcher Zeitung*, *Frankfurter Rundschau*, *Die Welt*, *Christ in der Gegenwart*, *Orthodoxes Forum*,

Теолошки пољеди, Богословље, Хришћанска мисао, *Philotheos: International journal for philosophy and theology*, НИН, Књижевне новине, Данас итд. Члан је немачког историографског удружења GUG – Gesellschaft für Unternehmensgeschichte, Frankfurt am Main као и немачког архиварског удружења VdA – Verband deutscher Archivarinnen und Archivare e. V. Имејл адреса: zoran@andric.cc, zandric@munichre.com.

Саша Антонијевић (Смедеревска Паланка, 1971), свештеник Српске Православне Цркве. Дипломирао на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, на ком је уписао и докторске студије. Објавио већи број прилога у часописима *Саборнось*, *Каленић*, *Богословље*, *Теолошки пољеди*, *Acta patristica* и *Српска теологија данас*. Учесник научних симпозиона „Српска теологија данас“ 2011, 2012, 2013. и 2014. године. Област интересовања: црквена историја. Имејл адреса: antonijevickg@gmail.com.

Јован Благојевић (Краљево, 1975), предавач верске наставе у Геолошкој и хидро-метеоролошкој школи „Милутин Миланковић“ у Београду. Богословски институт је завршио 2004. г., а ПБФ УБ 2007. г. Тренутно припрема докторску дисертаци-

ју на истом факултету. Уредник је научно-популарног програма и аутор и водитељ емисије „Свет Библије“ на Радију Слово љубве. Објавио је више радова у часописима *Лојос*, *Богословље* и *Теолошки пољеди*. Област интересовања: библистика. Имејл адреса: bkcentar.uo@gmail.com.

Василије Вранић (Сарајево, 1976), доцент на Катедри за канонско право на Богословском факултету Св. Саве у Либертивилу и православни свештеник у Чикагу, САД. Дипломирао на Богословском факултету Св. Саве у Либертивилу 2002. г. На Anglia Polytechnic University завршио магистарске студије из пастирског богословља 2003. г. Магистарске студије из црквене историје завршио на Универзитету у Кембриџу 2005. г. Докторирао на Универзитету Маркет (Marquette University) у Милвокију, САД, 2012. године. На Катедри за канонско право предаје од 2008. године као асистент; 2013. г. изабран је за доцента. Предавао на Универзитету Маркет од 2011. до 2013. године. Бави се изучавањем историје Цркве, патристичког богословља и канонског права Православне Цркве. Објављивао је радове у домаћим и међународним научним часописима – *Теолошки пољеди*, *Philotheos* и *Studia Patristica*. Аутор је књиге *The Constancy and Development in the Chri-*

stology of Theodoret of Cyrrhus (Brill 2015 – у припреми). Имејл адреса: vasilije.vranic@gmail.com, vasilije.vranic@cantab.net.

Бобан Димитријевић (Ниш, 1976), професор Богословије Св. Кирила и Методија у Нишу и свештеник Српске Православне Цркве. Дипломирао на Богословском факултету СПЦ у Београду 2001. г. Магистрирао на Катедри за систематско богословље ПБФ БУ у Београду 2008. г. Докторирао на БФ УИС у Фочи 2013. г. Учествовао је на неколико међународних научних скупова и симпозијума, као и на већем броју трибина и по позиву држао више предавања. Ужа сфера научног интересовања: историја догмата и упоредно богословље. Објавио око двадесетак радова. Имејл адреса: svestenikboban@gmail.com.

Предраг Драгутиновић (Београд, 1972), ванредни професор на Катедри за Свето Писмо Новог Завета ПБФ Универзитета у Београду. Основне студије завршио је у Београду, а постдипломске (мастер и докторске) у Берну и Атини. Од 2009. је доцент на Православном богословском факултету БУ, а 2013. г. изабран је за ванредног професора ПБФ. Области истраживања: Свето Писмо Новог Завета, библијска хер-

менеутика. Међу важнијим радовима истичу се монографије *Увод у Нови Завет: Основи новозаветне науке I* (Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010), и *Мисија и комуникација у раном хришћанству. Путовања Хришћана као израз јединства Цркве у Новом Завету и код Апостолских Отаца* (Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010). Аутор је већег броја чланака објављених у научним часописима *Evangelische Theologie*, *Biblische Notizen*, *Neue Folge*, *Sacra Scripta*, *Саборност: теолошки поглед*, као и студија објављених у зборницима *Српска теологија у 20. веку*, *Истраживачки проблеми и резултати 10*, С. Karakolis, K.-W. Niebuhr and S. Rogalsky (прир.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship. Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars Minsk, September 2 to 9, 2010* (WUNT 288, Mohr Siebeck, Tübingen 2012), S. Zoumpoulakis (прир.), *Η επιστροφή της ηθικής. Παλαιά και νέα ερωτήματα* (Artos Zois, Athens 2013) и В. Вукашиновић (прир.), *Криза савремених језика теологије* (Београд 2013). Имејл адреса: pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs.

Олгица Ђаковац (Пирот, 1973), докторанд на Православ-

ном богословском факултету Универзитета у Београду. Бави се истраживањима из области односа религије, хришћанске теологије, психологије и психоанализе. Предаје верску наставу у Деветој београдској гимназији. Имејл адреса: goga.djakovac@gmail.com.

Зоран Ђуровић (Бар, 1968), православни свештеник, теолог и уметник. Завршио гимназију, смер дизајн у Подгорици, дипломирао теологију на Богословском факултету СПЦ у Београду 1995. г. Од 2002. године студирао на Патристичком институту Августинијанум у Риму, где је магистрирао, а потом и докторирао 2010. године. Познаје више старих језика, као и модерних. Реализовао је различите личне и колективне изложбе у Србији, Црној Гори и у Италији. Публиковао је стрипове и илустрације, реализовао неколико телевизијских емисија. Бави се превођењем, писањем научних студија, осликавањем цркава, сарађује са Центром Алети (Centro Aletti). Аутор је књиге *La protologia e l'escatologia nel De Genesi ad litteram di sant'Agostino. Analisi esegetico-teologica* (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis, Romae 2010). Превео је дело Светог Августина *О блаженом живошу*

(*De beata vita*) (Хинаки : Београд 2008), за које је дао ноте и индексе. Значајније студије објавио је у научним часописима *Philotheos*, *Саборност*, *Ошачник*, *Иконографске студије*, *Српска теологија данас*, *Живойис*, *Искусство хришћанског мира*, *Богословље*, *Теолошки поједи*, као и у зборницима са међународних научних конгреса *Danube – the river of collaboration* (Београд 2001) и *Криза савремених језика теологије* (Београд 2013). Имејл адреса: zoran5@interfree.it, zoranrimski68@gmail.com.

Ивица Живковић (Краљево, 1970), професор богословије Св. Кирила и Методија у Нишу. Дипломирао на Богословском факултету СПЦ у Београду 2000, магистрирао на ПБФ Универзитета у Београду 2007. г. (одбранио магистарски рад на тему „Православна педагогија пред изазовима постпедагошког мишљења на Западу“); докторирао је на Православном богословском факултету „Св. Василије Острошки“ у Фочи Универзитета у Источном Сарајеву 2012. г. одбранивши докторску дисертацију на тему „Положај и права детета у Предању Цркве и у историји западног друштва“. Учествовао је у раду Комисије за просвету Св. Арх. Сабора СПЦ од 2004. до 2009. године. Био је члан редакције некада-

шњег илустрованог црквеног часописа *Искон* (1996–1998) и члан уредништва часописа за културу и духовност *Одговор* (2008–2011). Један је од оснивача *Центра за црквене студије* у Нишу: 2000–2013. г. био је члан Управе, а 2005–2013. г. био је на месту секретара ове установе. Учествовао је у раду Организационог одбора Међународног научног скупа „Свети цар Константин и хришћанство“, који је одржан 2013. године у Нишу. Аутор је уџбеника за предмет *Хришћанска етика за њихи разред богословија* (Београд 2011). године и још четири монографске публикације, те бројних прилога у монографским и серијским публикацијама, као и превода краћих текстова са енглеског језика. Важније научне радове објавио је у часописима: *Годишњак – часопис за теолошко-филозофска и текућа истраживања*, *Црквене студије* и *Теолошки погледи*, те у зборницима са научних скупова *Духовност и образовање: дијалог са делом Владете Јеротића* (Београд 2008), *Православна теологија и култура* (Ниш 2009), *Моћност и домаћин социјалног учења православља и Православне Цркве* (Београд 2010) и *Свети цар Константин и хришћанство: Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта* (Ниш 2013). Имејл адреса: ivica.zzivkovic@gmail.com.

Љиљана Јовановић (девојачко **Митровић**) (Пожаревац, 1976), студент друге године докторских студија из области интертестаментарне књижевности на Катедри за библијске науке Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Основне и мастер студије завршила је на Православном богословском факултету у Београду. Завршни мастер рад на тему „Књига Јубилеја“ одбранила је 2010. године. Почевши од 2007. године ради као вероучитељ у Медицинској школи „Београд“ у Београду. Објављивала радове у часописима *Православни катихеза* и *Богословље*. Имејл адреса: lilijov@gmail.com.

Славиша Костић (Београд, 1975), вероучитељ у XV београдској гимназији. Завршио Богословију Св. Три Јерарха у манастиру Крка 1995. године. Дипломирао на Православном богословском факултету УБ 2003. године. Постдипломске започео на Академији Св. Владимира у Њујорку, тренутно на мастер студијама из религиологије на Универзитету у Београду. Од 2005. г. ради као вероучитељ. Сарадник је Хришћанског културног центра. Аутор је неколико десетина прилога и стручних радова који су објављени у црквенонаучним часописима (*Богословље*, *Животис*, *Теолошки погледи*),

и преводилац већег броја стручних чланака и књига. Области интересовања: политичка теологија, библистика, јавна теологија, социологија религије, философија религије. Имејл адреса: slavisath@gmail.com.

Игнатије Марковић (Зајечар, 1972), докторанд на ПБФ УБ, православни монах, сабрат манастира Светог Николе у Јежевици код Чачка. На Богословском факултету СПЦ у Београду дипломирао 2006. г. Мастер студије на ПБФ УБ завршио 2009. године одбранивши рад на тему „Историјски развој Београдске богословије и њен богословски допринос“. Докторске студије на Православном богословском факултету УБ на катедри за Историју СПЦ уписао 2010. године. Аутор је већег броја (неколико десетина) чланака и прилога који се тематски односе на историју Српске Православне Цркве, објављених у часописима *Наша прошлост*, *Саборност*, *Српска теологија данас*, *Српска теологија у двадесетом веку: историјски проблеми и резултати*, *Гласник Епархије шимочке*, *Видослов*, *Гласник Српске Православне Цркве*, *Жички благовесник*, *Календар Црква*, *Теолошки поједици*, као и прилога у зборницима и енциклопедијама. Приредио је и уредио неколико монографија: *Архимандрит Нићифор Дучић* –

Књижевни радови, у 3 књиге (Гацко 2002. и 2003), *Еп. Ашанасије Јевђић, Беседе и речи* (Требиње – Врњци 2003), и *Православни манастири у Босни и Херцеговини* (Гацко 2008, 2010²). Био је члан уредништва часописа *Видослов* од 2001. до 2007. г. и заменик уредника *Календара Црква* за 2004. г. Учествовао је на симпозиону „Српска теологија данас“ 2010. и 2011. године и на Међународном научном скупу „Досије у српској историји и култури“ (Београд – Крушедол 13–15. октобар 2011. г.), Међународном научном скупу „Иконографске студије 8 – Икона и савремена визуелна култура“ и на Међународном научном скупу „Православни свет и Први светски рат“ 2014. године. Имејл адреса: ignatije@gmail.com.

Ненад Мијалковић (Параћин, 1981), наставник у Богословији Св. Кирила и Методија у Нишу. После завршене основне школе, 1996. године уписао се у Богословију Св. Кирила и Методија у Призрену; године 1999. због ратних дешавања премештен у Богословију Св. Арсенија Сремца у Сремским Карловцима, где је матурирао 2001. г. На ПБФ УБ дипломирао 2007. године на тему „Литургијско богословље код Срба у XX веку“. Мастер студије завршио 2010. г., одбранивши мастер рад на те-

му „Светотајинско богословље Римокатоличке Цркве“. У Богословији Св. Кирила и Методија у Нишу предаје Свето Писмо Старог Завета и црквено-канонско право. Аутор је више прилога који су објављени у домаћим богословским часописима *Саборност*, *Теолошки погледи*, *Црквене студије*, *Српска теологија данас* и *Видослов*. Имејл адреса: mijalkovicnenad@gmail.com.

Варја Нешић (Осијек, 1986), професор српског језика за странце у Центру за српски језик и културу „Азбукум“. Дипломирала је 2012. године на Катедри за српску књижевност са јужнословенским књижевностима на Филолошком факултету Универзитета у Београду – стечено звање професора српског језика и књижевности; мастер српске књижевности 2014. године („Национализам као секуларна религија у Срба: уобличење у књижевности 19. века, трајање и последице“). Бави се научноистраживачким радом на пољу националне и светске књижевности и проучавањем богословља Православне Цркве. Објавила је више чланака у званичним публикацијама СПЦ и неколико научних радова, међу којима су важнији објављени у часописима *Теолошки погледи*, *Исидоријана* и *Видослов*. Имејл адреса: varjica@gmail.com.

Петар Рајчевић (Цепелиш – Петриња, 1961), доцент на Учитељском факултету у Призрену – Лепосавић, где предаје дидактику и докимологију на основним студијама, док на ВИСАН (Високој санитарно-здравственој) школи у Земуну студентима прве године смера струковни физиотерапеут предаје педагогију са методологијом. Студије педагогије завршио је на Филозофском факултету у Загребу. Постдипломске (магистарске) студије завршио је на Филозофском факултету у Косовској Митровици 2004. године. Докторску дисертацију под називом „Дидактичке основе промена наставних планова и програма за основне школе у Србији од 1838. до 1992. године“ одбранио је 2010. г. на Филозофском факултету Универзитета у Бањој Луци и стекао научни степен доктора педагошких наука. Изабран је у звање доцента 2011. године. Своје радове објављивао је у *Српском гласу* (Топуско), *Знамену* (Петриња), *Зборнику радова Учитељског факултета у Призрену – Лепосавићу* (Лепосавић), *Иновацијама у настави* (Београд), *Нашој школи* (Бања Лука), *Зборнику радова са научној скупштини Филозофског факултета Бањалучки новембарски сусрећи* (Бања Лука), *Методичкој пракси* (Врање), *Радовима Филозофског факултета Универзитета у Источној Сарајеву* (Пале),

Зборнику радова са научној скупштини на Педагошком факултету у Јагодини (Јагодина), *Педагошци* (Београд), *Зборнику радова Училишњској факултету у Ужицу* (Ужице), *Училишњу* (Београд). Објавио је књиге: *Образовање оградних у Србији од 1945. до 1992. године* (2010), *Дигалтичка зрница* (2011), *Дигалтичка христоматија* (2012) и *Верски садржаји у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији* (2013). Члан је Друштва педагога Републике Српске у Бањој Луци. Имејл адреса: petar.rajcovic@pr.ac.rs.

Александар Раковић (Београд, 1972) је дипломирао, магистрирао и докторирао историју на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Научни сарадник је у Институту за новију историју Србије у Београду. Аутор је четири књиге: *Југословени и Ирска револуција 1916–1923* (Београд: Службени гласник 2009), *Универзитет и српска теологија: историјски и просветни контексти оснивања Православне богословске факултета у Београду* (Београд: ПБФ 2010) (са Б. Шијаковићем), *Рокевол у Југославији 1956–1968. Изазов социјалистичком друштву* (Београд: Архипелаг 2011), *Југославија – Индонезија 1945–1967: истраживања и документи* (Београд: Архив Југо-

славије 2014) (а. и прир. са Љ. Димићем и М. Милошевићем). Такође, аутор је већег броја радова и чланака објављених у научним часописима и зборницима. Од 2001. до 2003. био је саветник у Савезном министарству вера и Савезном секретаријату за вере. Од фебруара 2005. до јануара 2008. био је управник Информационо-документационог центра Православне богословске факултета у Београду. Од фебруара 2008. до септембра 2008. године био је помоћник директора Архива Србије. Од септембра 2008. до фебруара 2012. био је саветник за међународне односе у Министарству вера Републике Србије. Од 2010. до 2013. био је координатор међуверске сарадње Републике Србије. Имејл адреса: rakovic@gmail.com.

Чедомир Ребић (Јасеник – Гацко, 1940), научни саветник Института за српску културу из Лепосавића. Вишу педагошку школу и Филозофски факултет завршио је у Сарајеву. Постдипломске студије завршио је у Загребу, где је одбранио докторат. Радио је на свим нивоима образовања; био је саветник за српскохрватски језик и књижевност у Републичком педагошком заводу у Сарајеву. Писао је уџбенике за основну и средњу школу. Био је уредник домаћих

часописа за језик и књижевност, члан уређивачког одбора Наставне библиотеке „Свјетлост“ Сарајево, Школске библиотеке „Веселин Маслеша“ Сарајево. Члан је Удружења књижевника Србије. У Институту за српску културу у Приштини водио је пројекат „Духовне појаве и стваралаштво српскога народа на Косову и Метохији“. Ту је истраживао како је стара српска књижевност утемељена на византијској мисли и уметности, Светом Писму и светоотачким списима. Само из овог подручја објавио је преко сто студија и око двадесетак књига (неке књиге је објавио Богословски факултет у Београду, неке Институт за српску културу Приштина, а неке Хришћанска мисао). Важнији радови: *Естетика унутрашњег и умна виђења* (Институт за српску културу Приштина – Лепосавић 1996), *Духовност српске средњовековне књижевне културе* (Богословски факултет СПЦ, Београд 1998), *Светоторска духовност старе српске књижевности* (Институт за српску културу Приштина – Лепосавић 2000), *Дух и истина старе српске књижевности* (Институт за српску културу Приштина – Лепосавић 2003), *Византијска мисао и умјешности у старој српској књижевности* (Институт за српску културу Приштина – Лепосавић 2004), *Духовност додунавске књижев-*

ности (Хришћанска мисао : Хиландарски фонд, Београд 2012).

Марина Стојановић (Смедерево, 1987), мастер теолог. Филолошки факултет Универзитета у Београду (смер: српски језик и књижевност) – дипл. проф. српског језика и књижевности – завршила 2011. године. Православни богословски факултет Универзитета у Београду – дипл. мастер теолог – завршила 2014. године. Област интересовања: Стари Завет – антиохијска егзегеза. Аутор је неколико прилога из области библијске егзегезе објављених у часопису *Богословље*, као и неколико одредница у *Лексикону библијске егзегезе* (у припреми). Имејл адреса: marina87stojanovic@gmail.com.

Небојша Тумара (Нови Сад, 1973), докторанд на Православном богословском факултету УБ, магистар теологије, ђакон Епархије аустралијско-новозеландске СПЦ. Школовао се на Академији Св. Владимира у Њујорку, Јеврејском факултету у Јерусалиму, Филозофском и Православном богословском факултету у Београду. Аутор је студија *Света земља, Месија и Месијин мајарац: јеврејски верски фундаментализам у држави Израел* (Крагујевац: Каленић 2012) и *Лейра: болест, религија, метафора* (Београд: Службени

гласник 2013). Објавио је неколико превода са сиријског језика од којих издвајамо: *Учење айосиола Агаја*, двојезично издање сиријски-српски језик са уводом (Београд: Отачник 2010), Св. Јефрем Сириј, *Химне о Рају* (Крагујевац: Каленић 2013), Св. Јефрем Сириј, *Тумачење на Књију Постања и Изласка* (Крагујевац: Каленић 2013). Као сарадник за сиријски језик учествовао у изradi студија: John 11–21, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, Joel C. Elowsky (ed.), InterVarsity Press, IL, USA, 2007; Psalms 51–150, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, Quentin F. Wesselschmidt (ed.), InterVarsity Press, IL, USA, 2007; Isaiah 40–66, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, Thomas C. Oden (ed.) InterVarsity Press, IL, USA, 2007. Учествовао на великом броју конференција из области библијских студија, верског образовања и међурелигијског дијалога. Објавио око 20 радова у домаћим и страним часописима, као и више превода са енглеског и јеврејског језика. Имејл адреса: ntumara@gmail.com.

Александар Чавка (Вировица, 1987), свештеник Српске Православне Цркве, координатор за верску наставу Арх. намесништва шидског и вероучитељ у ОШ „Сремски фронт“ у Шиду. Завршио богословију Св. Арсе-

нија Сремца у Сремским Карловцима 2006. године. Дипломирао на Православном богословском факултету Универзитета у Београду 2010. године и завршио мастер студије 2014. године одбравивши мастер рад на тему „Свете тајне у древној Цркви“. Рукоположен у чинове ђаконa и презвитера 2010. године. Шира сфера истраживачког интересовања је литургика. Посебно се бави светотајинским богословљем. Учесник научних симпозиона „Српска теологија данас“ 2013. и 2014. године. Имејл адреса: otac.alexandar@gmail.com.

Слободан Чавка (Вировица, 1989), свештеник Српске Православне Цркве. Завршио Богословију Св. Арсенија Сремца у Сремским Карловцима 2008. године. Дипломирао на Православном богословском факултету „Свети Сава“ у Либертивилу (САД) 2012. године. Израђује мастер рад на Православном богословском Универзитета у Београду. Шира сфера истраживачког интересовања је Свето Писмо Новог Завета. Преводио теолошке текстове са енглеског на српски језик. Имејл адреса: slobodancavka@yahoo.com.

*Биобиблиографске одреднице
саставио
Срећко Пешировић*

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 измењена је периодичност излажења и *Теолошки погледи* су у наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999. до 2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње.

Од 1969. године двоструко су означаване године излажења – и римским и арапским бројевима, а од 1982. године свеске су погрешно нумерисане, тј. штампане су са погрешном годином излажења. Број из 2003. године је одштампан без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године су штампане са погрешном годином излажења.

У наставку дајемо табелу са исправкама година излажења. Од *Теолошких погледа* бр. 1 за 2012. годину успостављена је нумерација година излажења од године оснивања часописа, тј. од 1968. године.

С. Петровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1–2, 3, 4
1979	XII		1–3, 4
1980	XIII		1–2, 3, 4
1981	XIV		1–3, 4
1982	XIV	XV	1–2, 3–4
1983	XV	XVI	1–3, 4
1984	XVI	XVII	1–2, 3–4
1985	XVIII–XVII*	XVIII	1–3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3–4
1987	XIX	XX	1, 2, 3–4
1988	XX	XXI	1, 2, 3–4
1989	XXI	XXII	1–2, 3–4
1990	XXII	XXIII	1–3, 4
1991	XXIII	XXIV	1–4
1992	XXIV	XXV	1–4
1993	XXV	XXVI	1–4
1994	XXVI	XXVII	1–4
1995	XXVII	XXVIII	1–4
1996	XXVIII	XXIX	1–4
1997	XXIX	XXX	1–4
1998	XXX	XXXI	1–4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2–3
2009	39	XLII	1–3
2010	40	XLIII	1–3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		1, 2, 3
2013	XLVI		1, 2, 3
2014	XLVII		1, 2, 3

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе 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 енглеском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60.000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење грчких или других страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући опентајп фонт. За текст на јеврејском језику користити Bwhebb 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