



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVIII

Београд, 2015.

Број 1

Издавач:Свети Архијерејски 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 Свилен Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)проф. др Давор Палто (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 Миљевић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градмир Станић

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:****Свети Григорије Богослов**

Четрдесет осмо писмо /Светом/ Василију /Великом/ 3–6

Ненад Д. Мијалковић

Месијанизам у 1. и 2. књизи

Самуиловој и 1. и 2. књизи о царевима 7–28

Горан Младеновић

Исаијино пророштво о страдању

Слуге Господњег – тумачење 52. и 53. поглавља 29–46

Младен Миливојевић

Осврт на проблематику различитости и непотпуности

словенских служби Светом Ахилију Лариском 47–58

Ивица Чаировић

Једно савремено истраживање на пољу

богослужења у англосаксонској Енглеској (597–1000) 59–70

Мирослав М. Појовић

Свети Норберт и ред премонстрата 71–80

Александар Раковић

О несугласицама на Православном

богословском факултету у Београду (1934–1941) 81–90

Александар Ђаковац

Црква у савременом секуларном српском друштву 91–104

Жарко Б. Вељковић**Милутин Мићић**

Критика навода о Албанцима

у уџбенику *Историја за 6. разред основне школе* 105–132**ОСВРТИ:****Зоран Андрић**

Прихватање несавршености

или тежња ка илузорној савршености 133–142

Зоран Майић

Песма претеча „Дужде се жени!“ 142–145

ПРИКАЗИ

..... 145–197

Исправка година излажења

ранијих бројева *Теолошких погледа* 198–199

Упутство ауторима 200

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 XLVIII, Issue 1.
Belgrade, 2015.

Contents

<i>Άγιος Γρηγόριος ό Θεολόγος</i> <i>Έπιστολαί ΜΗ΄ Βασιλείου</i>	3
<i>Nenad D. Mijalković</i> Messianism in the Books of Samuel and Kings	28
<i>Goran Mladenović</i> Isaiah's Prophecy on the Suffering of the Servant of the Lord – the Interpretation of Isaiah 52 and 53	46
<i>Mladen Milivojević</i> Review on Diversity and Incompleteness of Slavonic Services to St. Achillius of Larissa	58
<i>Ivica Čairović</i> One Contemporary Research in the Worship in Anglo-Saxon England (597–1000)	70
<i>Miroslav M. Popović</i> Saint Norbert and the Order of Prémontré	80
<i>Aleksandar Raković</i> On skirmishes at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade (1934–1941)	90
<i>Aleksandar Đakovac</i> Church in Contemporary Secular Serbian Society	104
<i>Žarko B. Veljković</i> <i>Milutin Mičić</i> Critics of Statements about Albanians in Serbian <i>Elementary school sixth grade history</i> textbook	130–132
Reviews	133–197
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	198–199
Notice to Authors	200

ЧЕТРДЕСЕТ ОСМО ПИСМО /СВЕТОМ/ ВАСИЛИЈУ /ВЕЛИКОМ/*

Ἐπιστολαί ΜΗ' Βασιλείου

Ἅγιος Γρηγόριος ὁ
Θεολόγος Ἀρχιεπίσκοπος
Κωνσταντινουπόλεως

Свети Григорије Богослов,
Архиепископ
константинопољски

Οὐ πάυση βλασφημῶν
ἡμᾶς ὡς ἀπαιδεύτους καὶ
σκαίους καὶ ἀφίλους καὶ
οὐδὲ ζῆν ἁξίους, ὅτι συνιέναι
τετολμήκαμεν ἃ πεπόνθα-
μεν; Οὐ γὰρ ἄλλο γε οὐδὲν
ἀδικοῦμεν, αὐτὸς ἂν εἴποις,

Хоћеш ли престати да зло гово-
риш о нама, као о каквом необразо-
ваном, неспретном и недружељуби-
вом човеку, који није ни живљења
достојан, само јер се усудисмо да
промишљамо шта све поднети мо-
рамо? Заиста никакву другу неправ-

* Изворник: Τοῦ ἐν Ἀγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί ΜΗ' Βασιλείου, PG 37, 42B–44C. Писмо које дајем у преводу на српском језику тражи кратко објашњење: написане негде у пролеће 372. године, ове ромејски елегантне и у старом маниру обраћања изнесене речи Григорија (Богослова) – упућене Василију (Кесаријском илити Великом) – представљају Григоријев љутит, горак и искрен одговор на неколико Василијевих писама (која до данас, нажалост, нису сачувана). У овим је писмима Василије – да се претпоставити – оштро критиковао свог пријатеља због изостанка подршке у мучном и сукобима испуњеном периоду након Никејског сабора. И не само то, у питању ће бити и политички сукоби – како унутар државе, тако и унутар саме Цркве. Исте године, говоримо дакле о 372, кесар Валенс ће спровести државну поделу Кападокијске провинције на два дела. Нова провинција (Кападокија Секунда) ће поред Кесарије у Кападокији Прими добити још један главни град, наиме, Тијану. Антим, тадашњи епископ Тијане и Валенсов истомишљеник, неће чекати дуго да уграби прилику и своје епископско седиште учини подједнако важним као и оно Василијево у Кесарији. Настаће тензије и окупљање противничких табора. Архиепископ кесаријски неће бити склон да прати кораке кесаревих подела и рачуница; са своје стране он ће покушати да одржи еклисијалну управу и моћ у рукама своје Кесарије. За ту је ствар морао пронаћи савезнике и истомишљенике. Управо ће у Григорију видети једну

οὐδέ τι σύνισμεν ἡμῖν αὐτοῖς ἢ μικρόν ἢ μεῖζον περὶ σὲ κακοῖς γεγονόσι, μηδὲ συγγνοίημεν· πλὴν τοῦτο μόνον ἔγνωμεν ἡπατημένοι, ὅψὲ μὲν ἄγαν, ἔγνωμεν δέ.

Καὶ τὸν θρόνον αἰτιώμεθα, ὡς ὑψηλότερόν σε ἡμῶν ἀθρόως ποιήσαντα. καὶ κάμνομεν τὰ σὰ ἐγκαλούμενοι καὶ ἀπολογούμενοι πρὸς τοὺς σαφῶς εἰδότας καὶ τὰ πρῶτα ἡμῶν καὶ τὰ νῦν· τοῦτο γὰρ ὦν πάσχομεν τὸ γελοιότατον ἢ ἐλεεινότατον, τοὺς αὐτοὺς καὶ ἀδικεῖσθαι καὶ ἐγκαλεῖσθαι, ὅπερ νῦν ἡμῖν συμβέβηκεν.

Ἐγκαλοῦσιν δ' ἄλλοι μὲν ἄλλο τι καὶ ὅ τι ἂν ἕκαστος βούληται, κατὰ τὸν ἑαυτοῦ τρόπον ἢ τὸ μέτρον τῆς ὑπὲρ ἡμῶν ὀργῆς· οἱ φιλανθρωπότατοι δέ, ὑπεροψίαν καὶ περιφρόνησιν καὶ τὸ παρερρίφθαι ἡμᾶς μετὰ τὴν χρείαν, ὥσπερ τῶν σκευῶν τὰ ἀτιμότερα καὶ τοῦ μηδενὸς ἄξια ἢ τῶν ἐρεισμάτων ταῦτα ὑπὲρ ὧν αἱ ἀψίδες, ἃ μετὰ τὴν πῆξιν ὑφαιρεῖται καὶ διαπτύεται.

Τούτους μὲν οὖν χαίρειν ἑάσωμεν καὶ λέγειν ὅ τι ἂν λέγωσιν· οὐδεὶς ἐφέξει

ду не учинисмо, што сам можеш потврдити, нити смо свесни умешаности у неко мало или велико зло против тебе, нити ћемо ово признати икада. Једино што знамо јесте да смо обманути, па иако то видесмо прекасно, сад ипак схватамо.

И заиста, /епископски/ трон оптужујемо, који те одједном над нама преузнесе. Уморни смо од оптужби због твојих дела, као и извињавања онима који јасно познају наш пређашњи и садашњи /живот/. И бивајући у ситуацији овој, морамо се најподсмешљивијем и најбеднијем од свега подвргнути: да будемо неправедно третирани и оптуживани, због /догађаја који/ нам се управо дешавају.

Остали нас оптужују за једну или другу ствар, како је коме воља, сваки на свој начин и у мери /своје/ љутње према нама. Најчовекољубивија пак /против тебе/ оптужба и непоштовање /јесте/: што си нас одгурнуо – када ти више не бејасмо потребни – као најобичнију безвредну ствар или као какву ништавну даску, која подупиरे грађевину, а која се одбацује и занемарује кад све дође на своје место.

Али, оставимо на миру оптужитеље ове, нека причају шта им је воља, јер нико слободу је-

такву личност, па ће Богослов бити хиротонисан за епископа малог града Сасиме у наведеној Кападокији. Интимно далеко од сваке политике, вреве и воље за моћи, али и као човек ненавикнут на провинцијски живот какав га је чекао у малој Сасими, Григорије никада неће ступити на сасимски епископски трон. Биће љут и разочаран. Из свега наведеног можда и не чуди – како рекох највероватнија – оштра Василијева реакција на недостатак разумевања од стране свог пријатеља и саборца. Међу њима ће се десити – то је сасвим извесно – трајни прекид. О свему овоме видети више код: John McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Press, 2001. Речи у косим заградама су додатак преводиоца.

γλώσσης αὐτονομίαν. καὶ σύ μοι τὸν μισθὸν κατάβαλε τὰς μακαρίας καὶ κενὰς ἐλπίδας, ἅς κατὰ τῶν βλασφημούντων ἐξεῦρες, ὡς διὰ τιμὴν ὑβρίζων τοὺς κούφους ἡμᾶς καὶ προχείρους πρὸς τὰ τοιαῦτα.

Ἐγὼ δὲ τὸ ἐμὸν ὡς ἔχει δηλώσω, καὶ μοι μηδὲν ὀργισθῆς. Ἐρῶ γὰρ ἃ καὶ παρ' αὐτὰ τοῦ πάθους ἀπεφθегξάμην, οὐ τοσοῦτον ἢ τῷ θυμῷ ζέσας ἢ τῷ γεγονότι καταπλαγεῖς, ὥστε κλαπῆναι τοὺς λογισμοὺς καὶ ἀγνοεῖν ἅπερ ἔλεγон.

„Οὐτε ὄπλα κτήσομαι, οὔτε τὰ τακτικὰ μαθήσομαι, ἃ μὴ πρότερον ἔμαθон, ἡνίκα καιρὸς εἶναι μᾶλλον ἐδόκει, πάντων ὀπλιζομένων καὶ μαινομένων (οἷσθα τὰ τῶν ἀσθενῶν ἀρρωστήματα), οὔτε τὸν ἀρήιον Ἄνθιμον ὑποσ τήσομαι, καίπερ ἄωρον ὄντα πολεμιστήν, ψιλὸς τ' ὢν καὶ ἀπόλεμος καὶ πρὸς τὰ τραύματα ἐπιτηδειότερος.

Ἀλλ' ἐκεῖνῳ μὲν αὐτὸς πολέμει, εἰ τοῦτό σοι φίλον (καὶ γὰρ τοὺς ἀσθενεῖς πολλάκις αἱ χρεῖαι ποιοῦσι πολεμιστάς), ἢ ζήτηι τοὺς πολεμήσοντας, ὅταν σου τῶν ἡμιόνων λαμβάνηται, τὰ στενὰ τηρῶν καὶ ὥσπερ ὁ Ἀμαλήκ ἐκεῖνος εἰργων τὸν Ἰσραήλ. Ἡμῖν δ' ἀντὶ πάντων δοῦναι τὴν ἡσυχίαν.

Τί γὰρ δεῖ μάχεσθαι περὶ γαλαθηνῶν καὶ ὀρνίθων, καὶ τοῦτο ἄλλοτρίων, ὡς δὴ περὶ ψυχῶν καὶ κανόνων; τί δὲ τῶν

зика ограничити не може. /Али можеш/ свакако одбацити /своја/ блажена, испразна надања која си хулитељски измислио, /ради/ којих нас и малтретирају, жустро поступајући с нама, а све због нашег узалудног /ревновања/ у стварима /црквеним/.

Што је до мене, објаснићу као што јесте и немој се љутити. Изнећу ти оно што говорих у тренутку /душевног/ страдања, а не киптећи од беса или увреде због ствари које се десише, јер не изгубих моћ расуђивања, нити бејах необазрив у ономе што говорих.

„Нећу се лаћати оружја – /говорио сам/ – нити се /ратној/ тактици учити; не учих је ни раније, када време за то одговарајуће изгледаше и кад се многи наоружаваху у љути-тој помами.“ И сам знаш каква мли-тава ово може бити слабост. „Нећу се тући са Антимом аријанцем, иако је престарели ратник, јер сам не-наоружан и неборбен, подложнији ранама /неголи ратовању/.

У том случају, сам се против њега бори, ако ти је тако драго, јер потреба често слабе чини ратницима. Или, пак, потражи саборце, ако он /=Антим/ краде твоје муле, блокира пролазе или, слично Амалику, држи на одстојању Израиљ (1 Мој. 17, 8–13). Но, уместо овог, у свему ми даруј мир.

Каква је корист, након свега, борити се око младунаца и живи-не других људи, као да се за душе и каноне /црквене/ боримо? За-што митрополитски /град/ лиши-

λαμπρῶν σασίμων ἀποστερεῖν
τὴν μητρόπολιν, ἣ γυμνοῦν καὶ
ἀνακαλύπτειν τὸ τῆς γνώμης
ἀπόρητον, συγκρύπτειν δέον;“

Ἀλλὰ σὺ μὲν ἀνδρίζου καὶ
κραταιοῦ καὶ πάντα ἔλκε πρὸς
τὴν σεαυτοῦ δόξαν, ὥσπερ οἱ
ποταμοὶ τοὺς χειμάρρους, μήτε
φιλίαν μήτε συνήθειαν τοῦ
καλοῦ προτιμῶν καὶ τῆς εὐσε-
βείας μήτε τοῦ ποῖός τις εἶναι
δόξεις ἐκ τοῦ ταῦτα ποιεῖν
φροντίζων, ἀλλ’ ἐνὸς ὧν τοῦ
πνεύματος.

Ἡμεῖς δὲ τοῦτο μόνον
κερδανοῦμεν τῆς σῆς φιλίας,
τὸ μὴ πιστεύειν φίλοις μήτε
τοῦ θεοῦ ποιεῖσθαι τι προτι-
μότερον.

ти управљања над величанственом
Сасимом или оголити и разоткри-
ти своје скривене планове, које
прикривати треба?“

Што се тебе тиче, буди хра-
бар, преузми управљање и привла-
чи све свом начину мишљења, као
што река сакупља бујице пролећ-
не; не преуноси пријатељство и
блискост над оним што је правед-
но и побожно и не брине се каквом
ће те особом сматрати /људи/ због
делања твога, већ се једино предај
Духу /Светоме/.

Што се нас тиче, само једно
задобијамо од пријатељства тво-
га: да пријатељима не верујемо
и да не чинимо ништа од Бога
вреднијим.

*Превод са старословенског:
Лазар Нешић*

Примљено: 16. 3. 2015.
Одобрено: 31. 3. 2015.

МЕСИЈАНИЗАМ

у 1. и 2. књизи САМУИЛОВОЈ и 1. и 2. књизи О ЦАРЕВИМА

Ненад Д. Мијалковић*
Српска православна
богословија Св. Кирила
и Методија у Нишу

Апстракт: Тема овог рада је приказ месијанске мисли у старозавешним књигама – 1. и 2. Самуиловим и 1. и 2. о царевима, у којима желимо да прикажемо основне идеје старозавешној Божјој открићења. Раг је, пре свега, базиран на самом тексту Светог Писма, али изнећа су и мишљења појединих значајних личности, теолога, који се баве овом тематиком. Могамо обрадити пажњу на временски континуитет и контекст у коме је живео и радио јеврејски народ, и из каквој начина размишљања се развија месијанска идеја. Самим тим, битно је да нагласимо и сагледамо на којем начин су Јевреји схватили однос Бога и човека. Рагом, даље, желимо да издвојимо и заокружимо нашу пажњу само оним најбитнијим местима, знаменитим личностима, као и догађајима, који симболишу, приказују и пројављују идеју о обећању Месији. Схватање старозавешне историје, као свештене историје спасења Израела је веома битно за пошито проицање у суштину Божјој открићења. Старозавешна историја задобија сву своју пуноћу смисла, остварења и испуњења једино у новозавешном Божјем открићењу.

Кључне речи: Месија, Давид, Соломон, цар, Илија, Јелисеј, пророк, Христос, свештеник, служба, помазање.

1. Месијанска идеја

Да бисмо говорили о месијанској идеји, најпре морамо објаснити, шта је то Месија и одакле уопште потиче месијанска идеја

* mijalkovicnenad@gmail.com.

у старозаветном Божјем откривењу. Месија (*masiah*), што значи Помазаник,¹ облити уљем, а у новозаветном откривењу је то у ствари Христос – Месија, јер Он је тај обећани о коме нам сведочи старозаветно откривење. Сама идеја о Месији, као Избавитељу, налази се у Првој књизи Мојсијевој, Постања,² где Бог избацује човека из раја, због учињеног греха који је као промашај слободе, и даје му утешно обећање о избавитељу, односно Месији – Спаситељу. Тако, да се месијанска идеја провлачи и прожима кроз целокупну старозаветну историју, па имамо личности и догађаје који директно или индиректно праобразују обећаног Месију – Христа. „[...] Нема спора да је месијанска идеја, идеја о доласку спаситеља света који ће створити нов поредак у човечанству и положити основу за настаanak једне нове ере – ере бољег живота људи, била код Јевреја најизразитија и чинила основ непоколебљивој вери у будућу изградњу нове везе између неба и земље, новог завета и савеза између Бога и људи. Најстарији старозаветни пророци су наглашавали нарочито религиозно-морални карактер будућег спаситеља света – Месије. [...] Пророци су очекиваног Месију називали 'Сином Давидовим' и 'Помазаником Господњим' који ће се на Сиону (у Јерусалиму) зацарити и коме ће сви народи служити. У месијанским мислима старозаветних пророка, узевши у обзир само његов спољни облик, изгледа

¹ У Израиљу се често говори о помазању царева (Суд. 9, 8; 1. Сам. 9, 16; 10, 1; 15, 1; 16, 3; 2. Сам. 2, 4; 12, 7; 1. Цар. 1, 34–35; 5, 1; 2. Цар. 9, 3; 11, 12; 23, 30). Помазивао се и велики првосвештеник, и он је постао помазаним свештеником (Лев. 4, 3.5.16). Пророци нису помазивани, међутим, пророк Илија добија заповест да Јелисеја помаже за пророка (1. Цар. 19, 16), ово је објашњено у (2. Цар. 2, 9), где Јелисеј моли двоструки део Илијиног духа: „[...] А Јелисеје рече: да буду два дијела духа твојега у мене“. То помазање је метафоричко и оно се као такво помиње у Књизи пророка Исаије: „Дух је Господа Бога на мени, јер ме Господ помаза да јављам добре гласе кротким, посла ме да завијем, рањене у срцу, да огласим заробљенима слободу и сужњима да ће им се отворити тамница“ (Ис. 61, 1).

² „И још мећем непријатељство између тебе и жене и између сјемена твојега и сјемена њезина; оно ће ти на главу стајати а ти ћеш га за пету уједати“ (Пост. 3, 15). Ово је изузетно важно обећање које добија жена од Бога, тј. обећање које говори о рођењу детета, које ће бити Избавитељ, Спаситељ. Снага детиња је толико јака да јој сила зла не може ништа, стајати неком на главу, одсликава нечије преимућство и супериорност. Тако ће Христос на почетку свог јавног рада да превазиђе сва искушења којим је кушан (Мт. 4, 1–11); в. Свети Јован Златоуст, Свети Јефрем Сиријски, Блажени Августин, Свети Симеон Нови Богослов, *Нека буде светлост, Шесћоднев, Тумачење књиге Постања*, Библиотека образ светачки, Београд, 1998, 142–143; Свети апостол Павле у својим посланицама говори: „А Бог мира брзо ће сатријети сатану под ноге ваше. Благодат Господа нашега Исуса Христа с вама“ (Рим. 16, 20), даље „А кад дође пуноћа времена, посла Бог Сина Својега, који се роди од жене, који би под законом“ (Гал. 4, 4).

као да се Месија очекује и са једном мисијом световно-политичког карактера. Али, несумњиво је да је његова основна мисао у месијанској идеји ова: Васпостављање нових и трајних односа између Бога и Израиља (као 'Народа Божјег', али у ширем смислу) неће бити учињено силом оружја, већ силом религиозно-моралне величине Месије³. Месијанска идеја подразумева, остварење и испуњење спасења у Царству Божјем.⁴ Чини се да месијанска идеја у старозаветном Божјем откривењу има одређену поступност, те тако, можемо говорити о развоју месијанологије. На основу библијских казивања и изражавања, запажамо ступњеве развоја месијанске идеје, почевши од општег, династичког – царског и личног месијанизма.⁵

Општи месијанизам, где се Бог јавља Авраму⁶ и даје му обећања како ће од њега начинити велики народ. Ово обећање које Бог даје Авраму је утврђивање, остварење и установљење старозаветне Цркве Божје, која је у ствари праобраз новозаветне.⁷ Старозаветна

³ Јосић, А. Радивој, *Месијанска идеја код културних народа пре Христа*, Штампарија „Привредник“, Београд, 1931, 6–7; *Leksikon temeljnih religijskih pojmova, Židovstvo, Kršćanstvo, Islam*, Prometej, Zagreb, 2005, 254–256.

⁴ B. Harrington, J. Wilfrid, *Uvod u Stari Zavjet spomen obećanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993, 249.

⁵ В. Томић, Илија, *Старозаветни пророци: служба пророка и пророчке књије*, Богословски факултет Светог Василија Острошког Фоча (Србиње), Београд, 2006, 230–232; Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 248–270; в. Дрејн, Џон, *Увођење у Стари завет*, Clio, Београд, 2003, 453–455; Anderson, W. Bernhard, *The Living World of the Old Testament*, Second edition, Longman, London – New Jersey, 1967, 294–300; McKenzie, L. John, „Starozavetna biblijska teologija“, у: *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, KS, Zagreb, 1980, 146–225. О месијанској идеји погледати: Веселиновић, М. Стеван, *Лекције из Светог писма Стари завет*, Законске књије, „Дабар“ и Богословија Света Три Јерарха, Србиње, 2000, 77–86; Tomić, Celestin, *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1983, 337–342.

⁶ „По Постању, Авраам је напустио земљу свога оца на захтев јединог истинитог Бога. Савез, који је начинио с тим Богом, верно су поштовали његов син Исак и унук Јаков – касније назван Израиљ – који су лутали хананском земљом верујући у Божје обећање да ће она једног дана припасти њиховим потомцима, којих ће бити колико звезда на небу или зрна песка па обали мора. Након што је Јаковљев син Јосиф доспео до високог положаја на фараоновом двору, Јаков и једанаест његових осталих синова – праотаца дванаест израиљских племена – настанили су се на плодном земљишту Гесема, уживајући Јосифову заштиту. Али на самрти, у дубокој старости, Јаковљева последња и изричита жеља била је да не буде сахрањен у Египту већ у земљи својих праотаца. Погребна поворка која је пратила Јаковљево тело као да је била проба за толико битан излазак који ће се догодити много година касније, када су се сви потомци Израиља вратили у земљу коју је њихов Бог првобитно обећао Авраму [...]“. Голдберг, Џ. Дејвид, Рајнер, Д. Џон, *Јевреји, историја и религија*, Clio, Београд, 2003, 13–17.

⁷ В. Пост. 12, 1–3.

Црква налази своје утемељење на благослову, умножавању племена Аврамовог као песка земаљског и као звезда небеских, ради се о великом мноштву, сабрању. Обећањем и умножењем, које Бог даје Авраму, да ће од његовог племена и потомства учинити велики народ, и установиће старозаветну Цркву. Овим обећањем Бог улази у савез са Аврамом, савез који приказује лични однос и Цркву. Старозаветна Божја Црква налази своје отелотворење кроз конкретне личности, и њихове потомке, тако сачињавају један конкретан народ. Зато је у пракси и сведочанству старозаветног искуства Бог, Бог Аврамов, Исаков и Израиљев, јер се кроз ове личности остварује (реализује) старозаветна Црква.⁸ Старозаветни човек улази у лични однос са Богом, али његова (човекова) бит (постојање) је затворена у његовом рађању, на шта човек није имао могућност директно да утиче. Запажамо човека који силом репродукције, умножавањем, жели да напредује у очекивању и остварењу идеје обећаног Месије. Гледано из перспективе размножавања, обећани Месија биће неко из човековог потомства, тим разлогом, можемо да оправдамо Израиљево многоженство, и његову тежњу за што већим потомством. Старозаветни човек свој идентитет остварује кроз многобројно потомство, које је гарант за превазилажење смртности. Човек од самог стварања тежи савршенству, после пада искусивши смрт, човек жели да осигура своју будућност многобројним потомством. Потомство представља посебну благодат Божју, стандардизовање и заснивање живота на потомству у заједници са Богом представља једну од основних карактеристика старозаветног схватања есхатона, есхатологије. Значајно је, нагласити да су и други патријарси добили таква обећања као и Аврам, која су била као нит (водиља), и она их је водила у будућност спасења.⁹ Излазак из египатског ропства и задобијање Синајског савеза потврдила се ова нада Израиљаца. Аврамова породица се претворила у велики народ, народ који је стајао на вратима Обећане земље.

Установљење царства на челу са Саулом није било успешно (1. Сам. 10, 1), али је већ његов наследник и зет Давид створио др-

⁸ B. Origen, *Počela II*, 4, 1–3, Symposion, Split, 1985.

⁹ В. Јављање Бога Исаку: „И исту ноћ јави му се Господ, и рече: ја сам Бог Аврама оца твојега. Не бој се, јер сам ја са тобом, и благословићу те и умножићу сјеме твоје Аврама ради слуге твојега“ (Пост. 26, 24); Јављање Бога Јакову: „И гле, на врху стајаше Господ и рече: ја сам Господ Бог Аврама оца твојега и Бог Исаков; ту земљу на којој спаваш теби ћу дати и сјему твојему; И сјемена ће твојега бити као праха на земљи, те ћеш се раширити на запад и на исток и на сјевер и на југ, и сви народи на земљи благословиће се у теби и у сјему твојем“ (Пост. 28, 13–15).

жаву какву Израил у историји више никада неће имати (1. Сам. 16). Нешто другачије промишљање о обећаном Месији јавља се са оснивањем царства у Израилу, сами цареви су на неки начин праобрази Христа, посебно се таква идеја утврђује са доласком на престо цара Давида, јер тада Израил доживљава свој друштвено, политички и културолошки процват у сваком смислу преображаја. Тако цареви из Давидове лозе постају личности које су синоним за обећаног Месију. Месија ће изаћи из Давидовог колена о чему нам сведоче многи пророци.¹⁰ Било је очигледно да је Господ (Јахве) уз цара Давида, а Натаново пророчанство (2. Сам. 7, 8–16) показало је будућност Израиља са Давидовим домом, па је тако народ са пуним поверењем гледао на ову владарску лозу.¹¹ Овај цар, Давидов потомак, је био репрезент пред Богом, на основу Синајског савеза и односа Јахвеа и Израиља, однос који је заснован на љубави између оца и сина (Исл. 4, 22), такав критеријум је узиман за одређивање односа између цара и Јахвеа (2. Сам. 7, 14). Пророци су Богом изабрани људи који су имали у задатак да објављују Божју вољу, у свим кризним тренуцима старозаветне историје, пророци су покретачи човечје воље. Реч „пророк“ превод је грчке речи *προφήτης*, коју је први употребио превод Седамдесеторице, Септуагинта (LXX), настао почев од III века пре Христа. Јеврејски писци Старог Завета имали су за овај појам више израза: „*navi*, *goe* и *hoze*“.¹²

Временом се народ разочарава царевима давидама, Давидовим наследницима, чиме се ствара погодна ситуација за развој другачијег вида месијанизма, који је везан за одређене личности, па зато га можемо окарактерисати као лични месијанизам. Посебно је велико незадовољство и разочарење народ Божји доживео са поделом царства на Северно (Израиљско) и Јужно (Јудејско). На северу су се династије стално смењивале и узурпација је било знатно више.¹³ Овом поделом царства народ губи поверење у своје вође, царе. Посебно тешко и готово безизлазно стање народ је осетио са његовим одвођењем у вавилонско ропство. Са пропашћу царства народ везује своју месијанску идеју за неке истакнуте личности, посебно се везивала

¹⁰ В. Ис. 11, 1.

¹¹ В. Протопрезвитер Михаил Помазански, епископ Александар Милеант, др Николај епископ макириополски, *Ја сам ђуи, истина и живоји, књија о живојшћу и учењу цркве*: догматика, тумачење Светог Писма Старог и Новог Завета и тумачење Литургије, Библиотека Образ светачки, Београд, 2006, 321–325.

¹² Уп. Томић, Илија, н. г., 11; в. Дрејн, Цон, н. г., 209–214.

¹³ В. 2. Цар. 15; 17.

за свештенике и пророке, који су представљали чуваре божанског закона. Сама чињеница да је држава пропала довела је пророке до представе да, иако нема царства, ипак Божја обећања неће бити повучена. Бог ће у будућности подигнути Давидовог потомка, и он ће установити Царство над Израиљем и над целим светом. Но, морамо приметити да, за разлику од династијског месијанизма, где је ова идеја везана за читаву његову породицу, у личном месијанизму нада у обећаног Месију није везана за Давидову породицу, него за једну личност. Тај обећани Месија је сматран за цара, али је приказиван и као пророк, страдални слуга, такође и као Син човечји у периоду краја дана. Све ове појединости, службе у старозаветној Цркви, царска, пророчка и свештеничка које су заступљене кроз поједине личности, налазе своје обједињење и испуњење у новозаветној Цркви у личности Христовој.

У свом ишчекивању Месије, Јевреји су морали да примете основне особине које ће обећани Месија поседовати. Месија ће бити највећи пророк, цар и првосвештеник, од Бога Оца помазан за те службе и постављен за Доброг пастира.¹⁴ „Исто тако, пророштва су сведочиала да ће Месијино најважније дело бити победа над ђаволом и његовим слугама, искупљење људи од грехова, исцељење њихових душевних и телесних болести и помирење са Богом. [...] Поред свега тога, пророци су разоткрили и многе догађаје из Месијиног живота, односно да ће Он потећи од Аврама, из Јудиног племена, из рода цара Давида, да ће се родити од Дјеве у граду Витлејему, да ће људима проповедати мир, да ће исцељивати, да ће бити кротак и милосрдан, да ће Га издати и да ће бити неправедно осуђен, да ће пострадали [...]“¹⁵ Сви ови догађаји који су описани у историји израиљског народа су нада на њихово испуњење и народно спасење.

Оно што битно сагледавамо у развоју месијанске идеје у конкретним историјским околностима, конкретним догађајима, представља свештену историју спасења. Бог се јавља конкретним личностима: Авраму, Исаку, Јакову и Он је њихов Бог, а и свих људи. Бог кроз њих, као конкретне личности, гледа целокупно човечанство. Ове околности и догађаји су основ за развој старозаветне Цркве, без које не би било замисливо спасење човечанства. Бог се јавља и Давиду и Соломону и многим пророцима и кроз њих гледа целокупно човечанство. Значи, да су ове личности посредници између Бога и

¹⁴ В. Свети Григорије Богослов, *Сабрана дела I*, Хришћанска мисао, Београд, 2004, 49–50.

¹⁵ Протопрезвитер Михаил Помазански, епископ Александар Милеант, др Николај епископ макариополски, *н. г.*, 339.

народа, и постављени су као гаранција за народно спасење, јер се налазе у личном односу са Богом.

2. Месијанска места

2.1. Молитва и захвална песма Анина

Човек по имену Елкана из Раматајим–Софима, из Горе Јефремове, имао је две жене, Ану и Фенину. Елкана и Ана нису могли да имају деце, што је изазивало њихову велику патњу, посебно се та патња одражавала код Ане. Одлазили су сваке године у Силом код првосвештеника Илија, приносили су жртве, али Ана је била тужна у свом срцу и плачући молила да јој Бог подари порођаја, јер се сматрало код Јевреја за велику срамоту и Божју казну немање деце. Ана обећава Господу, ако је погледа и услиши молитву њену и подари јој мушко чедо, посветиће га на службу Господу. Искусни старац, првосвештеник Илије, примети да се Ани уста мичу, а да јој се глас не чује, стога помисли да је пијана. Ана му одговара да није пијана, већ је тужна у срцу свом, и да није пила вина, нити било ког другог пића, „него изливам душу своју пред Господом“ (1. Сам. 1, 15). Првосвештеник Илије пошто је саслуша рече јој да иде са миром, јер ће Господ Бог Израиљев да испуни њену молитву. Заиста, чудо се десило, Ана затрудни и роди сина коме даје име Самуило, што значи „испросих га од Господа“. Као што се Ана заветовала да ће посветити дете Самуила Господу, она то и чини, оставља га првосвештенику Илију на васпитање и учење у целомудрености и премудрости Божјој.¹⁶

Као месијанско место узима се Анина захвална песма Богу (1. Сам. 2, 1–10), јер је Господ услишио и испунио јој молитву. Заправо, препознао је њен плач и подарио јој дете, Самуила. Овом песмом Ана исповеда своју веру у обећаног Месију као Спаситеља и Избавитеља света. Ово библијско место је карактеристично по томе што нас ова Анина благодарна песма упућује на Богородичину благодарну песму коју Марија – Богородица изговара приликом сусрета са Јелисаветом, мајком Светог Јована Крститеља.¹⁷ Како се провлачи паралела између мајке Самуилове – Ане и мајке Христове – Марије, није ни чудо што хришћанска богослужбена пракса у свом богатом искуственом окриљу поседује обе ове библијске пе-

¹⁶ В. 1. Сам. 1, 1–28.

¹⁷ В. Лк. 1, 46–55.

сме.¹⁸ Једна и друга недвосмислено исповедају веру у Божији промисао, и обећаног Месију, који ће превазићи оквире смртности и даривати нам обећано спасење. Анино срце се весели у Господу, јер је Господ њено спасење, тако се и Марија радује, јер ће постати мајка Богомладенца Христа и донеће спасење целом роду људском: „И рече Марија: Велича душа моја Господа; и обрадова се дух мој Богу, Спасу мојему, [...]“ (Лк. 1, 46–48). Даље Ана, мајка Самуилова, исповеда веру у светост, знање – свезнање Божје. Он (Бог) је тај који све чини према свом свеобухватном промислу. Ана верује у Бога као неког који се брине за целокупни род људски по свом промислу, тиме се не оспорава човекова слобода, јер сви ми у Господу добијамо своју утеху: „Који бијаху сити, наимају се за хлеб; а који бијаху гладни, нијесу више; и нероткиња роди седморо, а који имаше дјеце, изнеможе“ (1. Сам. 2, 5). Примећујемо да је вера Анина толико јака да износи једну изузетно битну ствар, а то је нада у васкрсење мртвих и истиче ништавност смртности, јер је Господ тај који убија, оживљава, спушта у гроб и извлачи тј. васкрсава.¹⁹ Господ даје наду сиромашнима, а и богатима, Он узвисује, али и унижава. Бог брине за богате и сиромашне и кнезове и све људе и даје им наследство престола славе, Царства Божјег. Наслеђе престола славе испуниће се са доласком Христовим, и оснивањем Цркве, која ће бити отворена за све људе. Они који остају у Господу наћи ће своје спасење, а безбожници ће умукнути у мраку.²⁰ Тако је несумњиво да подлежемо и суду Божјем. Као најважније и најзначајније место у Аниној благодарној песми је оно које говори о Помазанику Господњем и цару,²¹ а то се недвосмислено односи на самог Господа Христа, а посебни значај има и сведочанство о суду Божјем.²² „Који се супроте Господу, сатрће се; на њих ће загрмјети с неба; Господ ће судити крајевима земаљским, и даће снагу цару својему, и узвисиће рог помазанику својему“ (1. Сам. 2, 10). Рођење пророка Самуила десило се по промислу Божјем, значи натприродно рођење.

¹⁸ В. Керн, Кипријан, *Изабрана литурјичка дела*, Епархија далматинска, Шибеник, 2009, 15. 24.

¹⁹ Уп. 1. Сам. 2, 6.

²⁰ Уп. 1. Сам. 2, 9; Лк. 23, 44–49; Мт. 27, 45–56.

²¹ Свети апостол Матеј каже: „А када се Исус роди у Витлејему јудејскоме у дане Ирода цара, где, дођоше мудраци од истока у Јерусалим и рекоше: Где је цар јудејски који се роди? Јер видјесмо његову звијезду на Истоку и дођосмо да му се поклонимо“ (Мт. 2, 1–2). Специфичност ових стихова је у томе што из њих увиђамо да су и многобошци очекивали Христа Спаситеља. Христос не долази само да избави један народ, него целокупан свет, јер сви у Христу постајемо једно.

²² В. Мт. 25, 31–46.

Такво рођење је праслика Христовог рођења које се догодило Духом Светим,²³ па сама личност Самуилова је на неки начин икона, праслика Исуса Христа.

2.2. Натаново пророчанство²⁴

Пророк Натан је савременик цара Давида и преносио му је Божју вољу у свим најзначајнијим животним питањима. После дугогодишњих трзавица, ратова и прогона са разним непријатељима, цар Давид настани се у свом граду, Јерусалиму, у коме пренесе Ковчег завета. На тај начин од Јерусалима начини државни, културни и верски центар. Јерусалим постаде град Давидов, јер га освоји од Јевусеја. Ово је био прави потез у Давидовој дугогодишњој владавини, јер узима за престони град Јерусалим који није био ни под Југом (Јудејско царство), ни под Севером (Израиљско царство), тако да је могао да постане престоница без икаквих племенских препирки. Јерусалим је кључни моменат за Давидово утврђивање царства и уједињење свих јеврејских племена. Давид је био спреман да сазида храм Божји, и рече цар пророку Натану: „[...] види, ја стојим у кући од кедрова дрвета, а ковчег Божији стоји под завјесама“ (2. Сам. 7, 2). У први трен пророк Натан одговори цару Давиду да чини шта му је воља, тј. шта му срце жели, јер је Господ са њим. Заправо, Божји промисао је био другачији, зато се ноћу Бог јавља пророку и објављује му следеће речи: „Иди и реци служи мојему Давиду: овако вели Господ: ти ли ћеш ми начинити кућу да у њој наставам“ (2. Сам. 7, 5). Господ износи да није обитавао у кући, већ је боравио у шатору, како је свој народ, синове Израиљеве, избавио из ропства мисирског. Пророк Натан добија заповест да пренесе Давиду вољу Божју: „Овако дакле реци Давиду служи мојему: овако вели Господ над војскама: ја те узех од тора, од оваца, да будеш вођ народу мојему, Израиљу. И бјех с тобом куда си год ходио, истрјебих све непријатеље твоје испред тебе, и стекох ти име велико [...]“ (2. Сам. 7, 8–9). Пророк Натан нам обзнањује да ће народ Израиљски бити сакупљен на једном месту, у Цркви Христовој, где ће Христовим доласком настати мир, срећа и благостање, незнабошци неће више бити непријатељи, већ ће у Христовом сабрању једно постати са верујућима, као Његово Тело. Пророчке речи истичу да када се наврше дани Давидови и почине код отаца својих Господ ће подигнути семе његово након њега, које ће изаћи из утробе његове, и утврдиће царство његово.

²³ В. Мт. 1, 18; Лк. 1, 26–38.

²⁴ В. 2. Сам. 7, 1–17.

„Он ће сазидати дом имену мојему, и утврдићу пријесто царства његова до вјека“ (2. Сам. 7, 13). Господ говори о Давидовом наследнику, његовом сину, цару Соломону, који ће добити част да сазиди храм Божји.²⁵ Значајно, овим Бог открива цару Давиду једну од најузвишенијих мисли, а то је да ће из његовог порода изаћи обећани Месија, који ће установити своју Цркву, Царство Божје које неће имати краја. Семе које ће изаћи из Давида, које му Бог обећава је обећани Месија, а о томе нам сведоче многи пророци.²⁶ Говорећи о синовству и очинству видимо у каквом су односу, и то да је син незамислив без оца као што је и отац незамислив и несхватљив без сина.²⁷ Сведочанство да је Христос син Давидов даје нам јеванђелист Матеј, у разговору Христа и фарисеја: „А кад се сабраше фарисеји, упита их Исус говорећи: Шта мислите за Христа? Чији је син? Рекоше му: Давидов. Рече им: Како, дакле, Давид њега у Духу назива Господом говорећи: Рече Господ Господу мојему: Сједи мени с десне стране, док положим непријатеље твоје за подножје ногама твојим? Када Давид назива њега Господом, како му је син?“ (Мт. 23, 41–45).²⁸ Тако и Христос не даде сам себи славу да буде првосвештеник, него онај који му говори: Син мој јеси ти, ја те данас родих.²⁹ Пророк Натан преноси Давиду све што је видео, а на све то, Давид се пита ко је он и шта је, те му је Господ подарио такво благостање.

3. Месијанске личности и догађаји

3.1. Личности цара Давида³⁰

Цар Давид је једна од најзначајнијих личности старозаветне свештене историје, јер се на њему утврђује Израилско царство и кроз

²⁵ В. 1. Цар. 5–7.

²⁶ Примера ради навешћемо једно место код пророка Исаије: „Али ће изаћи шиблика из стабла Јесејева, и изданак из коријена његова изникнуће“ (Ис. 11, 1).

²⁷ Свети Јован Богослов у свом Јеванђељу износи: „Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, Он Га објави“ (Јн. 1, 18).

²⁸ В. Пс. 110, 1; 1. Кор. 15, 25; Јевр. 10, 13.

²⁹ Уп. Јевр. 5, 5.

³⁰ О личности цара Давида, види детаљније у: Barton, John and Muddiman, John, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, 2001, 196–230; Милин, Драган, *Старозаветна историја*, Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2005, 50–56; Венер, Келер, *Библија је у праву, Историја и археологија појављују*, Каленић, Крагујевац, 1979, 191–202; Anderson, W. Bernhard, *н. г.*, 129–150; в. Лома, Миодраг, *Тумачење времена у Библији, библијска хронологија*, Хришћанска мисао, Београд, 2010, 202–203; Tomić, Celestin, *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, 114–119; Голдберг, Ц. Дејвид, Рајнер, Д. Џон, *Јевреји, историја и религија*, 25–26.

његову личност конкретизује се однос Бога и изабраног народа. Давид је очигледно био упечатљива личност, не постају многи пастири царевима, те је он морао поседовати некакав таленат да би се тако брзо уздигао, а свакако је био харизматична личност у сваком смислу те речи.³¹ После разочарења које народ проживљава у личности цара Саула, Бог преко пророка Самуила подиже и помазује за цара свога слугу Давида, најмлађег сина Јесејевог у Витлејему.³² Тако цар Давид у очима народа постаје онај обећани, Месија – Помазаник. Није случајно да се по Божјем промислу Исус Христос рађа у Витлејему, зачет од Духа Светога и девојке, девице Марије.³³ Запажамо необичну сличност у месту рођења самог Христа и места живљења цара Давида. Мудраци са Истока називају Христа царем јудејским, Христос је рођен када је на царском престолу био Ирод, а Давид је помазан за цара када се на царском престолу налазио Саул. Примећујемо љубомору Саулову, а то је био знак да је Господ одступио од њега, што је проузроковало да је у више прилика Саул покушао да убије Давида (1. Сам. 19, 1.9–10; 22–26). Цар Ирод видевши да су га мудраци преварили и да му нису јавили где се дете Исус налази, разбесни се веома и шаље своје људе како би побили сву децу по Витлејему, и по свој околини његовој до две године, према времену које је тачно дознао од мудраца.³⁴ Тако се испунише речи које рече пророк Јеремија: „Овако вели Господ: глас у Рами чу се, нарицање и плач велики; Рахиља плаче за дјецом својом, неће да се утјешу за дјецом својом, јер их нема“ (Јер. 31, 15; уп. Мт. 2, 18). Давида Господ узима као пастира и поставља га за цара народу (1. Сам. 16, 11), и Христос је наш Пастир Добри³⁵ који свој живот предаде за овце своје, односно пострада за грехе народа.³⁶ Занимљив је догађај, где уз Божју помоћ цар Давид побеђује филистејског цина Голијата,³⁷ што му је донело велику славу у народу, а побудило завист код Саула. Давид као мали, пастир, са вером у Господа, излази пред војника Голијата, који је знатно већи и искуснији, али успева да га победи захваљујући

³¹ В. Дрејн, Цон, *н. г.*, 112–113.

³² В. 1. Сам. 16.

³³ Јевађелист Матеј износи: „А кад се Исус роди у Витлејему јудејскоме у дане Ирода цара, гле, дођоше мудраци од Истока у Јерусалим и рекоше: Где је цар јудејски који се роди? [...]“ (Мт. 2, 1–2).

³⁴ Уп. Мт. 2, 16.

³⁵ В. Јн. 10.

³⁶ Често се у библијском казивању користи ова метафора пастир–стадо како би се изразио однос између Бога и народа. Старозаветни пророци учестало говоре о пастирској служби народних старешина. В. Јер. 23; Јез. 34; Зах. 13, 7.

³⁷ В. 1. Сам. 17.

својој неисцрпној вери. Мали камен погађа и убија Голијата, представника многобожачког света.³⁸ После ове Давидове велике победе Саул је гонио Давида и желео да га убије до своје смрти.³⁹ Давид бежи од Саула у Нов код првосвештеника Ахимелеха и узима хлебове предложена да једе са својим људима, иако су те хлебове смели јести само свештеници, према Мојсијевом закону.⁴⁰ У Давидовој личности се надзире и свештеничка служба, што се још боље примећује приликом свечаног преноса Ковчега завета, где Давид уз свирале и гусле игра пред Господом.⁴¹ Христос је врховни првосвештеник, јер Он себе приноси на Голготску жртву за све људе света.⁴² Цар Давид бежи Ахису, цару Гатском (1. Сам. 21, 10–15), од цара Саула, а Христос у Египту, од цара Ирода (Мт. 2, 13–15) и био је тамо до његове смрти, како би се испунило писмо.⁴³ Посебно тешко стање Давиду је било у Зифу и у пустињи Маону, када је избегао по Божјем промислу готово сигурну смрт (1. Сам. 23, 24–28). Цар Давид пророчки слика свој беспомоћни положај у пустињи Маон, где постаје предмет подсмеха и налази се у понижености, његови су непријатељи јаки и многобројни.⁴⁴ Готово истоветно стање понижености проживљава

³⁸ Слично је у Књизи пророка Данила, где велики кип у Навуходоносоровом сну уништава мали камен, који је одваљен без руку, и тај камен постаје гора велика: „Ти гледаш докле се одвали камен без руку, и удари лик у стопала мједна и земљана, и сатр их. Тада се сатр и гвожђе и земља и мјед и сребро и злато, и поста као пљева на гумну у љето, те однесе вјетар, и не нађе му се мјесто; а камен, који удари лик, поста гора велика и испуни сву земљу“ (Дан. 2, 34–35). Ово пророчанство је тесно повезано са Црквом, Царством Божјим. Све оно што нема свог корена у божанској истини је пропадљиво и нема основа за вечно постојање. Камен одваљен са горе је Син Божји, који утврђује своје Царство, које је вечно и превазилази сва земаљска царства. Христос упоређује своје Царство са зрном горушичиним, које је мало, најмање од свег семења, али када порасте „веће је од свега поврћа, и буде дрво да птице небеске долазе и настањују се на гранама његовим“ (Мт. 13, 32).

³⁹ Уп. Протопрезвитер Михаил Помазански, епископ Александар Милеант, др Николај епископ макариполски, *н. г.*, 247.

⁴⁰ В. 1. Сам. 21, 1–6; Господ Исус Христос одговара фарисејима: „[...] А он им рече: Нисте ли читали шта учини Давид кад огладње, он и који бијаху с њим? Како уђе у дом Божији и хлебове предложена поједе, које није ваљало јести њему ни онима што су били с њим, него само свештеницима. Или нисте читали у Закону како суботом свештеници у храму суботу обесвећују, па нису криви [...] Јер је Син Човечији господар од суботе“ (Мт. 12, 1–8); Teodor Mopsuestijski, *Katehetske homilije* 8, 16, *Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 2004, 68.

⁴¹ В. 2. Сам. 6.

⁴² Уп. Јн. 17.

⁴³ В. Ос. 11, 1.

⁴⁴ Цар Давид своје дубоко и узвишено стање изражава речима: „Боже, Боже мој! Зашто си ме оставио удаливши се од спасења мојега, од ријечи вике моје“ (Пс. 22, 1); В. Иванов, А. [Александар], *Поучне књиге Светиої писма Сїхарої заветїа*, Свети архије-

Христос на крсту.⁴⁵ Против цара Давида устаје његов син Авесалом, чиме унижава целокупно царство,⁴⁶ против Христа устаје један од његових ученика, Јуда, који га пољупцем издаје.⁴⁷ Давидови лични неуспеси нису угрожавали његов положај, као што је подвучено једним пророштвом које је објавио пророк Натан, а које каже да је Бог успоставио нарочито близак лични однос са Давидовом породицом, „[...] који осигурава да ће Давидови синови наслеђивати оца до вечности, а сам Давид је могао уживати нарочиту привилегију као Божји ‘син’ (2. Сам. 7, 1–17)“.⁴⁸ На основу овога што смо изнели за пажамо да је у личности Давидовој обједињена царска, свештеничка и пророчка служба,⁴⁹ па тиме Давид иконизује Исуса Христа који је цар, пророк и првосвештеник.

3.2. Личност цара Соломона⁵⁰

Давидов наследник је његов син Соломон кога помазују за цара свештеник Садок и пророк Натан у Гиону.⁵¹ Соломон је био Давидов достојни наследник, може се слободно рећи да је у његово време израиљски народ доживео златни период у својој историји. Цару Соломону као младићу јавља се Бог у Гаваону, и на питање шта хоће да му да, Соломон одговара: „Дај дакле служи својему срце разумно да може судити народу и распознавати добро и зло. Јер ко може судити народу твојему тако великом? И би мило Господу што Соломун то заиска. И рече му Бог: кад то иштеш, а не иштеш дуга живота нити иштеш блага нити иштеш душа непријатеља својих него иштеш разума да умијеш судити; Ево учиних по твојим ријечима; ево ти дајем срце мудро и разумно [...] А сврх

рејски синод СПЦ, Београд, 1975, 32–33; Св. Атанасије Велики, Св. Василије Велики, *Блајослови, душо моја, Госјода*: Свети Оци тумаче Псалтир, Библиотека Образ светачки, Београд, 2003, 55–63.

⁴⁵ „А око деветога часа, повика Исус из свега гласа говорећи: Или, Или, лама савахтани? То јест: Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио“ (Мт. 27, 46); в. Молитву Христову у Гетсиманском врту (Мт. 26, 38–46).

⁴⁶ В. 2. Сам. 15.

⁴⁷ В. Мт. 26, 48–50.

⁴⁸ Дрејн, Цон, н. г., 118; в. Пс. 2, 7.

⁴⁹ В. Дрејн, Цон, н. г., 424–431.

⁵⁰ О личности цара Соломона види опширније у: Милин, Драган, н. г., 56–64; Велер Келер, н. г., 202–217; Anderson, W. Bernhard, н. г., 150–160; Лома, Миодраг, н. г., 202–203; Tomić, Celestin, *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, 120–128; Голдберг, Џ. Дејвид, Рајнер, Д. Цон, н. г., 27–28; Barton, John and Muddiman, John, *The Oxford Bible Commentary*, 234–241.

⁵¹ В. 1. Цар. 1; Поповић, В. Радомир, *Историјске књије Стјарої заветїа*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд, 1985, 39–43.

тога дајем ти и што нијеси искао, и благо и славу, да такога какав ћеш ти бити неће бити међу царевима свега вијека твојега“ (1. Цар. 3, 9–13). Цар Соломон, као што видимо, тражи од Бога дух мудрости и правде, заправо све оне атрибуте који су обједињени у личности Христовој.⁵² Соломон добија обећање да његовом царству неће бити равног, што праобразује вечност Царства Божјег. Христос у беседи на гори учи нас да тражимо најпре Царство Божје и његову правду, и све остало ће нам се додати (Мт. 6, 33). Цар Соломон се уздиже у месијанске висине са испуњењем Натановог пророштва и изградњом храма. „Соломон је преузео на себе неке од најважнијих религијских функција (1. Цар. 3, 15; 8, 62–66), као што су приношење жртава и благосиљање народа (1. Цар. 8, 14–61). Све су то биле дужности које би монарси природно преузимали на себе, јер су оне биле један од начина да се афирмише њихов положај челника државе. Упада, међутим, у очи да је на само неколико страница пре тога, у девтерономистичкој историји, Саулу и Давиду изричито забрањено да чине иједну од те две ствари, а Саулов покушај да ипак то учини непосредно је довео до његовог пада [...]“⁵³ Храм је грађен једанаест година од стране најбољих мајстора и најбољег материјала које је Соломон прибављао од околних народа.⁵⁴ Велика и снажна личност Соломонова, обдарена великом божанском мудрошћу, затим велелепно украшен храм, какав Израил а и сав ондашњи свет није видео. Све ове околности, завределе су пажњу многобожачког света који је долазио код Соломона, не би ли се нагледао лепоте храмовне и наслушао мудрости царева. Узвишеност Соломоновог царства привлачи и царицу савску.⁵⁵ Примећујемо да је старозаветна Црква у Соломоново доба отворена за све људе, као што је у Христово доба новозаветна Црква отворена за све људе. Цар Соломон се венчава са фараоновом ћерком и њихова љубав је описана у Соло-

⁵² Свети пророк Исаија у значајној мери даје одређене карактеристике обећаног Месије, које нам могу бити од користи када сагледавамо ову Соломонову жељу. „И на њему ће почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњег“ (Ис. 11, 2). За опширније сагледавање овог тумачења погледати: Протопрезвитер Михаил Помазански, епископ Александар Милеант, др Николај епископ макариополски *н. г.*, 326; Томић, Илија, *н. г.*, 118–121; Протосинђел Доментијан, *Пророчке књије Старој завети*, Нова штампарија „Давидовић“, Београд, 1908, 37–42; Свети Григорије Богослов, *Сабрана дела I, н. г.*, 52–54.

⁵³ Дрејн, Цон, *н. г.*, 124–125.

⁵⁴ В. 1. Цар. 5–8.

⁵⁵ В. 1. Цар. 10.

моновим песмама – псалмима,⁵⁶ као и књизи, која се зове Песма над песмама, љубав која је описана као љубав Соломона и његове невесте је у ствари праобраз љубави Христа и Цркве.⁵⁷

Најважније у раду Соломоновом био је разум Божји, који му је Бог наменио, а отац завештао. Бог уздиже Соломона на чело Цркве Божје, као представника народа Божјег, као Сина Божјег, као праслику Христа, духовног градитеља, који је Црква Бога живог. С обзиром на историјски и тајанствено-праобразни значај зидања храма, Соломон је стајао на врхунцу своје духовне величине и мудрости када је освећиван нови храм и када се у њему јавио као учитељ народа, њихов молитвеник и заступник пред Богом. Из овог периода потичу најбоља и најстарија дела Соломонова, која носе на себи печат Богом надахнутих виђења, тајни Божјих у којима Соломон искључиво себе представља прасликом Месије, а то су: писање псалма 72 (71), у коме се у пророчкој праслици представља славно царевање Месије цара, и псалма 127 (126), у коме се говори о Божјем промислу приликом зидања храма.⁵⁸ Тако су у личности цара Соломона обједињене царска, свештеничка и пророчка служба, чиме је он недвосмислено праслика обећаног Месије. Цар Соломон својом владавином доноси мир и благостање.

3.3. Личности пророка Илије

Пророк Илија Тесвићанин јавља се у пророчкој служби у време безбожног цара Ахава и његове жене Језавеље, која је ширила идолопоклонство у народу, ширећи култ бога Вала. Пророк Илија предвиђа цару да за три године и шест месеци неће пасти киша на земљи како би се покајао и повратио се поштовању правог и истинитог Бога.⁵⁹ Потом одлази код потока Хората према Јордану, и ту по Божјем наређењу остаје годину дана, из потока је пио воде, а гаврани су му доносили храну. Пошто се наврши година Бог се јавља пророку Илији и каже му: „Устани, иди у Сарепту Сидонску, и сједи ондје; заповједио сам ондје жени удовици да те храни“ (1. Цар. 17, 9).⁶⁰ Дошавши у Сарепту, Илија од удовице тражи воде да пије, као што и Господ Исус Христос отишавши у Самарију тражи

⁵⁶ В. Пс. 45.

⁵⁷ В. Иванов, А. [Александар], *н. г.*, 73–82.

⁵⁸ Уп. Иванов, А. [Александар], *н. г.*, 50–52; Св. Атанасије Велики, Св. Василије Велики, *Блајослови, душо моја, Господа*, 170–172; 301–314.

⁵⁹ В. 1. Цар. 17, 1; Јак. 5, 17; Лк. 4, 25; Дрејн, *н. г.*, 162–164.

⁶⁰ Уп. Лк. 4, 26.

од жене Самарјанке воде да пије.⁶¹ У Сарепти пророк Илија чини чудо тако што умножава уље и брашно удовици, како не би по-мрли од глади. Христос чудом храни мноштво народа, оних који су дошли да чују његову реч. Његова реч је хлеб живота и који се од ње храни никада неће огладнети.⁶² Жени удовици сарептској умире син због болести: „И она рече Илији: шта је теби до мене човјече Божји? Јеси ли дошао к мени да споменеш безакоње моје и да ми умориш сина“ (1. Цар. 17, 18).⁶³ Пророк Илија узима удовичиног сина и односи га у горњу собу, полаже га на постељу своју и завапи ка Господу и три пута се пружа над дететом како би се у детету повратила његова душа, његов живот. „И Господ услиши глас Илијин, те се поврати у дијете душа његова, и оживје“ (1. Цар. 17, 22). Христос у многим приликама чини чуда, имамо помена и сведочанстава о васкрсењу код свих Јеванђелиста.⁶⁴ Извитоперењу кута у Израиљу пророк Илија стаје на пут на Гори кармилској где божанском истином обара Валове служитеље. Он гради жртвеник од дванаест каменова према броју племена у Израиљу, тиме исповеда веру својих отаца, упућује молитву Богу отаца,⁶⁵ и Бог спаљује жртву Илијину (1. Цар. 18, 38), што Валови жречеви нису могли да учине. После чуда које Бог учини у Израиљу, како би га познали да је Он истинити Бог и Илија посланик његове воље, народ ускликну: „Господ је Бог, Господ је Бог“ (1. Цар. 18, 39). Пророк Илија похвата Валове пророке и поби их код потока Кисон, што изазва велики гнев код Језавеље, која је намеравала да га убије. Пророк Илија одлази у Вирсавеју Јудејску, одакле на дан хода борави у пустињи где пожели да умре, али му Бог шаље анђела који га се дотаче и рече да устане и једе.⁶⁶ Пророк Илија ојачавши се овом храном иде четрдесет дана и четрдесет ноћи док не дође на гори Хориву.⁶⁷ Затим се Илија удостојава виђења славе Господ-

⁶¹ В. 1. Цар. 17, 10; уп. Јн. 4.

⁶² В. Јн. 6.

⁶³ Уп.: „А кад видје Симон Петар, припаде кољенима Исусовим говорећи: Изађи од мене, Господе, јер сам човјек грјешан“ (Лк. 5, 8).

⁶⁴ В. Мт. 28, 1–15; Мк. 16, 1–11; Лк. 24, 1–12; Јн. 20, 1–18.

⁶⁵ „А кад би вријеме да се принесе жртва, приступи Илија пророк и рече: Господе Боже Аврамов, Исаков и Израиљев, нека данас познаду да си ти Бог у Израиљу и ја да сам твој слуга, и да сам по твојој ријечи учинио све ово“ (1. Цар. 18, 36).

⁶⁶ В. 1. Цар. 19, 1–7.

⁶⁷ Тако и Мојсије приликом боравка на гори Синају није јео нити пио четрдесет дана и ноћи (Изл. 34, 28). Христос после крштења одлази у пустињу где пости четрдесет дана и ноћи, после чега бива кушан од ђавола (Мт. 4).

ње,⁶⁸ где му се Бог јавља као тих и танак глас и заповеда му: „Тада му рече Господ: иди, врати се својим путем у пустињу Дамаштанску, и кад дођеш помажи Азаила за цара над Сиријом. А Јуја сина Нимсијина помажи за цара над Израиљем, а Јелисија сина Сафатова из Авел – Меоле помажи за пророка мјесто себе“ (1. Цар. 19, 15–16). У Старом Завету ово је јединствено место које нам говори о помазању пророка, тако да је и пророк помазаник Божји, као цар и свештеник. Пророк Илија није осетио смртни час, већ је узнесен на небо огњеним колима и коњима, тако да његово вазнесење прасликује Христово вазнесење.⁶⁹ Занимљиво је приметити, да у даљој пророчкој традицији пророка Илију сматрају као онога који ће припремити пут Господњи, изједначавајући га са Претечом Христовим Јованом.⁷⁰

3.4. *Личност пророка Јелисеја*

Пророк Илија по Божјој речи посвећује за свог ученика Јелисеја, сина Сафатова, тако што баца свој плашт на њега. „А он остави волове, и отрча за Илијом и рече: да цјелујем оца својега и матер своју; па ћу ићи за тобом. А он му рече: иди, врати се, јер шта сам ти учинио?“ (1. Цар. 19, 20).⁷¹ Пророк Јелисеј приноси волове на жртву, даје народу да једе и после тога постаје веран пратилац пророка Илије. Пре него што ће се Илија узнети на небо, Јелисеј тражи два дела духа његовог. Пророк Илија му рече да је затражио тешку ствар, али ако га види када се узме од њега биће му како тражи. Заиста, обистини се шта је Илија рекао, а Јелисеј доби његов плашт, са којим ће чинити многа чуда: „А Јелисије видећи то викаше: оче мој, оче мој! кола Израиљева и коњци његови! И не видје га више; потом узе хаљине своје и раздрије их на два комада. И подиже плашт Илијин, који бјеше спао с њега, и вратив се стаде на бријегу Јорданском“ (2. Цар. 2, 12–13). Пророчку службу у израиљском народу вршио је у знаку борбе против многобо-

⁶⁸ В. Свети Григорије Богослов, *Сабрана дела II*, Хришћанска мисао, Београд, 2006, 122.

⁶⁹ В. 2. Цар. 2, 11–12; Лк. 24, 50–53; Дап. 1, 1–11.

⁷⁰ Пророк Малахија каже: „Ево, ја ћу вам послати Илију пророка прије него дође велики и страшни дан Господњи“ (Мал. 4, 5; уп. Мт. 11, 14). Овде се вероватно говори о Другом и славном доласку Христовом, где ће пророк Илија припремити и поравнати стазе по којима ће доћи Господ, као што то чини о првом Јован Претеча о коме Малахија говори: „Ево, ја ћу послати анђела својега, који ће приправити пут преда мнош, и изненада ће доћи у цркву своју Господ, којега ви тражите, и анђео завјетни, којега ви желите, ево доћи ће вели Господ над војскама“ (Мал. 3, 1; уп. Мк. 1, 2–3).

⁷¹ В. Лк. 9, 57–62.

штва. Пророк Јелисеј је чинио многа чуда као што су: умножење уља удовице, васкрсење сина жене из Сунама, загађену храну чини здравом, умножава хлеб, исцељује губавог Немана и кажњава Гезија губом, секира плива по води итд.⁷² Велика је заслуга пророка Јелисеја у рату који је вођен против Сирије. Пророк је по Божјем надахнућу унапред успео да предвиди све намере непријатеља, које су увек биле осуђене на пропаст. Сиријци су га једном опколили у граду и хтели да га убију, али на његову молитву сви су ослепили. Другом приликом, Сиријци су држали Самарију под опсадом дуже време, тако је глад завладала да су жене морале своју децу да једу. Израилски цар Јоас послао је људе како би убили пророка Јелисеја, сматрајући да су све ове невоље дошле због њега. Пророк Јелисеј пророкује да ће већ сутра бити хране у изобиљу.⁷³ „Јер Господ учини те се у околу Сирском чу лупа кола и коња и велике војске, те рекоше један другому: ето цар је Израиљев најмио на нас цареве Хетејске и царева Мисирске да ударе на нас“ (2. цар 7, 6). Опсада је престала и народ се спасио сигурне смрти захваљујући молитви пророка Јелисеја. Пророк Јелисеј својим личношћу, животом и радом у многоме иконизује обећаног Месију, који је дошао ради свих нас.

4. Закључак

Развој месијанске идеје у најширем смислу речи је Израиљево ишчекивање остварења и испуњења будућности, Царства Божјег. У најранијим временима идеја о Месији није имала свог утемељења, заправо била је недовољно развијена. Хришћани данас када се помене реч Месија мисле на Христа, кроз чији лик се мери сва прошлост, садашњост и будућност. Концепт Божјег домостроја спасења полако се реализовао у старозаветној историји. Битно је да приметимо да се богословска свест библијских теолога од почетака усмерава у правцу есхатолошког ишчекивања. Значење термина есхатолошки односио се на испуњење наде у будућност. Старозаветна есхатологија је повезана са историјом која своје отелотворење налази у будућности. Есхатологија из старозаветне перспективе је усмереност ка будућности, истовремено подразумева развој и кретање ка одређеној стварности. Свеукуп-

⁷² Уп. 2. Цар. 4–6.

⁷³ В. 2. Цар. 6–7.

ни слободни однос Израиља, подстакнут љубављу и трајном бригом Јахвеовом, заправо оправдава смисао историје, јер је историја кретање ка одређеном циљу. Стари савез је сав у ишчекивању – нади, окренут будућим Јахвеовим делима. У почетку се чекало освајање Обећане земље (Пост. 15, 7; 17, 8; Изл. 3, 8. 17; 6, 4; Пнз. 1, 8), затим Дана Господњег (Ам. 5, 18) и Суд народима (Ис. 51, 5), касније се нада усмерава на Нови вечни Савез (Ис. 49, 8; 55, 3; 61, 8; Јер. 31, 31–34; Јез. 16, 59–63) и коначно на Месију и будући – вечни живот. Кључни појам за разумевање старозаветне месијанске идеје је питање Савеза. Израил је изабрани народ, то је посебно наглашено у Поновљеном закону, Јахве га је изабрао из љубави „и што му мили бејаху оци твоји [...]“ (Пнз. 4, 37). Бог није само чувар и заштитник савеза, него и један од партнера. Схватања у којима се Бог доживљава као партнер била су углавном непозната свету ванбиблијске старине. Под партнерством се подразумева лични однос, насупрот једне личности у потпуној слободи стоји друга – Бог и човек. Идеја Савеза протеже се кроз читаву историју спасења, од Ноја који је нашао наклоност пред Јахвеом (Пост. 6, 8) па даље до савеза на Синају. Јахвеов Савез се у првој линији усмерава на патријархе. Он обећава Авраму, односно његовим потомцима, земљу Ханан (Пост. 15, 18; уп. Изл. 6, 4; 1. Дн. 16, 17; Пс. 105, 10).

Старозаветна свештена историја је, као што видимо, припрема човечанства за долазак Помазаника Божјег, цара, пророка и првосвештеника. У старозаветној историји спасења личности царева, свештеника и пророка представљају службе које се јављају у старозаветној Цркви, а које ће наћи своје испуњење са доласком Месије – Христа, и успостављањем новог савеза у Цркви Христовој. Тако ове, напред напоменуте личности имају месијански карактер, мада не смемо да заборавимо да су то реалне историјске личности, које су окарактерисале једну историјску епоху јудејске нације и њиховог начина живота. Божје откривење човеку је неодојиво од историје, тако да историјско откривење има значајну улогу у домостроју спасења света и човека. Есхатолошки значај историјског Божјег откривења налази своју пуноћу и остварење у личности обећаног Месије – Христа.

* * *

Литература:

Anderson, B. W. (1967), *The Living World of the Old Testament*, Second edition, Longman, London – New Jersey.

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

Венер, К. (1979), *Библија је у праву, Историја и археологија пошврћују*, Каленић, Крагујевац.

Веселиновић, С. М. (2000), *Лекције из Светої писма Старої завети, Законске књије*, Дабар и Богословија Света Три Јерарха, Србиње.

Голдберг, Д. Ц., Рајнер, Ц. Д. (2003), *Јевреји, историја и религија*, Слио, Београд.

Дрејн, Ц. (2003), *Увођење у Стари завет*, Слио, Београд.

Иванов, А. (1975), *Поучне књије Светої писма Старої завети*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Јосић, Р. А. (1931), *Месијанска идеја код културних народа пре Христа*, Штампарија „Привредник“, Београд.

Керн, К. (2009), *Изабрана литургијска дела*, Епархија далматинска, Шибеник.

Khoury, A. T. (2005), *Leksikon temeljnih religijskih pojmova, Židovstvo, Kršćanstvo, Islam*, Prometej, Zagreb.

Лома, М. (2010), *Тумачење времена у Библији, библијска хронологија*, Хришћанска мисао, Београд.

Мидић, И. (1997), „Есхатон као узрок постојању Цркве“, *Саборност* 1–2, Пожаревац, 17–35.

Милин, Д. (2005), *Старозаветна историја*, Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, Београд.

McKenzie, J. L. (1980), „Starozavetna biblijska teologija“, u: *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 146–225.

Origen (1985), *Počela*, Symposion, Split.

Поповић, Р. В. (1985), *Историјске књије Старої завети*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Протопрезвитер Михаил Помазански, епископ Александар Милеант, др Николај, епископ макариополски (2006), *Ја сам њиш, истина и живош, књија о живошу и учењу цркве: догматика, тумачење Светог Писма Старог и Новог Завета и тумачење Литургије*, Библиотека Образ светачки, Београд.

Протосинђел Доментијан (1908), *Пророчке књије Старої завети*, Нова штампарија „Давидовић“, Београд.

Satterthwaite, P. E. (1998), *The Elisha narratives and the coherence of 2 Kings 2–8*, Tyndale Bulletin 49.1, 1–28.

Св. Атанасије Велики, Св. Василије Велики (2003), *Бла҃гослови, душо моја, Гос҃бога*: Свети Оци тумаче Псалтир, Библиотека Образ светачки, Београд.

Свети Григорије Богослов (2004), *Сабрана дела I*, Хришћанска мисао, Београд.

Свети Григорије Богослов (2006), *Сабрана дела II*, Хришћанска мисао, Београд.

Свети Јован Златоуст, Свети Јефрем Сиријски, Блажени Августин, Свети Симеон Нови Богослов (1998), *Нека буде светлост, Шесћоднев, Тумачење књи҃е ѱо҃шања*, Библиотека образ светачки, Београд.

Teodorit Kirski (2005), *Eranistes, Demetra*, Zagreb.

Teodor Mopsuestijski (2004), *Katehetske homilije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Томић, И. (2006), *Старозавешни пророци: служба пророка и пророчке књи҃е*, Богословски факултет Светог Василија Острошког Фоча (Србиње), Београд.

Томић, С. (1983), *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, Provincijalat franjevaca konventualaca, Zagreb.

Томић, С. (1986), *Pristup Bibliji, opći uvod u Sveto pismo*, Provincijalat franjevaca konventualaca, Zagreb.

Harrington, W. J. (1993), *Uvod u Stari Zavjet spomen obećanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Примљено: 4. 5. 2015.

Одобрено: 7. 5. 2015.

MESSIANISM IN THE BOOKS OF SAMUEL AND KINGS

Nenad D. Mijalković

Serbian Orthodox Seminary of
St. Cyril and Methodius in Niš

Summary: This paper aims to analyze the messianic idea in the historical books of Samuel and Kings, found in the Old Testament. The messianic idea appears throughout all of the books of the Old Testament and is eventually fulfilled through Christ. To absolutely and properly analyze this subject one must consider God's revelation entirely. The history of the Old Testament is represented as the history of salvation, and therefore called sacred history, because man enters into a personal relationship with God. Only a few individuals from the Old Testament formed a personal relationship with God, some of them being: King David, Solomon, Ana (Samuel's mother), and the Prophets Samuel, Nathan, Elijah and Elisha. All of these well known individuals play the connecting role between God and man as they were chosen and assigned to carry out God's will. Out of the relationship of these God-inspired people and God Himself, the relationship between father and son was manifested and found its realization and fulfillment with the birth of Jesus Christ, the Son of God.

Key words: Messiah, David, Solomon, King, Elijah, Elisha, Prophet, Christ, Priest, Ministry, and Anointing.

ИСАИЈИНО ПРОРОШТВО О СТРАДАЊУ СЛУГЕ ГОСПОДЊЕГ — ТУМАЧЕЊЕ 52. И 53. ПОГЛАВЉА**

Горан Младеновић*
Универзитет у Новом Саду,
Филозофски факултет

Апстракт: Повести страдања и прослављања Слуге Господњег — Месије ојевана је у четири песме (Ис. 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–11; 52, 13–53, 12). Најзначајнији опис пророк Исаија је предсказао у четвртој химни у којој Месија након понижења и падања бива од Бога узвишен и прослављан. Међутим, Божија љубав није више ограничена на старозаветни Израел, чини свешт и сваки човек понаособ постају предмет Божије бриге и паже.

Кључне речи: Слуга Господњи, Месија, Христос, пророк, пророштво.

У Књизи Пророка Исаије 52, 13–53, 12 налази се четврта песма о Слуги Господњем.¹ У старозаветном времену то је био почасни назив. Наиме, Јахве је називао слугама својим све оне које је призивао као сараднике у остварењу плана спасења људи.² Многим истакнутим личностима из Старог Завета додељен је назив слуге: патријарси, пророци, Мојсије, Давид (в. 2. Сам. 3, 18; 2. Цар. 9, 7; 17, 13).

* gor.mlad1@gmail.com.

** Овај рад је реализован у оквиру пројекта „Мудросна и пророчка књижевност у Библији“ за који је средства обезбедио Покрајински секретаријат за науку и технолошки развој Владе АП Војводине (број 114–451–2153/2014–02 од 19. 12. 2014. године).

¹ Видети Eissfeldt Otto, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1964, 448–449. Опширнији преглед тумачења прве три песме о Слуги Господњем видети код Горана Младеновића, *Месијанска идеја у Књизи пророка Исаије*, Београд 2008, 95–104.

² Уп. Tomić Celestin, *Tajna vjere*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb 1981, 42.

Такође, поједини многобошци, као оружје у рукама Божјим, попут Навуходоносора, цара Вавилонског, названи су слугом Божијим (в. Јер. 25, 9; 27, 6; 43, 10).³

Међутим, намеће се питање: на кога мисли пророк Исаија када каже Слуга Господњи? Одговор пружају новозаветни писци (в. Мт. 3, 17; Лк. 4, 17–21; Дап. 3, 13; 3, 26; 4, 27.30; 8, 27–35). Дакле, Слуга Господњи јесте Господ Исус Христос.⁴ Овакво мишљење плод је хришћанске традиције и учитеља Цркве попут Св. Јустина, Св. Иринеја Лионског, Оригена, Тертулијана, Кипријана Картагинског, Евсевија Кесаријског, Св. Климента Александријског, Св. Атанасија Великог, Св. Кирила Јерусалимског, Св. Јована Златоустог, Блаженог Јеронима, Блаженог Августина, Блаженог Теодорита, Теофилакта Охридског и многих других светих отаца.⁵

Апостол Павле у Посланици Филипљанима каже: „Зато нека је у вама иста мисао која је и у Христу Исусу, Који будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са самим Богом, Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истовјетан људима, и изгледом се нађе као човјек, Унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту, Зато и Њега Бог високо уздиже, и дарова му Име које је изнад сваког имена. Да се у Име Исусово поклони свако кољено што је на небесима и на земљи и под земљом; И да сваки језик призна да је Исус Христос Господ на славу Бога Оца“ (Флп. 2, 5–11).

„Гле, слуга ће мој бити срећан, подигнуће се и узвисиће се и прославиће се“ (Ис. 52, 13; уп. Ис. 42, 1).

Уобичајена је пракса код семитских народа да човека који је у некаквом односу са Богом називају слугом или робом. Отуда и настаје компонента: слуга + име бога. „Првобитно се и у овом стиху израз *евед* – слуга употребљава у свом конкретном значењу. Бог је господар – *адо*–

³ Именица *евед* – слуга (עֶבֶד) означава у профаној употреби роба али истовремено и царског министра или чиновника (в. 2. Цар. 22, 12).

⁴ У савременој егзегетској пракси приликом тумачења Исаијиних стихова настала су два опречна мишљења на кога је пророк мислио. Да ли је Слуга Господњи индивидуа или се пророштво односи на колектив. Индивидуалисти заступају тезу да је Слуга некаква историјска личност попут Мојсија, Јова, Јеремије, Језекиља, Јосије или неког другог, или да је некаква есхатолошка или митска личност која је позајмљена из митологије суседних народа старог Истока или, можда, историјска личност која је постала предмет култа. Колективисти тврде да је Слуга историјски Израиљ или побожно језгро историјског Израиља тј. идеални Израиљ.

⁵ Петковић Јован, „Узвишење и прослављање слуге Господњег“, *Бојословље*, св. 1 и 2, Београд 1985, 133.

нај, а човек је његов роб – *евед* и као такав дужан је да му служи.“⁶ У Светом Писму Старог Завета назив *слуја* ретко се доводи у контекст са личним именом, чешћи је случај да се појединац или колектив у односу према Богу називају слугама, с тим, да их сам Бог тако ословљава, или се они тако сами називају (в. Пост. 26, 25; 32, 11; Изл. 4, 10; Лев. 25, 42.55; Бр. 12, 7; ИНав. 1, 1; Суд. 2, 8; 1. Сам. 3, 10; 2. Сам. 3, 18; 1. Цар. 3, 7; 8, 59.66; 2. Цар. 9, 36; Ис. 20, 3; 44, 1; Јер. 25, 9; Аг. 2, 23).

Глаголима *йодиџуће се*, *узвисиће се* и *йрославиће се*, пророк Исаија стилском фигуром градиције описује будућу славу пониженог Слуге Господњег, зато апостол Павле, говорећи о Христу, пише Филиплјанима: „и Њега Бог високо уздиже, дарова му Име које је изнад свакога имена“ (Флп. 2, 9).

„Како се многи зачудише теби, што бијаше нагрђен у лицу мимо свакога човјека, и у стасу мимо синове човјечије“ (Ис. 52, 14).

Сличне поетске и пророчке мислио имао је и цар Давид приликом писања Псалма 21: „А ја сам црв а не човек, подсмех људима и руг народу. Сви који ме видеше ругаше ми се, говораху устима, климаху главама“ (Пс. 21, 7–8). Дакле, Исаија предвиђа страдање слугино. Неиспаван, изударан, мучен, са трновим венцом на глави, разапет на крсту, Месија код својих следбеника и сународника изазива извесно чуђење те постаје камен спотицања и стена саблазни (в. Ис. 8, 14; уп. Лк. 2, 4).

„Тако ће опет удивити многе народе, цареви ће пред њим затиснути уста своја, јер ће видјети што им није казивано и разумјеће што нијесу слушали“ (Ис. 52, 15; уп. Ис. 49, 7; Јез. 36, 25; Дап. 2, 33; Еф. 3, 5).

У 15. стиху пророк говори о стању Месије после страдања. Господ је тих, скроман, мирне природе, обичне спољашности, високо-моралног живота и, својом новом и узвишеном науком, која ће бити доступна свим људима без обзира на положај и место на друштвеној лествици, задивиће све народе. У Ис. 49, 7.23 пророк наговештава да ће се кнезови људски, цареви и царице први поклонити Месији и привести му своје народе. Апостол Павле у Посланици Римљанима пише: „Него као што је писано: Којима се не јави за њега, видјеће; и који нису чули, разумјеће“ (Рим. 15, 21).

⁶ Ердџан Милош, *Одељци о Слузи Господњем код йророка Исаије*, Београд 1941, 4.

„Ко вјерова проповиједању нашему и мишица Господња коме се откри“ (Ис. 53, 1; уп. 1. Кор. 1,18).

„Овај стих представља увод у пророчанске речи 53. главе. Овде је важно да се тачно одреди лице које говори, предмет проповеди и њени адресати, јер од овога зависи даље објашњавање и разумевање текста. Велики број средњовековних равинских тумачења и новија рационалистичка критика не признавајући месијски смисао овог текста, мисле да је лице које овде говори – пророк Исаија, а предмет његове проповеди није Месија, већ народ јеврејски, у опште, или тачније, период његовог тешког политичког опстанка; а слушаоци који су овде укорени од стране пророка, указују на сав неверни многобожачки народ, који угњетава Божији народ.“⁷

„Ми сматрамо да је непосредно лице које говори – пророк Исаија; неверујући и сумњајући (колебајући) – Јевреји; слушаоци – Јевреји и многобожачки народи, а предмет проповеди је Месија.“⁸ Овакво размишљање можемо да потврдимо ако нашу пажњу усмеримо на одељке који се налазе од 48. до 50. поглавља Исаијине Књиге у којима су описана извесна изобличења јеврејског народа и то, понајпре, због неверовања у Месију. У 52. поглављу пророк се обраћање најбољем делу јеврејског народа те им саопштава радосну вест о скором доласку Месије и упућује им позив да буду слободни. Међутим, сва ова Исаијина пророштва и месијанске поруке нису побудила било какав духовни препород код Изабраног Божијег народа. Наиме, пророк је знао да његов народ неће разумети оно што он говори, то јест, да можда неће ни хтети да разуме, већ прихватити само оно шта он мисли да је исправно и добро (видети Ис. 6, 9–10; 28, 9–15; 29, 10–15; 30, 9–11; 42, 20; 42, 33).

„Под изразом ‘проповедању’ или по LXX ‘вести’ треба разумети специјално пророчанско откривење о Месији и Његовом царству (Ис. 21, 10; 28, 9; Јер. 49, 14; Авд. 1, 1 и др.). На ово нам указује и контекст речи: у Ис. 52, 15 где се говори удивљењу многобожачких народа, јер ће видети што раније нису видели, пониженог, а затим прослављеног Месију. А сад, у 53, 1 даје се контраст зашто Јудеји не верују у све ово јер су они много раније о свему овоме чули како од пророка Исаије тако и од других пророка.“⁹

Израз *мишица Господња* у старозаветној терминологији превасходно означава Божије свемогућство (в. Ис. 40, 10; 51, 5–9; 52, 10;

⁷ Петковић Јован, н. г., 137.

⁸ *Исти*, 137.

⁹ *Исти*, 138.

Јез. 4, 7) или, божанску силу. У Новом Завету, у Јеванђељу по Јовану (12, 38) записани су истоветни стихови са Исаијиним пророштвом у 53, 1 а код апостола Павла у Посланици Римљанима (Рим. 10, 16) такође је цитиран уводни стих 53, 1.¹⁰

„Јер изниче пред њим као шибљика, и као коријен из сухе земље; не би обличја ни љепоте у њега; и видјесмо га, и не бјеше ништа на очима, чега ради бисмо га пожељели“ (Ис. 53, 2; уп. Зах. 6, 12).

У другом стиху писац успоређује Слугу Господњег са „шибљиком“ која расте „као корјен из сухе земље“. Наиме, корен који би ни као на неплодној и сувој земљи не би могао да узнапредује и остао би сасушен. Али, прослављени Месија, како га описује пророк Језекиљ у свом тексту, је попут величаственог кедрa: „На високој гори Израилевој посадићу је, и пустиће гране, и родиће, и постаће красан кедр, и под њим ће наставати свакојаке птице, у хладу грана његових наставаће“ (Јез. 17, 23).

Надаље, описујући изглед Слуге, пророк каже да – мерено људским стандардима, Он није био образац лепоте: „не би обличја ни љепоте у њега“. Дакле, Господ није био ни снажан, ни богат, нити је заузимао некакав високи друштвени положај, Он је дошао да страда и унижен да буде¹¹ а тек касније, благовољењем Онога ко га је послао, да буде прослављен. Такође, треба напоменути да се према старозаветној антропологији телесна лепота сматрала благословом Божијим (в. Пост. 39, 6; 1. Сам. 16, 18), а у Исаијиним стиховима Слуга Господњи је унакажен, те изгледа као да га је Бог оставио.¹² Апостол Павле у Посланици Филипланима инспирисан пророчким размишљањем Исаије записао је: „Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истоветан људима, и изгледом се не нађе као човјек; Унизио је себе и био послушан до смрти и то до смрти на крсту“ (Флп. 2, 7–8).

Исто тако, будући Месија – Христос, био је родом из Галилеје коју старозаветни Јевреји нису поштовали нити су се благонаклоно односили према њеним становницима који су склапали мешовите бракове са многобошцима. Христос је живео у Назарету, а из „Назарета може ли шта бити добро“, запитао се Натанаило у разговору са Филипом (Јн. 1, 46), а и многи су се чудили како пророк може из

¹⁰ Уп. Томић Илија, *Старозаветни пророци*, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Србиње 2006, 128.

¹¹ Видети Мк. 9, 12.

¹² Škrinjar Albin, *Veliki i mali proroci Starog zavjeta*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb 1972, 118.

Галилеје да дође (в. Јн. 7, 41.52). Према томе, у спољашњем изгледу Христовом ништа није било необично нити је указивало на Његово божанско порекло, особито ако се узме у обзир да је рођен у пећини а не у некаквој царској палати. Дакле, било је мноштво разлога зашто Јевреји оног времена нису препознали и прихватили Христа јер су о Месији имали сасвим другачије представе и то је био став већине који су очекивали Месију – цара, а не Месију Спаситеља. Додуше, есени су очекивали двојицу месија, давида и аронида, дакле, једнога цара и једнога првосвештеника.¹³

Христос је у себи носио лик кроткости, смирености, смерности и љубави, док су они очекивали Месију са другим својствима. Као такав, Христос је од сународника био у потпуности одбачен и неправедно осуђен.¹⁴

„Презрен бјеше и одбачен између људи, болник и вичан болестима, и као један од кога свако заклања лице, презрен да га ни за што не узимасмо“ (Ис. 53,3; уп. Пс. 21, 6; Мт. 27, 28; Јн. 1, 10; Јев. 4, 15).

Приликом Христовог уласка у Јерусалим присутни народ му је клицао „Осана Сину Давидову“ (Мт. 21, 9) али није прошло много времена и тај исти народ га је презрео и одбацио уз повике „да се разапне“ (Мт. 27, 2), „јер у свету беше, и свет кроз њега постаде и свет га не позна“ (Јн. 1, 10). Но, да би понижење Слуге Господњег било страшније те послужило другима за пример и опомену, распет је на крсту, који је у античком времену био знак срама и понижења на коме су се разапињали најгори злочинци.¹⁵

Пророк Исаија је у претходном поглављу говорио о презиру Израиља и многобожаца према Слуги Господњем.¹⁶ Наиме, новозаветни догађаји описани у Јеванђељима нам пружају доказ за овакво мишљење. Христос је непрестано критиковао књижевнике, фарисеје и следеће вође Израиља те им давао повода да тако и мисле о Њему (в. Мт. 15, 12; Мк. 2, 16–17; 12, 13; Лк. 11, 53–54; 19, 7).¹⁷

¹³ Томић Илија, н. г., 129.

¹⁴ *Исти*, 129.

¹⁵ Уп. Милин Драган, „Могу ли се Христове речи о ношењу крста свога схватити и као пророштво“, *Богословље* 1 и 2, Београд 1971, 84–85.

¹⁶ „Овако вели Господ, Избавитељ Израиљев, Светац његов, ономе кога презиру, на кога се гади народ, служи оних који господаре: цареви ће видети и устати, и кнезови ће се поклонити ради Господа, који је веран, ради Свеца Израиљевог, који те је изабрао“ (Ис. 49, 7).

¹⁷ Уп. Покровскій Ивановичъ Александръ, *Книга пророка Исаи*, Толковая Библија,

„Болник и вичан болестима.“ Након Адамовог почињеног греха и пада (Пост. 3, 16–19) болест је постала саставни део људске огреховљене природе. Блажени Јероним каже да овај текст „указује на истинско човечије тело и на истинску човечију душу Његову, Који је знајући носити немоћи, све их савладао Божанском природом“.¹⁸

Апостол Павле у Посланици Јеврејима размишљајући на тему Христовог страдања каже да: „Ми немамо првосвештеника који не би могао састрадати немоћима нашим, него Првосвештеника који је у свему кушан као и ми, али без греха“ (Јев. 4, 15). У овоме и јесте тајна страдања Слуге Господњег што је Он узео нашу палу људску природу са свим њеним својствима сем греха и сјединио је са божанском и тако је искупио.

„А он болести наше носи и немоћи наше узе на се, а ми мишљасмо да је рањен, да га Бог бије и мучи“ (Ис. 53, 4; уп. Зах. 3, 9; Мт. 8, 17). „Али он би рањен за наше пријеступе, избијен за наша безакоња; кар бјеше на њему нашега мира ради и раном његовом ми се исцијелисмо“ (Ис. 53, 5; уп. Јн. 19, 1). „Сви ми као овце зађосмо, сваки нас се окрену својим путем, и Господ пусти на њ безакоње свијех нас“ (Ис. 53, 6; уп. Лев. 16, 21).

У наведена три стиха објашњени су узроци понижења и страдања Слуге Господњег. За старозаветно време било је непојмљиво да неко може невин да страда јер, страдање се доводило у везу са почињеним грехом. Наравно, Христос није имао греха али је добровољно и из превелике љубави према човеку узео наше грехе и наша безакоња. Својим страдањем и распећем на крсту Он нас је помирио са Богом и приближио нас је Њему.¹⁹

Под болестима и ранама Св. Јован Златоусти подразумева слабости, грехе и лукавства.²⁰ Грех овде нема само индивидуалну димензију, пре би се рекло да се овде мисли на колективни грех, или неки од узрока греха (уп. Јн. 9, 3). Такође, у 4. стиху 53. поглавља јасно се указује на искупитељски значај страдања Месије. Апостол Петар у својој Првој посланици каже: „Он грехе наше сам изнесе на телу својем на дрво, да за грехе умremo, и за правду живимо, јер се његовом

Издање А. П. Лопухина, том V, С. Петербургъ 1908, 480.

¹⁸ *Исѡо*, 480.

¹⁹ Уп. Schneider Dieter, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 40–66*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002, 216–218.

²⁰ *Творенія святаго отца нашего Іоана Златоуста, Томъ шестой, книга первая*, С. Петербургъ 1900, 322.

раном исцелисте“ (1. Пт. 2, 24). Слично размишљање је записано и код апостола Павла: „Тако и Христос једанпут принесе себе на жртву да понесе грехе многих“ (Јевр. 9, 28 уп. Мт. 8, 17).

Пети стих овог поглавља наставља са детаљним описивањем страдања Слуге Господњег. У првом делу 5. стиха се говори о мучењу пред моменат разапињања и смрти док се у другом делу говори о казни Месије и плати пред праведним судом Божијим за грехе свих људи. Христовим страдањем побеђен је грех који је живео у људској природи (в. Рим. 6, 6) и тиме се омогућио приступ сваком човеку ка Оцу Небеском (в. Еф. 2, 18). Месијиним страдањем поново се успоставио изгубљени мир са Богом који је био нарушен падом наших прародитеља.

„Раном његовом ми се исцелисмо.“ За објашњење ових пророчких стихова најбоље ће нам послужити речи Светог апостола Петра: „Он је на свом телу понео грехе на дрво, да се опростимо грехова и да живимо за праведност; његовим ранама сте исцељени“ (1. Пт. 2, 24). Свети апостол Павле каже: „У њему имамо избављење крвљу његовом, опроштење грехова по богатству благодати његове, коју је богато излио на нас у свакој мудрости и разборитости“ (Еф. 1, 7–8). У Посланици Колошанима исти апостол каже: „Јер (Отац) благоизволи да се у Њему настани сва пуноћа. И да кроз Њега измири све са собом учинивши мир његовом крвљу на крсту, помиливши кроз Њега и оно што је на земљи и оно што је на небесима“ (Кол. 1, 19–20).

„Сви ми као овце зађосмо, сваки нас се окрену својим путем.“ У овом стиху Исаија говори о општој раширености греха код свих потомака палих прародитеља. „Сви ми“ су речи које означавају свеукупан људски род, а под овцама се разуме – симболички исказано, бедно стање у којем се налази пали човек.²¹

„Господ пусти на њ безакоње свијех нас.“ За пророкове савременике страдање је било последица личних грехова. Међутим, изгледа да нису разумели како Месија не треба да страда за своје личне грехе, већ за грехе свих нас. Њега је Господ изабрао и предао за наше грехе, јер је једино Он могао да их понесе уместо нас јер људски род нема толику силу и моћ да би сва та страдања могао сам понети.²² Најлепши смисао овог стиха објашњава апостол Павле: „Онога који

²¹ У Светом Писму често се употребљава слика пастира и стада да би се истакло беспомоћно стање јеврејског народа а касније и будућих хришћана (в. Бр. 27, 17; 2. Дн. 18, 16; Пс. 119, 176; Мт. 9, 36; Јн. 10, 11–16).

²² У старозаветном времену био је обичај, приликом Празника очишћења, да првосвештеник положи руку на главу јарца и тако симболично пренесе све грехе, целог Израиља, на жртвену животињу.

није знао греха Бог је учинио грехом за нас, да ми у њему постанемо праведност Божија“ (2. Кор. 5, 21).

„Мучен би и злостављан, али не отвори уста својих; као јагње на заклање вођен би и као овца нијема пред онијем који је стриже не отвори уста својих“ (Ис. 53, 7; уп. Дап. 8, 32).

Слуга Господњи је добровољно страдао, што бираним стиховима посебно наглашава инспирисани пророк Исаија: „мучен би и злостављан“, што би значило да је Он био објекат, који је мучен и да је имао активну улогу, а не пасивну, као код пророка Јеремија (Јер. 11, 19).

„Али не отвори уста својих.“ Овим полустихом наглашена је кроткост Месијина о чему Исаија пророкује и у другим поглављима своје Књиге (в. Ис. 42, 2–3; 50, 5–6).²³

„Као јагње на заклање вођен би и као овца нема пред оним који је стриже не отвори уста својих.“ Крститељ и Претеча Господњи Јован, као последњи старозаветни пророк, вероватно је имао на уму ове стихове од Исаије када је рекао: „Гле, Јагње Божије које узима на се гријехе свијета“ (Јн. 1, 29). Уједно, у овом стиху описује се трпељивост са којом је Христос подносио муке и страдања. Био је смеран и послушан попут јагњета које иде кротко да га закољу и као овца што мирно подноси стригање и скидање руна са ње, од чега и не осећа никакве болове.

Свети Јован Златоусти каже: „Пророк је назвао Господа Исуса Христа јагњетом не само што је ћутао, већ и зато што је био жртва.“²⁴ Слика страдајућег Месије је узета из свакодневног живота, али и она има праобразни карактер, јер указује на пасхално јагње или на жртвено јагње, које су обично пред клање везивали а оно је све подносило стрпљиво и кротко. Обе ове жртве односиле су се на Велику Голготску жртву (в. Јн. 1, 29; 1. Кор 5, 7; Јев. 10, 1–14; 1. Пт. 1, 19; Отк. 5, 6).²⁵

„Од тјескобе и од суда узео се, а род његов ко ће исказати? јер се истрже из земље живијех и за пријеступе народа мојега би рањен“ (Ис. 53, 8; уп. Дап. 9, 26).

²³ Ово пророчанство је историјски потврђено када је Господ Исус Христос ћутао у судници и својим смирењем и кротошћу није одговарао на лажи и клевете (Мт. 26, 62–63; 27, 12–14; Мк. 15, 3–5; Лк. 23, 9; Јн. 19, 9–10; 1. Пт. 2, 23). Видети још Schneider Dieter, *н. г.*, 219.

²⁴ *Творенія святого отца нашего Іоана Златоуста*, Томъ шестой, 325.

²⁵ Стих Ис. 53, 7 послужио је као повод апостолу Филипу да се обрати са јеванђелском проповеди етиопском властелину и да га преобрати у хришћанство (в. Дап. 8, 26–40).

Лишен сваке људске и судске правде Христос је осуђен на смрт, иако на њему није било никакве кривице. Тако су желели његови савременици и римски судија Понтије Пилат.²⁶

„А род његов ко ће исказати.“ Ова поетска мисао тешка је за тумачење, јер није јасно шта означава именица род.²⁷ Професор Ердџан сматра да реч *dor* може значити: генерација, савременик, потомство, ток живота.²⁸ Он не прихвата мишљење појединих теолога, који су се ослањали на Септуагинту и Вулгату те су мислили да Исаија говори о пореклу Слуге Господњег, што се и не може прихватити, јер, *dor* не означава рођење.²⁹

По схватању Блаженог Јеронима ми не можемо спознати тајну божанског рађања Христовог од Оца (в. Ис. 40, 13) и за наш ум је неразумни смисао тајне Његовог бесеменог зачећа и рођења од Пресвете Богородице (в. Лк. 1, 31.34–35).³⁰ Свети Кирило Александријски је објашњавао значење ове речи тако да из броја судија Христових нико није разумео Његово порекло од Бога Оца и рођење од Богородице.³¹ Свети Јован Златоусти ову реч сматра у двојакном смислу: рођење од Дјеве са свим својствима људске природе осим греха и вечно рађање из суштине Очево.³² Поједини тумачи библијских текстова реч *dor* (דור) доводе у везу са васкрсењем Христовим,³³ док други сматрају да се односи на духовно потомство Слуге Господњег – Месије.³⁴

У Књизи Постања Бог благосиља и обећава праоцу Израиља – Аврааму о распрострањености и мноштву његовог семена тј. потомства (Пост. 12, 1–3; 18, 18; 22, 17; 26, 3–4; 28, 13–15) што може имати извесне сличности са Исајиним стиховима. Мартин Лутер (Martin Luther) ове стихове види као „продужење живота Месије“. ³⁵ За друге протестантске теологе значење ове речи указује на савре-

²⁶ Уп. Schneider Dieter, *н. г.*, 219.

²⁷ Јеврејска реч *dor* (דור) – род, има два основна значења: По првом, кретање у времену и простору, што би значило да се мисли на период живота, генерације, покољења (прошла, садашња и будућа), а по другом: стан човека, његовог духа, тј. тело – његових предака, гробница.

²⁸ Ердџан, *н. г.*, 79.

²⁹ *Исџо*, 79–81.

³⁰ Покровскій, *н. г.*, 485.

³¹ Троицкій И. Г., *Толкованіе на книгу св. пророка Исаи, главы XLIX – LXVI*, С. Петербургъ 1895, 822.

³² *Творенія святого отца нашего Иоана Златоуста*, Томъ шестой, 326.

³³ Григорьев И. Ф., *Пророчества Исаии о Мессии и его царстве*, 1901, 220.

³⁴ Покровскій, *н. г.*, 485.

³⁵ *Исџо*, 485.

менике Христове, који нису разумели тренутне историјске околности у којима се налазио Слуга Господњи.³⁶

Дакле, и након понижења и страдања Месија је остао узвишен и порекло Његово нико није могао да разуме нити да објасни. Чини се, да и за пророка Исаију оно је узвишено и чудесно, јер то је тајна у коју ни анђеоски свет не може да проникне. Према томе, по божанској природи рођење Месијино је предвечно и за нас непојмљиво, а по људској природи натприродно и тајанствено. Његова смрт на крсту била је због свих нас. Међутим, на крсту Христос није умро као Бог, већ као човек; Он није страдао као Бог, него као човек. Христос је по божанској природи Син Божији, Друго Лице Свете Тројице, а по људској природи човек, дакле, Он је Богочовек.³⁷

„Одредише му гроб са злочинцима, али на смрти би са богастијем, јер не учини неправде, нити се нађе пријевара у устима његовијем“ (Ис. 53, 9).

Пророк Исаија у 7. стиху говори о страдању Слуге Господњег, у 8. о смрти, док у 9. описује Његов погреб. Месији се као религиозно-политичком кривцу припрема погреб који није достојан и прикладан и на који би сваки други припадник јеврејске заједнице имао право.³⁸ Међутим, Бог није желео да Месија доживи још једно унижење и срамоту, већ да се прослави. На молбу Јосифа из Ариаматеје, Понтије Пилат је дозволио да се Христос сахрани у новом гробу и по свим Мојсијевим прописима (в. Мт. 27, 57–60; Мк. 15, 42–46; Лк. 23, 50–55; Јн. 19, 38–42).

„Јер не учини неправде, нити се нађе пријевара у устима његовијем.“ Пророк овим полустихом указује на потпуну безгрешност Христову, коју је Он потврдио својим речима и делом. Ове речи могу само на Њега да се односе јер нико од нас људи није безгрешан и морално чист.³⁹ Апостол Петар у 1. Пт. 2, 22 каже: „Он греха не учини, нити се нађе превара у устима његовим“, а код апостола Павле у Другој посланици Коринћанима је записано: „Јер Оног који не знаше греха нас ради учини грехом, да ми будемо правда Божја у Њему“ (2. Кор. 5, 21; видети још Јн. 8, 46; 1. Јн. 3, 5).

³⁶ *Исѡо*, 485.

³⁷ Уп. Томић Илија, *н. г.*, 129.

³⁸ Кривци, који су осуђивани разапињањем на крст, нису били сахрањени код својих предака са свим почастима које им припадају по Закону, за њих је било одређено посебно место, што се сматрало великом срамотом (в. 1. Цар. 13, 22).

³⁹ Томић Илија, *н. г.*, 130.

„Али Господу би воља да га бије, и даде га на муке; кад положи душу своју у принос за гријех, видеће натражје, продужиће дане, што је Господу угодно напредоваће његовом руком“ (Ис. 53, 10).

Све старозаветне жртве биле су праобраз велике жртве на крсту. Од мноштва прописаних приношења по Закону једна се приносила Богу за почињену кривицу (в. Лев. 5–7) и то у случају када је било повређено нечије власништво (божанско или човечанско) јер, свака се штета морала надокнадити и морална кривица исправити. То се чинило на тај начин што се онајпре вратило у целости оно за шта је неко оштећен уз 1/5 веће вредности и приношење жртве за кривицу (*ašam*) – то јест овна, који је приношен без обзира на друштвени положај и имање.⁴⁰ Животиња се процењивала да би се установила величина кривице једнака са вредности жртвене животиње, која ће очистити ту кривицу, односно грех. Полагањем руке на ту животињу, преносила се кривица на њу, казна коју је морала да поднесе за ту кривицу била је смрт. Тиме се задовољавала божанска правда.

Апостол Павле говорећи о жртви коју је морао да поднесе Месија у неколико својих посланица је записао: „Онога који није знао греха Бог је учинио грехом за нас, да ми њему постанемо праведност Божија“ (2. Кор. 5, 21); „Христос нас је искупио од клетве закона тиме што је он постао клетва за нас, јер је написано: Нека је проклет свако ко виси на дрвету“ (Гал. 3, 13; уп. Пнз. 21, 23); „Јер што закон није могао, зато што је због тела био слаб, учинио је Бог на тај начин што је послао свога Сина у обличју сличном грешном телу, и за грех, и осудио грех у телу“ (Рим. 8, 3; уп. Рим. 3, 24); „У њему имамо откуп – његовом крвљу, опроштај преступа – по богатству његове благодати, коју је богато излио на нас у свакој мудрости и разборитости, када нам је обзнанио тајну своје воље – по својој благонаклоности – коју је унапред одредио у њему, да је спроведе када се испуни време, да у Христу поново састави све што је на небесима и на земљи“ (Еф. 1, 7–10; видети још Кол. 1, 20; 2, 13–15; 1. Кор. 5, 7; Фил. 2, 6–8; Јев. 7, 27; 9, 11–15.26; 10, 10).⁴¹

Дакле, Слуга Господњи, није случајно страдао на крсту. Божанска сила крста деловала је вековима пре Голготе. Могли бисмо рећи да је крст уцртан у телесну слику сваког човека. У Светом

⁴⁰ Глумац Душан, *Библијска археологија*, Београд 1954, 63.

⁴¹ Уп. Schneider Dieter, *н. г.*, 220–221.

Писму Старог Завета наилазимо на праслике крста попут Дрвета живота у рају, Јаковљевог благослова, подигнутих Мојсијевих руку у облику крста за време битке са Амаликом, у змији од бакра, итд. Међутим, тек на Голготи, у смрти на крсту, коју је поднео Месија, у потпуности се пројавила несхватљива и непобедива сила Божије љубави према човеку и тиме Христова жртва представља почетак једног новог живота.

„По светом Иринеју Лионском, обожење човека је смисао и циљ Боговаплоћења, јер: ‘Син свевишњег Бога постаде син човечији да би човек постао Син Божији’. Светога Иринеја следује свети Атанасије Велики и каже: ‘Логос се очовечио, да бисмо се ми обожили’. Исти светитељ каже још: ‘Син је Божији постао човек, да би људе учинио синовима Божијим. Није Он прво био човек, па после постао Бог, него је био Бог, па затим постао човек, да нас обожу и учини богатима по благодати’. Само овако је било могуће спасење пале људске приоде, јер ‘оно што није примљено (у оваплоћењу Бога Логоса) није ни спасено’ – каже свети Григорије Богослов.“⁴²

Изразом *нашражје* – потомство дуговечно, треба разумети духовно потомство, то јест Цркву Христову. За потврду оваког размишљања могу да нам послуже стихови из Јовановог Јеванђеља: „Јер Бог тако заволе свет да је Сина свога Јединородног дао, да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни“ (Јн. 3, 16), или: „Заиста, заиста вам кажем: ако зрно пшенице паднувши на земљу не умре, онда једно остаје; ако ли умре, род многи доноси“ (Јн. 12, 24). Под изразом *продужиће дане*, неки од егзегета библијских текстова подразумевају васкрсење тела.⁴³

„Видјеће труд душе своје и наситиће се; праведни слуга мој оправдаће многе својим познавањем, и сам ће носити безаконја њихова“ (Ис. 53, 11).

Месија страда и трпи на крсту. Међутим, Он не подноси страдање због властитих грехова већ због грехова многих. Иако праведан, остао је непознат и непризнат за многе своје саплеменике. Он је дао значај служењу и испуњавању закона. Сам је био обрешан по закону и

⁴² Петковић Јован, *н. г.*, 149.

⁴³ Уп. Škrinjar Albin, *н. г.*, 119.

примио је облик Слуге Господњег. Он „није дошао да му служе, него да послужи и да живот свој да као откуп за многе“ (Мт. 20, 28) и, „ко је већи, који лежи за трпезом или који служи? Није ли онај што лежи за трпезом? А ја сам међу вама као служитељ“ (Лк. 22, 27).⁴⁴

С тим у вези, имајући на срцу и у своме уму богонадахнуте речи пророка Исаије апостол Павле сведочи: „Ако је један умро за све; значи да су сви умрли. И Он умре за све, да они који живе не живе више себи, него Ономе који за њих умре, и васкрсе“ (2. Кор. 5, 14–15); „Али благодатни дар није тако као преступ, јер ако преступом једнога помреше многи, много се више благодат Божија и дар у благодати једнога човека Исуса Христа изобилно изли на многе“ (Рим. 5, 15; уп. Рим. 5, 18); „Нико од нас не живи за самога себе и нико за себе не умире. Јер ако живимо, Господу живимо, ако пак умremo, Господу умиremo. Зато, било да живимо, било да умиremo, ми припадамо Господу. Христос је зато умро и оживео, да би био Господ живима и мртвима“ (Рим. 14, 7–9); „Или зар не знате да је ваше тело храм Духа Светога који је у вама, кога имате од Бога, те не припадате само себи? Ви сте, наиме, скупо купљени, прославите, дакле, Бога свим телом“ (1. Кор. 6, 19–20). Јеванђелиста Јован вероватно познавајући Исаијино пророштво о Слуги Господњем у својој посланици каже: „Дечице моја, ово вам пишем да не сагрешите; и ако неко сагреша, имамо Заступника код Оца, Исуса Христа Праведника“ (1. Јн. 2, 1).

Изразом *ојравдаши* пророк жели да нагласи правно оправдања Патника и Страдалника Божијег јер и сам Бог назива свог Слугу праведним и тако отклања сваку могућност сумње у његову личну праведност. Пилатова жена знала је за Христову невиност зато и опомиње мужа речима: „немој се ти ништа мешати у ствар оног праведника“ (Мт. 27, 19), док римски капетан који је стајао поред крста сведочи: „Заиста овај беше Син Божији“ (Мт. 27, 54). Да је распети Господ био праведан тврди и Јуда издајник: „Сагреших што издадох крв невину“ (Мт. 27, 4).⁴⁵

„Зато ћу му дати дио за многе, и са силнима ће дијелити плијен, јер је дао душу своју на смрт, и би метнут међу злочинце, и сам носи гријехе многих, и за злочинце се моли“ (Ис. 53, 12).

⁴⁴ Уп. Wade G. W., *The Book of the prophet Isaiah with introduction and notes*, Methuen & Co. LTD. 36 Essex Street W. C. London, 344–345.

⁴⁵ Уп. Томић Илија, н. г., 130.

Последњи стих представља величанствени закључак целокупног 53. поглавља. У овом стиху као и у Ис. 52, 13–15 говори сам Јахве, који награђује свог верног Слугу, као победника својих непријатеља и извршиоца Његове воље. Нигде у Старом Завету није толико наглашен искупитељски значај страдања Христових као што је у овом стиху.⁴⁶ Свети Кирило Александријски под *мноћима* са којима је имао удео, подразумева оне који су из многобоштва, а под *силнима* са којима ће делити плен сматра апостоле, или све свете у Христу, који имају духовну одважност, са којом су победили сатану, Он је поделио плен.⁴⁷ Сви који буду поверовали у Христа, наследиће Царство Небеско. Али, неће само Јевреји бити ти, који ће имати удела у Царству Божијем, него и сви други народи, који буду поверовали у Исуса Христа. Јер, Господ је на крсту својом крвљу дао откуп за целокупно човечанство. Свети Јован Златоусти у завршном стиху разуме победу Слуге над сатаном.⁴⁸ Под наслеђем које се обећава Божанском страдалнику, треба разумети све оне који верују у Христа. Блажени Јероним каже: „Он ће наследити многе, да би због (у) дела Господњег Јакова и његова наслеђа Израиља (уп. Пнз. 32, 9) поверовали сви који долазе са Истока и са Запада и сели за трапезу у Царству Божјем са Авраамом, Исааком и Јаковом (Мт. 8, 11).“⁴⁹ У Светом Писму сви који имају веру у Христа називају се његовим наслеђем, зато богомудри Давид пева: „Тражи од мене, и даћу ти народе у наследство, и крајеве земаљске у државу“ (Пс. 2, 8).

„И би метнут међу злочинце“ – за објашњење и истинито сведочење ових пророчких мисли најцелисходније ће нам послужити речи јеванђелисте Марка: „И испуни се писмо које каже: И убројаше га међу злочинце“ (Мк. 15, 28). Господ је, такође, цитирао Исаијине стихове: „Јер вам кажем, да још и то што је написано: И уврстише га међу безаконике; треба да се изврши на мени; Јер што је о мени писано, завршава се“ (Лк. 22, 37; видети још Пс. 87, 5–6).

„И сам носи гријехе многих“ – Господ је учинио дело искупљења и ту се показао као заступник за преступнике,⁵⁰ зато апостол Павле

⁴⁶ Уп. Höffken Peter, *Das Buch Jesaja, Kapitel 40–66*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993, 144–146.

⁴⁷ Уп. Троицкий И. Г., н. г., 829.

⁴⁸ *Творения святого отца нашего Иоана Златоуста*, Томъ шестой, 490.

⁴⁹ Томић Илија, н. г., 130.

⁵⁰ Када је приношена жртва за почињени грех или преступ, приносилац је на главу жртвене животиње стављао руке и исповедао свој грех. Веровало се да се то сагрешење човека или заједнице преноси на животињу и да се кроз њено клање и излив њене крви на жртвеник пред Богом, чини задовољење Његове правде, јер је животињска крв замењивала људску крв, односно крв прекршиоца или прекрши-

и може да каже следеће за Христа: „Он је посредник Новог завета, да позвани приме обећање вечног наследства, пошто Он поднесе смрт за откуп преступника учињених у првом завету“ (Јевр. 9, 15) или, „Зато и Њега Бог високо уздиже, и дарова му име које је изнад сваког имена“ (Флп. 2, 9). За Св. Јована Златоустог ове речи означавају крст, зато што је на њему био прикован грех и тако крстом су били разрешени греси за све људе.⁵¹ И на крају, можемо да закључимо да опис Слугиних патњи у 52. и 53. поглављу имају мноштво подударности са Христовим страдањима казиваним у Јеванђељима. Исаијино схватање и надахнуће преточено у пророчке стихове у којима се спасење може достићи служењем и страдањем несумњиво су највреднија и најдубља старозаветна теолошка мисао која нам је остављена у наслеђе.⁵²

* * *

Литература:

Примарна литература

а) Текстови Библије

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.

Biblia Sacra, Vulgatae editionis, Turin 1959

Свето Писмо Старој и Новој Завјести – Библија, Свето Писмо Старој Завјести, превео Ђура Даничић, Свето Писмо Новој Завјести у преводу Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Свети Архијерејски Синод СПЦ, Београд 2010.

Jeruzalemska Biblija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003.

Septuaginta (hg. A. Rahlfs), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

лаца. У новозаветном историјском контексту, Исаијино пророштво у потпуности се остварило. Св. Јован Крститељ, када је видео Христа, рекао је: „Где, јагње Божје које узима на се грехе света“ (Јн. 1, 29.36; видети још Кол. 2, 13–15; 1. Пт. 1, 18–19; 2, 24).

⁵¹ *Творења святаго отца нашего Иоана Златоуста*, Томъ шестой, 331.

⁵² Уп. Дрејн Џон, *Увођење у Стари завет*, Clío, Београд 2003, 241–242.

б) Остала примарна литература

Григорьев, И. Ф. (1901), *Пророчества Исаии о Мессии и его царстве*, Казань.

Ердељан, М. (1941), *Одељци о Служи Господњем код пророка Исаије*, Београд.

Милин, Д. (1971), „Могу ли се Христове речи о ношењу крста свога схватити и као пророштво“, *Бојословље* 1 и 2, Београд.

Младеновић, Г. (2008), *Месијанска идеја у Књизи пророка Исаије*, Београд.

Петковић, Ј. (1985), „Узвишење и прослављање слуге Господњег“, *Бојословље*, св. 1 и 2, Београд.

Покровскій, А. И. (1908), *Книга пророка Исаии*, Толковая Библия, Издање А. П. Лопухина, том V, С. Петербургъ.

Св. Јован Златоусти (1900), *Творенія святаго отца нашего Иоана Златоуста*, Томъ шестой, книга первая, С. Петербургъ.

Томић, И. (2006), *Старозавешни пророци*, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Србиње.

Троицкій, И. Г. (1895), *Толкованіе на книгу св. пророка Исаии, главы XLIX – LXVI*, С. Петербургъ.

Höffken, P. (1993), *Das Buch Jesaja, Kapitel 40–66*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Schneider, D. (2002), *Der Prophet Jesaja, Kapitel 40–66*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal.

Škrinjar, A. (1972), *Veliki i mali proroci Starog zavjeta*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb.

Tomić, C. (1981), *Tajna vjere*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb.

Wade, G. W. (1911), *The Book of the prophet Isaiah with introduction and notes*, Methuen & Co. LTD. 36 Essex Street W. C. London.

Секундарна литература

Глумац, Д. (1954), *Библијска археологија*, Београд.

Дрејн, Џ. (2003), *Увођење у Стари завет*, Clio, Београд.

Eissfeldt, O. (1964), *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Примљено: 20. 2. 2015.

Одобрено: 31. 3. 2015.

ISAIAH'S PROPHECY ON THE SUFFERING OF THE SERVANT OF THE LORD — THE INTERPRETATION OF ISAIAH 52 AND 53

Goran Mladenović

Faculty of Philosophy, Novi Sad

Summary: *The story of suffering and glorification of the Servant of the Lord – Messiah proclaimed in four songs (Is 42: 1–4; 49: 1–6; 50: 4–11; 52: 13–53: 12). Detailed description of the prophet Isaiah's foretold in the fourth hymn in which the Messiah after the humiliation and suffering of God is being exalted and worshiped. However, God's love is no longer confined to the Old Testament Israel, the whole world and every person individually become the object of God's care and attention.*

Key words: *Servant of the Lord, Messiah, Christ, prophet, prophecy.*

ОСВРТ НА ПРОБЛЕМАТИКУ РАЗЛИЧИТОСТИ И НЕПОТПУНОСТИ СЛОВЕНСКИХ СЛУЖБИ СВЕТОМ АХИЛИЈУ ЛАРИСКОМ

Младен Миливојевић*
Епархија жичка, Ариље

Апстракт: Аутор као своју почетну идеју има да открије тачну верзију шројара Светом Ахилију Лариском јер је приметио да савремено певање шројара у ариљском храму није правилно. На том питању је изложио украјко оне резултате до којих су дошли претходни истраживачи и међу њима професорка Тајјана Судошин Голубовић. Препознавши оригинални текс шројара у служби аутора Никодима из 14. или 15. века, указао је у чему се састоје уочене разлике и објавио је на основу шроја превод шројара на савремени српски језик, начињен анијовањем професора Богословског факултета у Београду др Зорана Ранковића. У раду је изнесена чињеница да у ариљској цркви недостиже један важан историјски документ познат под називом Правила Светио Ахилија који садржи светишћеву службу на црквенословенском језику и који потиче из 1850. године. Документ је преписао Ђорђе Јовановић у манастиру Благовешћење, а у Ариљу се сигурно налазио 2000. године. И на крају, потврду сазнањем да не постоји ниједна у потпуности адекватна и комплетна служба Светом Ахилију која би се могла корисити приликом празновања овог светишћља коме је посвећена ариљска црква, аутор препоручује моћна решења која иду у правцу стварања једне савремене богослужбене творевине.

Кључне речи: Свети Ахилије, шројар, служба, црквено пснство, Никодим, Правила Светио Ахилија, Ариље.

Да ли се у манастиру у Моравицама певала увек тачна служба лариском светитељу? Да ли је служба певана њему или неком другом?

* mladjom27@gmail.com.

Може ли нам харизматски приступ оправдати евентуалне пропусте везане за прво или друго питање?

Заинтересованост за тачну верзију текста тропара Светом Ахилију Лариском који се пева данас у ариљској цркви усмерила нас је на трагање за извором тог тропара. Према казивању проте Милоша Спасојевића, препис текста тропара налазио се на крају једног старог часослова кога у ариљској цркви нисмо нашли. Отворили смо затим рускословенски Минеј¹ где под 15. мајем нисмо нашли никакву службу Светом Ахилију. Служба која се налази у савременом ЖС Минеју² под поменутим датумом није потпуна, а тропар је општи – „Православија наставниче“. На основу једног писаног трага³ с једне стране и неколико усмених информација са друге, дознали смо да у Цркви Светог Ахилија треба да постоји врло педантан препис службе светитељу. Имали смо послушање да у августу 2014. године уредимо црквену библиотеку, међутим ни ту, а ни за певница-

¹ Реч је о прештампаном издању из 1985. године, који је био у употреби код нас до појаве првог српског штампаног минеја = Жичког и Студеничког Минеја (у даљем тексту: ЖС Минеј).

² То је заправо најстарији познати словенски препис службе Светом Ахилију који се налази у документу под бројем 361 Архива САНУ. Он садржи три стихире на Господи возвах, две четвртог, а једну трећег гласа, али смо приметили да се у ЖС Минеју све те стихире наводе да су четвртог гласа. Надамо се да је пропуст ненамеран. Уз то служба још садржи и канон и свјетилен, а тропар „Правовјерију наставниче“ (општи) не налази се у самој служби, већ у склопу прошлог житија. У савременом ЖС Минеју служба је искомбинована са службом Светом Пахомију Великом чије богослужбене песме имају предност у односу на Ахилијеве. Накнадно смо уочили да су тој служби додате стиховне стихире на јутрењу из крчке службе и свјетилен, а стихира на Славу на стиховним стихирама вечерње „Излијасја благодат в устнах твојих...“ узета је са Славе на хвалитним стихирама из Никодимове службе из 14. века.

³ Свештеник Јован Поњавић који је службовао у Цркви Светог Ахилија 1960–1995. у летопису ариљске цркве на 21. страни записао је следеће: „Постоји једна икона која је веома оштећена за коју се претпоставља да је из 18. века и једна рукописна књига служба св. Ахилија писана 1850 г. у ман Благовештењу. Писао је грешни раб Григорије. Писана је са гушчијим пером види се по илустрацији која се налази на крају књиге. Вероватно због хемијског састава мастила слова нагризају хартију и књига је склона пропадању.“ Ариљски учитељ Владимир Поповић је знао за овај историјски извор и неке његове делове је преписивао како би објаснио допринос Светог Ахилија хришћанској мисли (Чанак-Медић, М. (2002), *Свети Ахилије у Ариљу*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд, 28). Изглед овог важног документа познат нам је на основу публикације госпође Тамаре Огњевић у монографији *Свети Ахилије у Ариљу – црква на немирној граници* где ауторка наводи: „Већ наредне 1850. године Ђорђе Јовановић испишује Правила Светог Ахилија у манастиру Благовештење на Каблару, која и данас представљају једину рукописну књигу у поседу црквене библиотеке“ (Огњевић, Т. (2000), *Свети Ахилије у Ариљу – црква на немирној граници*, ЦО Ариље, 20).

ма нисмо нашли ништа слично што би одговарало опису документа где је исписана тражена служба. Помислили смо да ју је блажене успомене Владика Хризостом Жички позајмио приликом припрема за штампање нових минеја, па смо потражили у његовом архиву где се све те службе налазе, али ни ту нисмо ништа пронашли. Коју ли је службу чувала та свеска?

Питање је сасвим умесно, јер лариски светитељ има привилегију да му се у различита времена, на различитим местима певају службе од различитих аутора. О тим службама кроз своје радове исцрпно нас је обавештавала професорка Татјана Суботин Голубовић, али и други, као што су историчар Ђорђе Радојчић⁴ и Климентина Иванова. Професорка Суботин сасвим прегледно износи да постоје службе које припадају јелинској традицији, службе које припадају словенској традицији и да постоји једна служба која је састављена потпуно независно од ових традиција.

Редослед је укратко следећи:⁵ 1. Атонска служба из 11. века; 2. Преспанска служба која је преведена и делимично модификована за новонастале прилике и припада другој половини 11. века; 3. Служба изложена у рукопису САНУ под бројем 361 из средине 13. века; 4. Слична овој, служба која се налази у минеју за мај у манастиру Крки и која је препис Синајске⁶ из 1339. и она би се могла сврстати у половину 14. века; 5. И најинтересантнија нама – служба аутора Никодима с краја 14. или самог почетка 15. века.

Која се од ових служби певала у манастиру у Моравицама у време Светог Саве и касније тешко је рећи. Црква коју је Свети Сава одабрао за седиште Моравичке епископије налазила се на месту где је по предању мученички пострадао сремско-панонски мученик Архилије, па су можда његове мошти биле негде на том простору или у неком од гробних места.⁷ Професорка Суботин не искључује ни могућност да је нека од ранијих богомоља, можда баш та која припада Савином времену, била посвећена Архилију

⁴ Радојчић, Ђ. Сп. (1961), „Песме за култ Ахилију Лариском код Срба“, *Летопис Матице српске* 388/1, Нови Сад.

⁵ Детаљније о јелинским службама погледати у Суботин Голубовић Т., „Словенски преписи службе св. Ахилију и њихови грчки узор“.

⁶ Ову службу садржи рукописна збирка манастира Свете Катарине на Синају у којој провејавају елементи који указују да је она била у употреби у бугарској средини и она садржи канон аутора Јосифа Химнографа из 9. века (Голубовић Т., „Словенски преписи службе св. Ахилију и њихови грчки узор“).

⁷ Одређене појединости о томе могу се прочитати у монографији Чанак-Медић М., *Свети Ахилије у Ариљу*, 68–81.

по коме је како она сматра данашње Ариље и добило име.⁸ Непозната историјска збивања условила су да овај манастир буде запустен све до времена краља Драгутина који у Моравицама подиже нову манастирску цркву највероватније 1283. године и посвећује је, сада већ извесно, Светом Ахилију Лариском, учеснику Првог васељенског сабора у Никеји. Да ли се тада у Моравицама певала најстарија словенска служба чији се текст налази у документу САНУ под бројем 361?⁹ Ако се певала како је онда било могуће организovati свеноћно бденије, јер текст те службе јасно показује да она није празнична?¹⁰

Два века након овог периода долазимо до службе која има елемената да се од ње одслужи свеноћно бденије. И у њој тропар: „**Паче јестества**“!¹¹ Али у односу на ову верзију тропара која се пева данас у Ариљу има извесних разлика. Прва разлика је у томе што је тропар у извору другог гласа, а у Ариљу се пева четвртог. Претпостављамо да је некоме био свечанији четврти глас, па је из тог разлога ариљску певницу научио тако. У првом стиху тропара такође постоји разлика – данас се пева: „Паче јестества јеже на земљи подвизи труди твој“, а у извору је: „Паче јестества јеже на земљи труди и подвизи твоји“. Опет претпостављамо да је тај који је тропар почео да пева по четвртом гласу променио редослед речи ради певљивости, али их је погрешно прочитао или записао, па смо уместо множине у изворнику, добили једнину која се граматички не уклапа у остатак текста. У изворнику постоје речи „јаже око видје и ухо слиша исправљенија твоја, и иже на сердце не взиде човеку твоја возмездија“, док у Ариљу данас речи „јаже на сердце не взиде човеку твоја“ не посто-

⁸ Суботин Голубовић, Т. (1993), „Ахилије – Архилије или о мешању култова“, *Богородица Градачка у историји српског народа*, Чачак, 37–46.

⁹ Проф. Суботин вероватно оправдано сматра да је то могла бити служба из САНУ 361, и то наменски преписана у студеничком скрипторијуму за потребе моравичког богослужења (Суботин Голубовић, Т. (2006), „Још један препис службе светом Ахилију“, *Црквене студије* 3 (2006), Ниш, 245–257).

¹⁰ Професор др Зоран Ранковић сугестијом нам је указао на чињеницу да ниједна служба из тог времена није комплетна, а да су празнична богослужења допуњавана песмама из других богослужбених књига, вероватно општег карактера. Постоји и мишљење да је Епископ моравички имао у то време доста слободе приликом организовања празничних богослужења, па је на односним местима допуштао да се поју или стихире Светом Пахомију или опште стихире или пак стихире празника, пошто празник Светог Ахилија увек буде од суботе треће недеље по Пасхи до четвртка по Педесетници.

¹¹ У нашем раду ћемо из практичних разлога у свим случајевима навођења црквенословенског текста користити транскрипцију.

је, а реч „возмездија“ се пева неправилно „возмоздија“.¹² Речи при крају „моли моли спастисја“, требало би да се изговарају „моли, молимсја, спастисја“.¹³ Када бисмо у рукама имали благовештењски¹⁴ препис службе из 1850. године, можда бисмо могли открити из којих разлога је дошло до ових неправилности које је данас вероватно незахвално кориговати,¹⁵ под условом да је у том препису, како претпостављамо, можда баш Никодимова служба.¹⁶

Имали смо прилику да површно и уз асистенцију прегледамо и две јелинске службе Светом Ахилију. Не знамо за сада из ког су периода и ко су им аутори, али нам је познато да су издате 2004. и 2007. године. Кондаци су готово идентични, разликују се

¹² Возмездије – награда (Петковић, С. (1935), *Речник црквенословенскога језика*, Ср. Карловци, 38).

¹³ У преводу: „моли, молимо се, да се спасу душе наше“.

¹⁴ Покушали смо у манастиру Благовештење да нађемо евентуални предлог, али нам је отац Георгије са сигурношћу рекао да у манастиру нема ничега што је везано за Светог Ахилија. Пошто је манастир на прометној локацији није искључено да је такав документ такође нестао, или је реч о предлошку који је био трошан, па су оци Арсеније или Лука Чичовић (тадашњи ариљски свештеници) ариљски примерак послали у скрипторијум Благовештења да се преписивањем сачува. Том времену припада и израда барокног иконостаса (1847) као и оснивање прве ариљске школе (1848).

¹⁵ Пре би се то могло исправити кроз певање тог тропара на савременом српском језику. Превод је недавно сачинио проф. др Зоран Ранковић, коме се овом приликом још једном захваљујемо. Превод гласи: „Натприродна страдања и подвизи твоји на земљи, и непојмљива награда на небесима, за савршена дела твоја која око виде и ухо слушаше, и твоја плата коју човек не замисли у срцу; као анђеотруди се на земљи, и као херувим прими на небесима. Стога светитељу и свеблажени Ахилије, моли, молимо се, да се спасу душе наше.“ Превод је начињен на основу оригиналног текста, а једино су речи „јакосвјатитељ и мученик“ изостале. Ово би опет било привремено решење до састављања нове богослужбене творевине, о чему ће бити речи у даљем тексту.

¹⁶ На основу фотографије публиковане у монографији госпође Огњевић можемо разазнати да је у заглављу реч о служби „свјатагосвјашченомученика Ахилија иже в Тривале убијенагосвјери ради проповједанија“, дакле, вероватно Никодимовој. Међутим, чини нам се да је ова служба на црквенословенском језику и да можда не одговара у потпуности изворној Никодимовој, јер једва разазнавани крај прве стихире на малој вечерњи на Господи возвах – „јакосвјатитељ и мученик“ – нема ни у једној другој словенској служби. Занимљиво је и то да се ова стихира понавља двапут што први пут срећемо у Ахилијевим службама. Да ли је неко у међувремену употребио свој преводилачки или богослужбено-песнички дар и осавременио и допунио Никодимову службу за сада нам остаје непознато. Имамо сазнање да је Љупка Васиљев 1984. године у свом раду (Васиљев, Љ. (1985), „Ариљски преписивачки центар и култ Светог Ахилија“, *Методије Солунски (885–1985)*, Београд) обрађивала овај документ, али нам тај рад још није пред очима.

формално у две речи, али у суштинском изразу нема разлике. Тропари су различити. У издању из 2004. тропар је трећег гласа „Хери ехуса“¹⁷, а у издању из 2007. постоји само указане да је тропар општи, али не „Православија наставниче“ (општи тропар исповеднику), већ „Правило вјери“ (општи тропар архијереју). Мишљења смо да је хронолошки старија служба са општим тропаром, а износимо и претпоставку коју би требало испитати – а то је да је у тој служби акценат стављен на Ахилијеву службу у Цркви, пре него на његово исповедничко дело познато на основу агиолошких текстова.

Када је реч о кондацима Светом Ахилију ту је ситуација нешто јаснија. Службе које припадају 13. и 14. веку имају кондак другог гласа „Теченијем мира“. У Никодимовој „мученичној“ служби кондак је трећег гласа „Свјетлих подвиг твојих“. Кондак који се данас пева у Ариљу гласи: „Незалазну звезду васељене и неусипног пастира Ларишана, опевајмо Ахилија кличући: Ти који си стекао смелост ка Господу, од свију нас бура избави да бисмо ти клицали: радуј се, оче Ахилије.“¹⁸ Он је осмог гласа и утврдили смо да је реч о преводу, и то веома квалитетном преводу кондака из службе Светом Ахилију који се пева у Лариси. Нажалост, протојереји Јован Поњавић и Слободан Ђукић који су више од три деценије службовали у ариљској цркви су данас пред Лицем Свевишњег и самим тим нам не могу одговорити на питање ко је аутор овако дивног превода светитељског кондака, али тај одговор нисмо могли добити ни од оца Драгољуба Костића, који се једино сећа да се тај превод појавио у време његовог ариљског службовања (1986–1998).¹⁹

Како је дошло до настанка ове службе којој припада тропар „Паче јестества“ и где се она данас може наћи? Извесни песмопе-

¹⁷ Захваљујемо се дипломираном филологу Милани Вучићевић која нам је начинила нешто слободнији превод овог тропара: „Радује се Тесалија, јер те има као будног стражара заштитника, (дијамантски) украсе града Ларисе, Цркве милозвучна труба, која Сина Једносушног објављује, оче свети, јерарше Ахилије, моли Христа Бога да подари мир душама нашим.“ Χαίρει ἔχουσα, ἡ Θεσσαλία, σὲ ἀκοίμητον, φρουρῶν προστάτην, καὶ τῆς Λαρίσης ἡ πόλις ἀδάμαντα, ἡ Ἐκκλησία τὴν εὐχὸν σάλπιγγα, τὸ τοῦ Υἱοῦ ὁμοούσιον κηρύξασαν, Πάτερ Ἄγιε Ἱεράρχα Ἀχίλλιε, Χριστὸν τὸν Θεὸν ἰκέτευε, δωρήσασθαι εἰρήνην ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

¹⁸ Сматрамо да је начин завршетка овог кондака у мелодијском смислу потпуно непримерен осмом гласу. Уместо уобичајеног завршетка својственог осмом гласу (G, E, G, A, F, E, D, E, F, G, A, G, A, G, F) ариљски појци у основној мелодији при певању речи „Ахилије“ убацују украсну септиму (G, E, G, A, F, E, D, C, C, B, C, B, A).

¹⁹ Уколико се његов преводилац препозна у овим речима, благодарни ћемо бити на откривању његовог идентитета.

вац Никодим желео је да обнови празновање Светог Ахилија,²⁰ и на основу неког непознатог нам обрасца и народног предања²¹ саставио је потпуно нову службу. Један њен препис је пронашла Климентина Иванова у Охају, други је објавио Ђорђе Радојчић и указао да се она налази у минеју за месец мај који је припадао Деспоту Стефану Лазаревићу, па Ђурађу Бранковићу, и на крају од стране „духовника“ Пахомија дарован Хиландару (преписивач је Рајак Ђакон); а трећи је сасвим изненада пронашла у Бечу Татјана Суботин Голубовић, и то је препис из 1565. године.²² Климентина Иванова наводи да се у тексту службе наводи предање по коме је Свети Ахилије по завршетку Првог васељенског сабора дошао у област Тривала (Срба) и близу реке Моравице мученички пострадао за веру, где су му положене мошти које мироточе.²³ Ова служба је на српскословенском језику и њена специфичност је та што је писана искључиво за манастир Светог Ахилија у Моравицама и потпуно је самостална (не препознају се утицаји других служби). Међутим, то јој није једина одлика по којој је препознатљива. Кроз њу можемо сазнати да се у манастиру налази рака са моштима светитеља, да је светитељ мученик и да је пострадао у Моравицама,²⁴ да су доведена у везу дела Светог Ахилија са Србима, да је писац веома песнички и богословски даровит. Став који износи Иванова да је тако изненада Светом Ахилију придодат венац мучеништва са циљем супротстављања јеретичима, уз оправдану примедбу професорке Суботин Го-

²⁰ Стихира после еванђелског читања: „...памет обнављајем свештеноначалника и пастира...“ Имајући у виду да је професорка Голубовић датирала ову службу на крај 14. или сам почетак 15. века, могуће је да је постојала потреба за полијелејном службом, јер је у време цара Душана црква добила раскошан полијелеј који је постављао извесни Мирослав, како се претпоставља ради тога што је манастир Светог Ахилија постао седиштем Митрополије (Видети у Чанак-Медић, М. (2002), *Свети Ахилије у Ариљу*, 91). Тако да је могуће да је песмопевац Никодим водећи се том потребом искористио тада познато предање и саставио поменућу службу која је била садржајнија од претходних.

²¹ Суботин Голубовић, Т. (2006), „Још један препис службе светом Ахилију“, 245–257.

²² *Истио*.

²³ Иванова, К. (2002), „Взпевам те, отче Ахилие, на архиереите украса“, *Археолошки прилози* 24, Београд, 147. Климентинин навод је утемељен на наслову и садржају службе. (Благодарни смо госпођици Марини Бенки, која се потрудила да преведе овај бугарски текст.)

²⁴ У Житијима светих за месец мај Светог оца Јустина јасно стоји да се Свети Ахилије мирно упокојио у Лариси око 330. године. У пролошком житију из документа САНУ 361 једино што можемо сазнати о Ахилијевом упокојењу је „и к њему (Богу, прим. аутор) отиде радујасја“.

лубовић за наглу промену карактера светости напросто не стоји.²⁵ Примећујемо да ни ова служба није комплетна пошто се комбинује са службом Светом Пахомију Великом коме је дат секундарни значај, али за разлику од дотадашњих служби има малу и велику вечерњу, и укратко речено све елементе да би се могло организовати свеноћно бденије. Имајући у виду да типик прописује да се приликом храмовне славе све пева светоме чији је празник, ова служба нам износи другачију праксу.

Наше виђење ових чињеница везали бисмо за погрешно пренесена, али и прихваћена предања. Не искључујемо могућност да је гробно место принца Урошице раније сматрано за гробно место Светог Ахилија. На то би могла да указује и фреска на источном зиду нартекса.²⁶ Међутим, предање о томе да су се у манастиру у Моравицама некада налазиле мошти Светог Ахилија Лариског, не изгледа нам довољно убедљиво, јер да је то тачно имали бисмо макар један историјски извор који би то могао потврдити. Тешко да то не би у нашој историографији оставило бар неки писани траг.²⁷

Такође и вероватноћа да је Свети Ахилије након Првог васељенског сабора боравио и мученички пострадао у области Тривалије према нашем мишљењу готово да не постоји. Требало би проверити јелинска житија светога, мада претпостављамо да такав податак у њима нећемо наћи.

Било како било, налазимо се пред изазовом:

1. Превести службу коју користе у Лариси и 15. маја (28. маја по грегоријанском календару) певати њу.
2. Превести Никодимову службу која је свакако писана за аријску цркву.
3. Превести јелинске службе и модификовати их за потребе аријске цркве.²⁸

²⁵ Суботин Голубовић, Т. (2006), „Још један препис службе светом Ахилију“, 246.

²⁶ Чанак-Медић, М. (2002), *Свети Ахилије у Ариљу*, 70.

²⁷ Пренос моштију Ахилијевих из Ларисе у Преспу је свакако било запажено, тако да не видимо разлог да би то било скривено у српској верзији, па чак и да је реч о преносу дела моштију. Требало би консултовати јелинске изворе, које по слободи сматрамо за релевантније.

²⁸ Слична ствар је учињена приликом преноса Ахилијевих моштију у Преспу 985. након Самуиловог освајања Ларисе.

4. И даље користити постојећи текст службе која се налази у ЖС Минеју и у празне просторе уносити опште и празничне стихире.²⁹

5. Направити компилацију свих постојећих служби и у недо-стајућим или спорним местима креирати нове стихире.

6. Начинити једну потпуно нову службу искористивши пре-дањске елементе, али да интерпретација буде савремена.

Не бисмо се сложили са прва три предлога, нарочито не са дру-гим који нам се на први утисак чинио најлогичнијим и најаутен-тичнијим. Зашто бисмо инсистирали на прослављању светитеља са непостојећим карактеристикама? Верујемо да је наш заштитник, Свети Ахилије, примао искрене молитвене изливе лаоса кроз веко-ве, али наше знање о томе данас води нас ка једном одговорнијем односу и отвара нам врата новог богослужбеног стваралаштва.

Мишљења смо да се треба одредити за неку варијанту изло-жену у последње три тачке. Разлог за то је стваралачки приступ који би био преточен у савремени молитвени вапај Светом Ахилију да се као никада до сада обрати Христу Првосвештенику да нам обнови порушено црквено јединство. Црквено песништво, по казивању ди-пломираног теолога Ненада Живковића „је, евидентно, наста(ја)ло и уобличавано у прошлости, у свету који је, без обзира на све паралеле које је могуће повући, ипак другачије живео, а као такво оно је било црквени израз молитве цивилизације и друштва тог времена. То свакако јесте разлог због кога се многим данас чини да је Црква чуварка археолошких вредности неких прошлих времена“.³⁰ Када погледамо садржај Никодимове службе Светом Ахилију уочићемо управо то да се истиче борба против јеретика који у то време оме-тају црквено учење.³¹ Црква надилази време, али и обухвата све оно што се у времену уграђује у њу.

²⁹ Тако смо учинили за прославу Светог Ахилија 2014. године, према поретку који нам је начинио господин Стефан Ћосић. Видети завршетак друге реченице у фусноти 9.

³⁰ Живковић, Н. (2008), „Једна урбана интерпретација еванђеља“, *Логос* 2008/2, Београд.

³¹ Нпр. стихира на славу на Господи возвах Велике вечерње: „моли сохранили се стаду твојему преблажене Ахилије сопотивних јеретик обстојанија...“ Интересантан нам је и синаксар поменуте службе у коме је недвосмислено изражена Ахилијева улога у борби против јеретика. Критикују се локални следбеници Навата Трапезунтског који су одбацили хришћанско учење које је било утемељено проповеђу апостола Тита. Тих јеретика тад кад је настала служба има у босанским областима.

Наше сазнање да на јелинском језику постоје три тропара Светом Ахилију³² наводи нас на помисао да је богослужбена химнографија Грчке Цркве доста разноврсна и динамична.³³

Зато позивамо све савремене химнографе, црквене песнике, „стихоклепце“, да се осмеле и уроне у изазове времена у коме живимо и изнедре нам једно ново богослужбено стваралаштво огрнуто православним никејским богословљем, а испуњено актуелним потребама ариљске литургијске заједнице и потребама народа који је Цркви Христовој дао велики број монаха, али посебно вредног помена блаженочившег брата Станка Пантовића, горелог и изгорелог за православни етос ариљског типа. Перспективе из ове области црквеног богословља су у наше време веома широке и не налазе се пред препрекама повесних завојевача и противника Цркве.³⁴ Зато то треба искористити и не губити се у настојањима особног престижа која воде у гордост и индивидуализам, већ треба усмерити богодароване нам таланте на саборно стваралаштво у коме ћемо принети Господу „Твоје од Твојих“ за „живот света“ и вечно спасење наше.

* * *

³² Већ поменути тропар трећег гласа у фусноти 14: „Χαίρει ἔχουσα“; у истој служби као други наводи се тропар првог гласа: „Τῆς Λαρίσσης ποιμένα“ (пева се као „Пустињи житељ“, а по тексту му је сличан тропар Светом Висариону Лариском (1490–1540)); и потпуно независно од неке службе, на интернету смо пронашли тропар четвртог гласа: Λαρίσσης σὲ πρόεδρον, καὶ πολιούχον λαμπρόν, ἢ χάρις ἀνέδειξενὼς Τεράρχην σοφόν, παμμάκαρ Ἀχίλλιε, σὺ γὰρ τὸ τῆς Τριάδος, ὁμοούσιον κράτος, θαύμασιν καὶ λόγοις, κατετράνωσας κόσμῳ. Ἦν πάτερ ἐξευμενίζου, τοῖς σὲ γεραίρουσι.

³³ За детаљније информације о јелинским службама Светом Ахилију и њиховом развоју и утицајима сачекаћемо већ планирана обухватнија истраживања.

³⁴ Кончаревић, К. (2014), „Словенско богослужбено стваралаштво у XX веку (II)“, *Православље* 1144 (15. новембар 2014. г.), Београд, 25.

Библиографија:

Извори

Летшойис ариљске цркве

Минеј за месец мај, ЕУО Српске православне епархије шумадијске и ЕУО Српске православне епархије банатске, Крагујевац – Вршац 1985.

Минеј за месец мај, Епархија жичка, манастир Жича и манастир Студеница, Краљево – манастир Жича 2007.

Литература

Васиљев, Љ. (1985), „Ариљски преписивачки центар и култ Светог Ахилија“, *Методије Солунски (885–1985)*, Београд.

Живковић, Н. (2008), „Једна урбана интерпретација еванђеља“, *Логос* 2008/2, Београд.

Иванова, К. (2002), „Взпевам те, отче Ахилие, на архиереите украса“, *Археографски прилози* 24, Београд.

Кончаревић, К. (2014), „Словенско богослужбено стваралаштво у XX веку (II)“, *Православље* 1144 (15. новембар 2014. г.), Београд.

Огњевећ, Т. (2000), *Свети Ахилије у Ариљу – црква на немирној граници*, ЦО Ариље.

Петковић, С. (1935), *Речник црквенословенскога језика*, Сремски Карловци.

Радојчић, Ђ. Сп. (1961), „Песме за култ Ахилију Лариском код Срба“, *Летшойис Матице српске* 388/1, Нови Сад.

Суботин Голубовић, Т. (1993), „Ахилије – Архилије или о мешању култова“, *Богородица Градачка у историји српског народа*, Чачак.

Суботин Голубовић, Т. (2002), „Словенски преписи службе св. Ахилију и њихови грчки узор“, *Свети Ахилије у Ариљу – Зборник радова са научног скупа*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд.

Суботин Голубовић, Т. (2006), „Још један препис службе светом Ахилију“, *Црквене студије* 3–2006, Ниш.

Чанак-Медић, М. (2002), *Свети Ахилије у Ариљу*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд.

Примљено: 16. 3. 2015.

Исправљено: 1. 4. 2015.

Одобрено: 15. 4. 2015.

REVIEW ON DIVERSITY AND INCOMPLETENESS OF SLAVONIC SERVICES TO ST. ACHILLIUS OF LARISSA

Mladen Milivojević

Eparchy of Žiča, Arilje

Summary: *The author had the detection of the exact version of the troparion to Achillius of Larissa as his initial idea, as he noticed that the modern singing of this hymn in the church in Arilje was not correct. Following this course he briefly presents the results obtained by previous researchers, including those of Tatjana Subotin Golubović. Recognizing the original text of the troparion in the service of the author Nikodim from the 14th or 15th century, he pointed out the perceived differences and published the contemporary Serbian translation on the basis of that version, aided by Zoran Ranković, a professor of the Theological Faculty in Belgrade. The study outlines the fact that the church in Arilje is missing a significant historical document known as The Rules of St. Achillius containing Saint's service in Church Slavonic originating from 1850. The document was copied by Đorđe Jovanović in the Monastery Blagoveštenje, and could surely be found in Arilje before 2000. Finally, prompted by the realization that there is no fully adequate and complete service to Saint Achillius that could be used during the celebration of the saint to whom the church in Arilje is dedicated, the author recommends possible solutions which go towards the creation of a modern liturgical artifact.*

Key words: *St. Achillius, troparion, service, ecclesiastical poetry, Nikodim, The Rules of St. Achillius, Arilje.*

ЈЕДНО САВРЕМЕНО ИСТРАЖИВАЊЕ НА ПОЉУ БОГОСЛУЖЕЊА У АНГЛОСАКСОНСКОЈ ЕНГЛЕСКОЈ (597–1000)

Ивица Чапровић*
Универзитет у Београду,
Православни богословски
факултет

Апстракт: У раду ће бити ујоређена два истраживања из XX и XXI века на пољу разумевања и егзегезе богослужбених текстов у англосаксонској Енглеској: Јозефа Јунгмана (1889–1975) и Џесија Билета (од 2003. године се бави истраживањима на пољу литургије и црквеног појања) на основу историјских извора; с тим што ће посебан акценат бити стављен на новије истраживање које је далеко обухватније и подразумева рад на – до сада – само описаном историјском извору. Суштина самог рада биће научни приказ књиге Служба Божија у англосаксонској Енглеској 597–1000, аутора Џесија Билета, уз компаративну анализу ове књиге са делом Јозефа Јунгмана (Joseph Jungmann, S. J., *The Mass of the Roman Rite*).

Кључне речи: Служба Божија, англосаксонска Енглеска, црквено појање, Правило Светеи Бенедикта.

Увод

Истраживања на пољу литургије могу да допринесу бољем схватању развоја богословља, али и да помогну да се реконструише сам живот хришћана у периоду из којег потичу молитвословља, обреди и – на крају – анафоре. Почев од IV века богослови покушавају да опишу структуру већ стандардизоване анафоре, односно анафорâ, како би на тај начин описали како се развија молитвеност међу хришћанима и како се развија однос Светог Писма и Светог

* chivica@gmail.com.

Предања који се најбоље огледа у богослужењу.¹ Пошто су мисионари свуда по свету раширили Реч Божију, уз проповед и крштавање требало је да новопросвећене народе утврде у вери кроз богослужење, а такав је и пример који ће бити истражен на овим страницама – богослужење у англосаксонској Енглеској. Биће упоређена два истраживања из XX и XXI века: Јозефа Јунгмана (1889–1975) и Џесија Билета (од 2003. године се бави истраживањима на пољу литургије и црквеног појања) на основу историјских извора; с тим што ће посебан акценат бити стављен на новије истраживање које је далеко обухватније и подразумева рад на – до сада – само описаном историјском извору.

Компаративна анализа Билетовог истраживања и традиционалног става о богослужењу у англосаксонској Енглеској

– анализа књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској 597–1000* –

Истраживање описано у овом раду биће, дакле, засновано на тумачењу књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској 597–1000*, аутора Џесија Билета,² а уз опис књиге биће направљена компаративна анализа са – мањим по обиму, али веома квалитетним – истраживањем Јозефа Јунгмана о истој теми, из друге половине XX века.

Истраживање Џ. Билета подељено је у девет поглавља:

1. О новим наратијама историје Службе Божије у англосаксонској Енглеској;
2. Служба Божија на латинском Западу у раном средњем веку;
3. Служба Божија у Енглеској од мисије Августина до првог викингског напада (597–835);

¹ Jasper, Ronald Claud Dudley; Cuming, G. J. *Prayers of the Eucharist: early and reformed*, Liturgical Press 1990, 12.

² Billett, Jesse, *The Divine Office in Anglo-Saxon England, 597–c.1000*, Henry Bradshaw Society, 2014.

4. Служба Божија у Енглеској од првог викиншког периода до Дунстана из Гластонберија (835–940);
5. Служба Божија и бенедиктинске реформе у Енглеској у X веку;
6. Методологија проучавања англосаксонског богослужбеног појања;
7. Два сведочанства о секуларним мелодија у X веку (Durham, Cathedral Library, A. IV. 19, and Cambridge, Corpus Christi College 41);
8. Фрагмент енглеског бенедиктинског *Бревијара* из X века (London, British Library, Royal 17. C. XVII, fols. 2–3 и 163–6);
9. Фрагмент енглеске бенедиктинске књиге за појање (Oxford, Bodleian Library, Rawl. D. 894, fols. 62–3); и на крају је постављена хипотеза о начину стварања бенедиктинске службе.

После основне студије аутор доноси и четири додатка: *Appendix A*: Transcription Conventions; *Appendix B*: London, British Library, Royal 17. C. XVII, fols. 2, 3, 163–6; *Appendix C*: Oxford, Bodleian Library, Rawl. D. 894, fols. 62–3; *Appendix D*: London, British Library, Burney 277, fols. 69–72, and Stowe 1061, fol. 125. После додатака, аутор доноси општи индекс, индекс рукописа, индекс литургијских облика и библијски и индекс богослужбених читања.

Периодизација коју Ц. Билет примењује приликом постављања самог концепта истраживања има везе са акцентом аутора на реформаторским искорацима, који су били приметни у неколико етапа у англосаксонској Енглеској. То су први римски мисионар на Острву – Августин, затим Дунстан из Гластонберија, и – на крају – можда и најважнији, бенедиктинци као носиоци реформи у X веку.

На литургичка питања која се постављају када се говори о християнизацији Британског острва у VI и VII веку врло је тешко одговорити. За то постоји неколико разлога. Прво, треба доћи до материјалних доказа о коришћењу једног или другог обреда, а затим и о историјским консеквенцама који су настајале услед политичких промена у Енглеској. Пратећи три периода, преаугустиновски, аугустиновски и Теодорово доба (периоди који трају од 597. године

до краја VII века), намећу се следећа питања: Каква је била Света Литургија и какав је био обред пре доласка Августина,³ дакле пре 597. године и доласка римских мисионара на Острво? Затим, како се богослужило онда када је Августин евангелизовао Британско острво? И последња два питања: Какав облик Свете Литургије је – затим – пронашао Теодор, и да ли је он и на који начин променио богослужење у Енглеској?

У првом одељку књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској 597–1000* аутор говори о каквом обиму истраживања ће бити реч: поред Литургије, аутор истражује Псалтир, који користе у богослужењу Англосаксонци у Енглеској, и молитве, које свакодневно изговарају монаси и монахиње. Пошто је немогуће раздвојити проучавање историјата и развоја богослужења на Британском острву од континенталног дела западне Европе, Ц. Билет пружа опсежан пресек историјског развоја Службе Божије на Острву и Континенту и наглашава два типична облика богослужења: *свешовној* и *монашкој*, уз ограду да је немогуће – до краја – описати богослужење на поменутих просторима. Овде треба запазити да је – пре Билета – Јозеф Јунгман навео да је Келтска Литургија – у ствари – Римска Литургија коју су користили народи у северозападној Европи, најпре Ирци и Шкоти. Главни носиоци овог начина богослужења били су ирски и шкотски монаси-луталице који су ишли од места до места, од манастира до манастира и служили Литургију по сопственом обреду. У току ходочашћа они су пролазили кроз многе земље и на тај начин утицали на хришћане из тих области да мењају свој обред. Богослужење је – како Јунгман каже – имало тај *лушалачки* карактер. Што се самог обреда тиче, Келтска Литургија је, судећи према неколицини сачуваних споменика, углавном била сачињена

³ Августин је мисионар кога је послао папа Григорије Велики. Папа Григорије је послао мисионаре на Острво у петој години своје владавине (590). Прво је почео да размишља о монаху Августину, као човеку који може да оствари његове мисионарске захтеве. У њему је, већ тада, видео човека који ће моћи да у Енглеској усагласи мисионарски рад са ширењем хришћанске културе међу варварским племенима. Папа Григорије је мисионаре потражио међу монасима, које је пре тога већ образовао да знају и схвате јерархијско устројство Цркве и припремио их за пастирски рад. Управо је то била папина жеља – да се обнови монаштво новим изазовима, односно мисионарењем међу паганима. Веза Цркве у Франачкој са Августиновом мисијом – која је према Острву ишла преко франачке територије – била је дубља од обичног гостопримства. Григорије је обавестио владара Франачке да је препоручио Августину да регрутује свештенике из њиховог краљевства који би помогли римским монасима у евангелизацији. Беда је потврдио присуство франачких преводилаца и тумача међу Августиновим монасима приликом њиховог уласка у луку Кент. *Cf.* Беда I, 25.

од елемената преузетих из неколико обреда: мозарапског, галиканског, источњачког и, наравно, римског.⁴ Са друге стране, говорећи о Галиканској Литургији, Јунгман каже да су недостатак средишта и разноврсност обреда утицали на то да овај тип Литургије замени већ у VIII веку Римска Литургија, а да је на Британском острву јак утицај на Римску Литургију извршио англосаксонски елемент.⁵ Јунгман посебно наглашава промене које је римски папа Григорије Велики (590–604) начинио да би све вратио на претходно, једноставније, богослужење.⁶ За стварање књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској, 597–1000* ово је било од посебног значаја, јер је тако уобличена Литургија сигурно дошла у Енглеску. Дакле, са разлогом претпостављамо да је Теодор половином VII века наишао на богослужење римског обреда,⁷ са извесним варијацијама које су користили монаси под утицајем *бенедиктинског правила*. Адријан је у богослужбену употребу увео и поштовање неких светитеља, односно написао је службе тим светитељима, и увео их у литургијски календар у Кентерберију.⁸

Ово је описано у другом поглављу књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској, 597–1000*. На крају овог – можда и најбитнијег поглавља у књизи – треба истаћи, када се говори о Теодоровој богослужбеној пракси и оном обреду који је затекао у Енглеској, да је основа свих анафора свуда била иста, али ако кренемо у дубљу анализу *мисалâ* долазимо до озбиљнијих разлика између мозарапских⁹ и амвросијанских и бенедиктинских литургијских структура. Немогуће је да се, са овог становишта, сада говори о томе колико и на који начин је Византијска Литургија утицала на латинску литургијску праксу Архиепископа кентерберијског Теодора из Тарса (602–690). Постоје назнаке да су се у Енглеској у

⁴ Joseph Jungmann, S. J., *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, Four Courts Press, 1986, 45.

⁵ *Ibid.*, 47.

⁶ *Ibid.*, 58.

⁷ H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, 3rd ed. London, 1991, 168–174.

⁸ Michael Lapidge (ed.), *Archbishop Theodore, Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 222.

⁹ Како би разликовали Римску Литургију која се у прво време служила само у Риму и околини, неки научници су користили појам Галиканска Литургија да једном речју опишу све варијације Западних Литургија – у Галији, Шпанији и на Британском острву. Сам појам није карактерисао обред у Галији, већ и Амвросијев, мозарапски и келтски обред. Занимљиво је да су сви заједно имали у себи неке источњачке елементе, који нису постојали у Римској Литургији.

VII веку користиле јелинске молитве из антиохијског *Служебника из VII века*.¹⁰ Из те књижице су се користиле: јектеније, Молитва Господња, Символ вере и *Sanctus*, што показују разни рукописи из англосаксонског периода.¹¹

Следеће – треће поглавље књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској, 597–1000* – говори о наредном историјском периоду тзв. *Златном добу англосаксонске Енглеске* (597–835), али уз ауторову ограду да је врло тешко реконструисати богослужење у овом раздобљу зато што није сачувана ни једна од рукописних богослужбених књига у целини. Упркос тој чињеници, постоје неке назнаке структуре обреда у фрагментима из књига које описују како се певало у неколико англосаксонских кућа, односно из књига у којима су црквени великодостојници из тог времена описали богослужбени идеал коме теже; а идеал је била – **римска монашка служба**. Аутор уз ово акцентовање идеала коме се тежило у Енглеској, додаје и истраживање на пољу црквеног појања у тадашњој Енглеској. Говорећи о сиријским утицајима на Литургију на северозападу Европе, Луј Бује закључује како су трговци из Сирије донели са собом и *начин веровања*, односно обред, који је прихваћен.¹² У *Сћоу Мисалу* налазимо делове Келтске Литургије (*само канон Евхаристије*) који јасно показују да је та Литургија имала и галиканско и мозарапско порекло, уз нагласак да то нису биле две, већ само једна Литургија. Ова Литургија, коју Луј Бује назива галиканско-хиспанском, упоређо са келтским и италијанским варијантама потпуно је нестала. У Енглеској је за то био *крив* Сабор у Витбију (664) на коме је победила римска пракса, а изгубио келтски конзервативизам.¹³ Дакле, и овај догађај морамо да узмемо у обзир када говоримо о Литургији на Острву у VII веку.

У периоду од VI до VIII века, Римска Литургија је постепено ширила свој утицај, али је и примала неке галиканске елементе. Процес узрочно-последичних веза између Енглеске и Континента започет је – управо – у Енглеској,¹⁴ јер су у Римску Литургију уметана локална предања, нпр. тако нешто запажамо и у Литур-

¹⁰ Bischoff and Lapidge (eds.), *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge University Press, 1994, 168–173.

¹¹ *Archbishop Theodore*, 233.

¹² Опширније види у Bouyer, Louis, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharist Prayer*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1968, 316–317.

¹³ *Ibid.*, 317.

¹⁴ Geoffrey Wainwright, Karen B. Westerfield Tucker (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press, 2006, 177.

гији која се служила у енглеским епархијама у Јорку, Линколну, Хирфорду и Бангору.

Четврто – уједно и најкраће по обиму – поглавље у књизи *Служба Божија у англосаксонској Енглеској, 597–1000* говори о богослужењу у периоду када полако долази до опадања у Цркви у Енглеској, јер су се монаштво и клир налазили у великој кризи, коју је најбоље осликао краљ Алфред (871–899) речима „да само неколико свештеника разуме речи богослужбених песама, које понекад укратко преводе са латинског на енглески језик“.

Пето поглавље говори о покушајима реформе у духу бенедиктинског обреда, који се сам по себи наметнуо, јер су у Енглеској од VII века богослужили према римској пракси, а од половине VIII века у обред су имплементирани и одлике келтског и галиканског обреда. Дакле, у овом контексту, треба да сва истраживања буду заснована на монашком животу у англосаксонској Енглеској, односно на *Правилима Светиої Бенедикша* према којима је био устројен монашки живот на Острву.¹⁵ Јозеф Јунгман запажа да је постојао посебан развој старе молитве верних на северозападним просторима и то у склопу римске праксе. У ирском *Сћоу Мисалу*¹⁶ јектеније су праћене одговором народа: „Oremus te, Domine, exaudi et Misere-re (Presta Domine presta)“, на галикански начин. Дакле, на ирску праксу је утицао галикански обред; али нема забележених података у коликој мери је на поредак и на англосаксонску праксу утицала Галиканска Литургија.¹⁷ Дакле, обред у Енглеској до IX века доживео је низ промена и утицаја па је постао врло комплексан конгломерат, који је временом дошао до таквог стадијума да је било неопходно да се реформише.

¹⁵ Бертрам Колгрејв наглашава да је Августин са својим монасима из Рима донео на Острво *Правило Светиої Бенедикша*, те да је у Енглеској устројио манастире, који су вероватно први бенедиктински манастири ван италијанских простора. Cf. *Vita Wilfridi: Life of St. Wilfrid by Eddius Stephanus*, ed. and trans. B. Colgrave, Cambridge 1927, 161.

¹⁶ *Сћоу Мисал* – *Stowe Missal* – јесте превод латинског и англиканског мисала који је начињен у манастиру Лора у IX веку, који је наручио један од бакингемских војвода за Библиотеку Стоу. Обред Литургије и начин крштења који је приказан у овом мисалу показује келтске утицаје настале још пре 650. године, како оне из Патриковог, тако и оне из каснијег времена. Овај мисал је писан на латинском језику, а представља *Литургијон* ране Ирске, односно Келтске Цркве. Књига садржи Литургију, Крштење, Молитве за болне, за исповест и за разне потребе, а затим и антифоне и друге молитве. Мисал је посвећен светитељима који су Христову Светлост донели свету и онима који њихову мисију настављају. Cf. <http://celticchristianity.org/library/stowe.pdf>, посећено 16. јануара 2007.

¹⁷ Jungmann, J., *op. cit.*, 485–487.

Други део књиге *Служба Божија у англосаксонској Енглеској, 597–1000* – од шестог поглавља („Методологија проучавања англосаксонског богослужбеног појања“) до краја – говори о рукописним сведочанствима о богослужењу и црквеном појању. После оскудне, али за разумевање довољне, литургијске грађе, аутор се окреће рукописним књигама из којих се појало на богослужењу. Општи став је да се појање није много разликовало у VI и VII веку у Константинопољу (на Истоку) и у Риму (на Западу), јер су латински првојерарси следовали јелинским. У свим саборним црквама у већим градовима Царства појало се на исти или на сличан начин. Међутим, сачуван је спис, додуше из каролиншког периода, који може бити приписан и предању папе римског Григорија Великог – *Књига антифона*, који је веома важан за разумевање појања у Енглеској. Иако међу старим рукописима није записан нотни распоред мелодија, из X века постоје сачувани списи са неумама. Пре тог периода, од пре папе Григорија Великог, песме су записиване према предању у облику у којем су се тада изводиле. Папа Григорије је доста учинио на пољу црквеног појања, али можемо само да нагађамо његов реалан допринос и размеру његових реформи. Ипак сам атрибут *трипоријанско* црквено појање не може да се сматра за случајност.¹⁸

Антифоно појање садржи само појање антифона а *cantatorium* садржи песме које су појали солисти са амвона. Јозеф Јунгман каже да је сачувано неколико *cantatoriuma*.¹⁹ Бенедиктинска реформа у појању запажена је у два рукописа којима се бави – у седмом поглављу – Билет – *Durham, Cathedral Library*, A. IV. 19, и *Cambridge, Corpus Christi College* 41. Он наводи да је чисто бенедиктинско монаштво настало у Енглеској у IX веку, кроз комбинацију ефеката страних инвазија и домаћег (острвског) живота у Цркви; тако да је истинско монаштво у том периоду – заједно са монашком Литургијом – реформисано до својих оригиналних почетака. Ту обнову на Острву су предводили Свети Дунстан, Етелволд и Освалд, а она је еквивалентна обновама у манастиру Вермаут-Цероу из VIII века, односно оној кентербериској из VII века. Билет – даље – сматра да би већина истраживача англосаксонске историје ово одбацила, посебно због слабог или веома површног познавања литургије, односно Службе Божије у поменутих раздобљима.

Најбитнија карактеристика оба рукописа која Билет анализира је да су према њима певали и монаси у манастирима и свештеници

¹⁸ *Ibid.*, 64–65.

¹⁹ *Ibid.*, 65.

у градским црквама. Остаје жал што нису сачуване богослужбене књиге из ранијег периода, тако да се не може са сигурношћу говорити о обиму реформи на пољу богослужења и појања. Треба нагласити да Беда не сведочи много о појању, али истиче да су Теодор и Вилфрид (обојица из VII века) били забринути да ли да примене римско појање – *тријоријанско црквено појање* – у Кентерберију.²⁰

Није сачуван ни један материјални доказ какво је било појање у Кентерберију у англосаксонском периоду. Са друге стране, римски начин антифоног појања папа римски Григорије Велики створио је по узору на јелински,²¹ а није била реткост да су се чак и песме појале на јелинском језику. Према предању, постоје службе у којима се и данас поје, како на јелинском, а оно и на латинском језику. У време Архиепископа Теодора, протопсалт Јован је из Рима дошао у Енглеску са задатком да научи енглеске хришћане да певају онако како се поје у Риму. Он је написао *ordo* за Англосаксонску Цркву после 680. године. Његов спис, нажалост, не постоји у оригиналу, али су сачуване две касније франачке ревизије.²²

На крају, можемо да кажемо да се појање у Енглеској није много разликовало од оног у Византији, јер је Теодоров утицај на Енглеску Цркву врло јак – али тај утицај би требало да се истражи дубљом анализом литургијских рукописа тог периода на Истоку (Константинопољ и Антиохија) и на Западу (Рим).

У осмом поглављу – „Фрагмент енглеског бенедиктинског Бревијара из X века (*London, British Library, Royal 17. C. XVII, fols. 2–3 и 163–6*)“ – Билет покушава да реконструише Службу Божију у X веку, јер су у фрагментима дати библијски одељци који су читани на богослужењима. Како Билет истиче, ови рукописи нису били интересантни за научнике до XX века. Међутим, ови фрагменти могу да буду од велике помоћи приликом реконструкције богослужбене праксе у англосаксонској Енглеској.

Билет наводи да је – после опсежног истраживања – јасан доказ бенедиктинске реформе и утицаја у Енглеској пронашао у спису *Regularis Concordia* који може да истакне и утицај каролиншке обнове монаштва у IX веку. Служба Божија у рукопису *Concordia* јесте на бенедиктинском курсу, али разликује световну од монашке Службе.

У претпоследњем поглављу проучени су посткаролиншки рукописи у којима су записане службе за посебне празнике који су

²⁰ Беда, IV, 2: *sed et sonos cantandi in ecclesia, quos eatenus in Cantia tantum nouerant, ab hoc tempore per omnes Anglorum ecclesias discere coeperunt.*

²¹ Jungmann, J., *op. cit.*, 74.

²² *Ibid.*, 65.

прослављани у Енглеској у датом периоду, а све то у контексту реформи X века: *Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D. 894, fols. 62–3 (Summary Catalogue 13660)*.

Последње поглавље може да се третира као својеврсни закључак у којем су синтетисане све теорије које могу да помогну у реконструисању Службе Божије према франачком концепту одвајања монашког служења, заснованог на *Правилу Светиої Бенедикта*, које је заживело у Енглеској у X веку. Два поменути – рукописна – фрагмента из књига које су написане после бенедиктинских реформи откривају два веома различита приступа самом процесу стварања бенедиктинске Литургије.

Билет добро запажа да је главни проблем ове хипотезе то што је немогуће одговорити на три питања: Када је *Правило Светиої Бенедикта* заживело у Енглеској; да ли су енглески игумани своје монахе водили према поменутом или према неком другом правилу; и – ако јесу – да ли су били обавезни да правило користе и у Литургији. Одговори на ова питања доносе заједнички закључак да се бенедиктинска Литургија сјединила са бенедиктинском монашком побожношћу и дисциплином. Ова Билетова хипотеза стоји насупрот мишљењу историчара из XX века који су сматрали да је Литургија била одвојена у односу на англосаксонски приступ монаштву. Џон Блер наводи да је *минстер модел*²³ – односно да су монаси и свештеници заједно живели и служили у отвореним храмовима, чинећи на тај начин срж црквене заједнице – био карактеристика ране Англосаксонске Цркве, а Билет – надовезујући се на речено – наглашава да су импликације овог модела за Службу Божију суштинске, те да је сигурно да су се Литургија и монаштво, односно приступ самој Служби и монашком начину живота, били сједињени у периоду до XI века.

Закључак

Поредећи истраживања на пољу богослужења и утицаја у англосаксонској Енглеској (597–1000) долази се до врло конкретног закључка: Служба Божја – како богослужење дефинише Ц. Билет – јесте била под римским утицајем све време, са неколико реформаторских искорака: на првом месту је то био келтски утицај, а

²³ John Blair, „Debate: ecclesiastical organization and pastoral care in Anglo-Saxon England“, *Early Medieval Europe* Vol. 4, Iss. 2 (1995), 193–212.

затим и франачки. Први мисионари из Рима који су на Острво крочили 597. године донели су римски обред и све време су се трудили да у свест Англосаксонаца уграде најинтимнији однос према Риму, римском обреду, римском појању и римском начину регулисања монашког живота. Џеси Билет и Јозеф Јунгман, иако са различитих полазишта, долазе до истог, односно врло блиског, закључка да је неопходно добро познавати историју богослужења и монаштва, како би се објаснио развој Службе Божије и све промене, реформе и егзегеза богослужбеног текста у англосаксонској Енглеској од 597. до 1000. године.

Јозеф Јунгман је дошао до општег закључка, а Џеси Билет је тај закључак детаљно проблематизовао и доказао све хипотезе, тако да може да се нагласи да је становиште истраживања из XXI века далеко комплексније и засновано на веома прецизној анализи рукописне грађе као примарног историјског извора, који је у рукама имао и Јунгман, али се њиме није детаљно позабавио.

* * *

Библиографија:

Извори

Беда – Venerabilis Baedae (2002 [1896]), *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, ed. Carolus Plummer, A. M [Reprint of the original edition published by Oxonii, 1896], Gorgias Press.

Colgrave, B. (ed. and trans.) (1927), *Vita Wilfridi: Life of St. Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge.

Сљугије

Billett, J. (2014), *The Divine Office in Anglo-Saxon England, 597–c.1000*, Henry Bradshaw Society.

Bischoff and Lapidge (eds.) (1994), *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge University Press.

Blair, J. (1995), „Debate: ecclesiastical organization and pastoral care in Anglo-Saxon England“, *Early Medieval Europe* Vol. 4, Iss. 2 (1995), 193–212.

Bouyer, L. (1968), *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharist Prayer*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Jasper, R. C. D., Cuming, G. J. (1990), *Prayers of the Eucharist: early and reformed*, Liturgical Press.

Jungmann, J., S. J. (1986), *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, Four Courts Press.

Lapidge, M. (ed.) (1995), *Archbishop Theodore, Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mayr-Harting, H. (1991), *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, 3rd ed. London.

Wainwright, G., Westerfield Tucker, K. B. (eds.) (2006), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press.

Примљено: 8. 4. 2015.

Одобрено: 15. 4. 2015.

ONE CONTEMPORARY RESEARCH IN THE WORSHIP IN ANGLO-SAXON ENGLAND (597–1000)

Ivica Čairović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *In this paper are compared two researches (from the 20th and 21st century) in the field of exegesis and understanding of liturgical texts in Anglo-Saxon England: Joseph Jungman's (1889–1975) and Jesse Billett's (since 2003, he was engaged in research in the field of Liturgy and Church chanting) that is based on the historical sources. Special emphasis is placed on recent research that is far more comprehensive and includes work on already described historical source. The essence of the work is a scientific review of the book The Divine Office in Anglo-Saxon England, 597–c.1000, by Jesse Billett, with a comparative analysis of Jungmann's book The Mass of the Roman Rite.*

Key words: *The Divine Office, Anglo-Saxon England, Church chanting, The Rule of Saint Benedict.*

СВЕТИ НОРБЕРТ И РЕД ПРЕМОНСТРАТА

Мирослав М. Поповић*
Универзитет у Београду,
Филозофски факултет,
Библиотека Одељења за
историју

Апстракт: Циљ рада који је пред нама је да у краћим цртама представи биографију Св. Норберта, оснивача реда премонстраца, и пресек раној развоја премонстрацког реда.

Кључне речи: Св. Норберт (око 1080–1134), премонстрац, Римокатоличка црква, регуларни каноници.

Премонстрати се другачије називају норбертинци, регуларни каноници Премонтреа и бели каноници (у Енглеској). Основао их је Св. Норберт од Ксанта (око 1080–1134) у Премонтреу, у Француској, 1120/21. године и представљају верску заједницу која је објединила контемплативни са активним верским животом. Као ред каноника у 12. веку представљају везу између чисто контемплативног живота претходног периода и живота просјачких редова 13. века. Премонстрати су настали као резултат разних покушаја да се постигну слични циљеви и њихов развитак је омогућила специфична комбинација околности. Живот оснивача и околности иза његовог рада дефинисали су духовност премонстрата. Св. Норберт, оснивач премонстрата и касније чувени надбискуп Магдебурга, представља изузетну фигуру раног 12. века. Његови савременици су га издизали изнад Св. Бернара из Клервоа (1090–1153), не знајући за престиж коју ће будућност дати Бернаровим списима.¹

* miroslav.popovic@f.bg.ac.rs.

¹ *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 11, Pau-Red, Thomson & Gale, Washington DC, 2003, 665; François Petit, *Spirituality of the Premonstratensians. The Twelfth and Thirteenth Centuries*, Premonstratensian Texts and Studies, 2, trans. Victor Szcurek, ed. Carol Neel, Order of Saint Benedict, Collegeville, Minnesota, 2011, 3, 15.

Премонстрати се сврставају у регуларне канонике. Наиме, у 11. веку постојао је велики број свештеника који нису били монаси, а реформатори тог периода су сматрали да би они требало да до одређеног степена прихвате монашки начин живота, тежили да им наметну целибат и заједнички живот, штедњу, заједничко обедовање, планско служење литургије и спавање у заједничким спаваоницама. Мирско свештенство у богатијим црквама организовало се у заједничко тело – које се звало *каноника*; бирали су званичнике, управљали приходима, држали литургију и обављали пастирску дужност. Живот ових секуларних каноника био је мање строг од монашког, а реформатори 11. века су се борили против опозиције да им наметну монашки живот.²

Реформатори су открили *Правило* Св. Августина, које је било флексибилније од Бенедиктовог, одговарало и потребама повучених заједница и људи који су проповедали, а каноници који су прихватили ово *Правило* звали су се регуларни или августински каноници. Спомени *Правила* Св. Августина почели су да се јављају после Концила из 1063. Непосредни утицај Ситоа и цистерцита утицао је на покрет који је настао у првој половини 12. века међу регуларним каноникима. Покушаји да се наметне правило живота секуларном свештенству наишли су на препреке због њихових секуларних тежњи и монаха који су желели да имитирају слободу од забрана коју је секуларно свештенство уживало.³

Мада се као основа јављају августинска правила, то треба схватити релативно, јер су прву фазу развита регуларних каноника обележиле различите традиције и у периоду 1070–1130. настали су статуту, ускоро названи *ordo antiquus*, одликовали се мудром умереношћу, а њихови аутори су само делом познати. Покушаји регуларних каноника који су били пустињачки расположени добили су са такозваним *Ordo monasterii (Regula secunda)* основу августинске традиције. Пошто су наишли на потврду идеја о ручном раду, апстиненцији и слично, сматрали су да се ради о првобитним Августинским правилима. Тако је настала супротност између тзв. *ordo antiquus* и овог новог правила регуларних каноника који су живели пустињачким животом, што је изазвало препирку сличну оној између цистерцита и клинијеваца, да би у следећој фази настали ме-

² Џозеф Х. Линч, *Историја средњовековне Цркве*, превели Драгић Живојиновић, Бранислав Танчић, Clio, Београд, 1999, 270–271.

³ *The Cambridge Medieval History, Volume V, Contest of Empire and Papacy*, ed. J. R. Tanner, C. W. Previte-Orton, Z. N. Brooke, Cambridge, 1968, 678–679; Џозеф Х. Линч, *Историја средњовековне Цркве*, 271.

шовити облици. Такође, деловала су и два мишљења, у Италији и Француској регуларни каноници су више живели по контемплативном принципу, док су га у Немачкој спајали са пастирским дужностима. Канонике су биле организоване врло различито.⁴

Личност Св. Норберта

Живот Св. Норберта познат је из неколико скоро савремених извора. Пошто је Норберт умро 1134, Херман, монах Лаона, 1149. године написао је историју чуда Богородице Лаонске, у којој је опширно описао оснивање Премонтреа. Један од премонстрата је око 1155. године наставио чувену хронику Сигеберта од Гемблоа и у наставак је укључио елементе живота Св. Норберта. Такође, отприлике у исто време, премонстрат из Капенберга у Вестфалији је написао историјат Св. Годфрија, њиховог оснивача, а овај текст је садржао доста података о Св. Норберту. Између 1155. и 1164. настао је први биографски опис, који је сачуван у две верзије. Прва је настала у Немачкој, сачувана у рукопису Св. Петра у Бранденбургу (*Vita A*), а друга редакција је из Француске (*Vita B*). Мада су ова два житија слична, њихов међусобни однос је тешко утврдити.⁵

Норберт је био син господара Генепа и постао каноник у оближњем Ксантену. Служио је на дворовима Фредерика, надбискупа Келна, и Хенрика V, цара Св. римског царства 1111–1125, последњег владара салијске династије, кога је пратио у Рим. Године 1115. муња је Норберта оборила са коња и он је сматрао да је то позив на живот у савршенству. Повукао се у Фирстенберг, ћелију близу Ксантена, где је у покајничком животу провео три године (1115–1118). Пошто је неуспешно покушао да реформише канонике Ксантена, његова повремена проповедничка путовања довела су до тога да буде позван пред Синод у Фрицлару 1118. Пошто је поделио имовину, босоног је отишао у Сен Жил, где му је папа Гелазије II (1118–1119) дао овлашћење да проповеда широм Цркве. Путујући са неколико

⁴ *Velika povijest Crkve*, ur. Humbert Jedin, sv. 3: *Srednjovjekovna Crkva*, prvi polusvezak: *Od crkvenog ranog srednjeg vijeka do grgurovske reforme*, превели Josip Ritig, Leo Držić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1971, 514–515.

⁵ François Petit, *Spirituality of the Premonstratensians. The Twelfth and Thirteenth Centuries*, 15–16. Енглески превод одломака двеју верзија живота Св. Норберта, са уводом о хагиографији свеца, објављени су у: *Norbert and Early Norbertine Spirituality*, selected and introduced by Theodore J. Antry, Carol Neel, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 2007, 121–193.

ученика, нашао је пријатеља у Вартоломеју, лаонском бискупу, који му је понудио Цркву Св. Мартина у свом бискупском граду, али су каноници Св. Мартина одбили да прихвате строги начин живота. На савет папе Каликста II (1119–1124) и уз подршку Вартоломеја, Норберт је успоставио манастир близу Лаона у изолованој долини Премонтреа 1120, а исте године учествовао је на Концилу у Соасону, који је осудио Петра Абелара. Пустињачки живот у Премонтреу је 1121. попримио чвршћи облик, Норберт је до именовања за надбискупа у Магдебургу 1126. доста путовао као проповедник, али је Премонтре задржао контемплативно-аскетски карактер, није настао изразито проповеднички ред, мада се у појединим случајевима (у саској покрајини) бавио проповедањем. Норберт је одлучио да ред мора прихватити *Правило* Св. Августина, основано је много нових заједница током првих година и папа Хонорије II (1124–1130) је 1125. потврдио ред.⁶

Устав новог реда заснивао се на моделу *Повеље милосрђа*, са њеним системом ограничене монархије, повезаних кућа и поглаварима у родитељским манастирима. Ред је пратио цистерцитски пример у виду белог хабита, једноставности облачења, ритуала и архитектуре, уздржавању од меса и дугим постовима. Норберт и Бернар из Клервоа су били блиски пријатељи, мада са разликама у мишљењима. Бернар је одбацивао Норбертове погледе о владавини Антихриста као стања садашњости, али су били заједничких гледишта када је требало супротставити се ставовима Абелара.⁷

Пошто је Лотар III (немачки краљ 1125–1137, цар Св. римског царства 1133–1137) бранио круну против Хоенштауфена, Норберт је на Дијети у Шпајеру 1126. проповедао о лојалности и послушности и тиме стекао Лотарову подршку. У Шпајеру су каноници Катедрале у Магдебургу бирали надбискупа и изабрали Норберта, који је посвећен јула 1126. Његови напори да поврати земљу коју је Црква изгубила због непотизма или конфискацијом и да реформише живот свештенства довели су до незадовољства и побуне у дијецези. Премонтре је за то време пролазио кроз кризу без његовог вођ-

⁶ *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 10, Mos-Pat, Thomson & Gale, Washington DC, 2003, 420; *The Cambridge Medieval History*, Volume V, *Contest of Empire and Papacy*, 680; *Velika povijest Crkve*, ur. Humbert Jedin, sv. 3/1, 516. О Св. Норберту на Концилу у Фрицлару 1118. види R. I. Moore, *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, Profile Books LTD, London, 2012, поглавље *Sheep in the Midst of Wolves*.

⁷ *The Cambridge Medieval History*, Volume V, *Contest of Empire and Papacy*, 680; О Бернару из Клервоа и сукобу са Абеларом в. Мирослав М. Поповић, „Учвршћење цистерцитског реда – Св. Бернар из Клервоа“, *Теолошки погледи* 2 (2011), 79–90.

ства, те је Норберт, сакупивши вође премонстрата у Магдебургу, замолио да изабере као његовог наследника Хуга од Фоса (умро 1161), који је реду дао усмерење и структуру. Норберт је покушао својим радом да покристи Венедe, који су насељавали територије источно од Лабе. Његово проповедање је највећи успех постигло у Француској, Белгији и Немачкој. На истоку му је права заслуга успостављање премонстрата у Магдебургу, који су касније били успешни у покрштавању Венедe.⁸

Када је избила папска шизма 1130. године, Норберт је дао подршку Инокентију II (1130–1143) и помогао да се цар убеди да подржи Инокентија. Пратио је експедицију цара Лотара⁹ у Италију (1132–33) против Анаклета II (антипапа 1130–1138) и придружио се Бернару из Клервоа у покушају да Анаклета придобије убеђивањем.¹⁰ Норберт је наставио да служи Лотару после повратка у Немачку, а болест га је присилила да се врати у Магдебург. Умро је 6. а сачуван 11. јуна у премонстратској цркви у Магдебургу. Године 1582. одобрен је литургијски култ за Св. Норберта, а 1627. његово тело је пребачено у Опатију Страхов у Прагу.¹¹

Норберт је био особа изузетне енергије и маште, надарена неодољивом привлачношћу. Фасцинирао је друге, мушкарци и жене су хрлили к њему, важни појединци су тражили да их уведу у монашки ред, папе Гелазије II, Хонорије II и Инокентије II уживали су у његовом шарму. Цареви Светог римског царства и бискупи, важни монаси попут Св. Бернара и Гиберта од Ногента осећали су дивљење према њему. Имао је тако живу машту да у младости није могао да издржи дуге периоде тишине или молитве, али је ипак постао велики контемплативац. Био је осећајан и веома интелигентан, учен, познат по негованом говору и великој писмености, мада се програм студија кроз који је прошао још увек није уздигао до високих стандарда касног 12. века. Познавао је Свето Писмо и учење Отаца, учио је о важним државним пословима и администрацији дијецезе. Строго узевши, Норберт никада није био интелектуалац, његов интелект је био окренут према

⁸ *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 10, Mos–Pat, 420.

⁹ Мада још увек није био крунисан за цара, дуга повезаност царске круне са краљем Немачке дала је Лотару бескомпромисну позицију владара западног хришћанског света.

¹⁰ Martha G. Newman, *The Boundaries of Charity. Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform 1098–1180*, Stanford University Press, Stanford, 1996, 195–196; *The Cambridge Medieval History*, Volume V, *Contest of Empire and Papacy*, 342–343.

¹¹ *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 10, Mos–Pat, 421.

практичном у најплеменитијем смислу те речи, добро је разумео световну политику. Када би нешто одлучио његови непријатељи су знали да је било немогуће омести његов план, био је велики ентузијаста са изграђеним интелектом.¹²

Рани развој реда

Анализу различитих врста верског живота можемо наћи у делу *Књижица о различитим редовима и професијама у Цркви*, која је настала у дијецези Лијежа средином 12. века. Она се бави пустињацима који су живели сами или са неколицином људи, монасима који су живели близу људи, као клинијевци, монасима који су живели далеко од људи, попут цистерцита, каноникима који су живели далеко од људи, попут премонстрата, каноникима чије су куће биле близу људске активности, као каноника Св. Квентина или Св. Виктора, и секуларним каноникима, који су живели међу светом. Према овој анализи, подела на три реда: пустињаке, монахе и канонике била је мање важна од разлика које су постојале између строгих и умерених унутар сваког реда. Аутор је видео да постоји већа сличност између цистерцитских монаха и премонстратских каноника, који су и једни и други живели далеко од света, него између других група унутар њиховог реда. Употреба небојене тканине уместо традиционалне црне била је једна од највећих иновација коју је донела нова генерација реформатора. Цистерцити и премонстрати су били подједнако познати као бели монаси и бели каноници. Премонстратски бискуп Анселм од Хавелберга нагласио је новину различитих типова верског живота у првој књизи својих *Дијалога*. Међу редовима који су прихватили Правило Св. Августина разматрао је ред Св. Руфа и свој ред премонстрата, писао о Св. Норберту, који је, по његовим речима, водио многе куће савршенству апостолског живота.¹³

Норбертов наследник, Хуго од Фоса, усавршио је организацију реда усвајањем пракси и правила који су највећим делом били цистерцитског порекла и убедио премонстратске опате да је

¹² François Petit, *Spirituality of the Premonstratensians. The Twelfth and Thirteenth Centuries*, 17–21.

¹³ *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV c. 1024–c. 1198, Part I, ed. David Luscombe, Jonathan Riley-Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 340–341, 354–355. О делу Анселма из Хавелберга в. Jay Terry Lees, *Anselm of Havelberg: Deeds Into Words in the Twelfth Century*, Brill, Leiden, 1998.

потребна нека врсте федерације иначе аутономних кућа. Папске буле, од којих је најважнија Була Александра III (1159–1181) из 1177, помогле су да премонстрати постану ред са добро дефинисаном организацијом, са опатом генералом (опатом Премонтреа) и годишњом скупштином поглавара различитих кућа, системом повезаности кућа и методом визитације, који су највећим делом усвојени из система у Ситоу. У 12. веку ред се брзо проширио скоро читавом Европом и, са Крсташким ратом, чак у Палестини, где су основане три заједнице до 1145. До средине 13. века, према конзервативним проценама, било је барем 500 опатија или приорија у Француској, Белгији, Немачкој, Аустрији, Швајцарској, Угарској, Шпанији, Грчкој, Палестини, Пољској, Португалу, британским острвима и скандинавским земљама.¹⁴

Током 11. и 12. века хиљаде жена ушле су у верске заједнице и неке од њих су живеале на нивоу духовне и интелектуалне једнакости са мушкарцима. Поред мушке, постојала је и женска грана премонстратског реда, чије је оснивање помогао још сам Св. Норберт. Женски манастир развијао се близу сваког мушког; двојни самостани су укинати 1140. године. Женска грана реда развијала се у Немачкој, Чешкој и Пољској, а истакнуте заштитнице овог реда су Блажена Бронислава, пољског порекла (1203–1259), Блажена Гертруда (1225–1297), сестра Св. Елизабете из куће Арпадовића, и Блажена Кристина (1269–1292), пореклом из Мајнца.¹⁵ Норберт је тежио да омогући начин да жене из свих друштвених слојева уђу у регулисан монашки живот. Године 1120. у Премонтреу је створио прототип премонстратског двојног манастира и понудио женама које су га пратиле као путујућег проповедника прилику да остваре свој идеал верског живота, подржан правилном и везаношћу за чврст ред који је одобрила Црква.¹⁶

Упркос преовлађујућем мишљењу током 20. века, у време раног развоја реда литургијска уједначеност међу премонстратима није била тако строго спроведена као код цистерцита. Током друге половине 12. века вођство Хуга од Фоса, утицај цистерцитске

¹⁴ *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 11, Pau–Red, 665–666. О развоју премонстратског реда у Енглеској и Угарској в. Joseph A. Gribbin, *The Premonstratensian Order in Late Medieval England*, Studies in the History of the Medieval Religion 16, Boydell Press, 2001. и Борис Стојковски, „Павлини у Срему у средњем веку“, *Исцртавања* 21 (2010), 119–120.

¹⁵ Борис Стојковски, „Павлини у Срему у средњем веку“, 119–120; *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV c. 1024–c. 1198, Part I, 347.

¹⁶ *Crown & Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, ed. Jeffrey F. Hamburger, Susan Marti, Columbia University Press, New York, 2005, 229.

управе и литургије на премонстрате, као и папско подстицање униформности, допринели су већој, али никада потпуној литургијској уједначености широм реда.¹⁷

Током раног периода, за век и по, премонстратски ред је доживео велику експанзију и развио богат духовни и интелектуални живот. Стекао је у својим редовима доста светих личности и, утицајем учених људи, премонстрати су значајно допринели средњовековном препороду.

* * *

Библиографија:

Gribbin, J. A. (2001), *The Premonstratensian Order in Late Medieval England*, Studies in the History of the Medieval Religion 16, Boydell Press.

Hamburger, J. F., Marti, S. (ed.) (2005), *Crown & Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, Columbia University Press, New York.

Jedin, H. (ur.) (1971), *Velika povijest Crkve*, sv. 3: *Srednjovjekovna Crkva*, prvi polusvezak: *Od crkvenog ranog srednjeg vijeka do grgurovske reforme*, превели Josip Ritig, Leo Držić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Lees, J. T. (1998), *Anselm of Havelberg: Deeds Into Words in the Twelfth Century*, Brill, Leiden.

Линч, Џ. Х. (1999), *Историја средњовековне Цркве*, превели Драгић Живојиновић, Бранислав Танчић, Clio, Београд.

Luscombe, D., Riley-Smith, J. (ed.) (2008), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV c. 1024–c. 1198, Part I, Cambridge University Press, Cambridge.

Moore, R. I. (2012), *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, Profile Books LTD, London.

¹⁷ *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Vol. 11, Pau–Red, 664.

New Catholic Encyclopedia (2003), Second Edition, Vol. 10, Mos-Pat, Thomson & Gale, Washington DC.

New Catholic Encyclopedia (2003), Second Edition, Vol. 11, Pau-Red, Thomson & Gale, Washington DC.

Newman, M. G. (1996), *The Boundaries of Charity. Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform 1098–1180*, Stanford University Press, Stanford.

Norbert and Early Norbertine Spirituality (2007), selected and introduced by Theodore J. Antry, Carol Neel, Paulist Press, Mahwah, New Jersey.

Petit, F. (2011), *Spirituality of the Premonstratensians. The Twelfth and Thirteenth Centuries*, Premonstratensian Texts and Studies, 2, trans. Victor Szczurek, ed. Carol Neel, Order of Saint Benedict, Collegeville, Minnesota.

Поповић, М. М. (2011), „Учвршћење цистерцитског реда – Св. Бернар из Клервоа“, *Теолошки поједи* 2 (2011), 79–90.

Стојковски, Б. (2010), „Павлини у Срему у средњем веку“, *Исцртаживања* 21 (2010), 117–124.

Tanner, J. R., Prévite-Orton, C. W., Brooke, Z. N. (ed.) (1968), *The Cambridge Medieval History*, Volume V, *Contest of Empire and Papacy*, Cambridge.

Примљено: 5. 2. 2015.

Одобрено: 31. 3. 2015.

SAINT NORBERT AND THE ORDER OF PRÉMONTRÉ

Miroslav M. Popović

*The Library of History Department of
Faculty of Philosophy – University of Belgrade*

Summary: *Premonstratensians were founded by St. Norbert of Xanten (c. 1080–1134), at Prémontré, France, in 1120/21. They represent a religious community which gathered contemplative and active religious life. As an order of regular canons in the 12th century they were a sort of connection between strictly contemplative life of the previous period and the life of Mendicant Orders of the 13th century. St. Norbert was a prominent figure of the early 12th century and enjoyed great respect with his contemporaries.*

Key words: *St. Norbert (c. 1080–1134), premonstratensians, Roman Catholic Church, regular canons.*

О НЕСУГЛАСИЦАМА НА ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВСКОМ ФАКУЛТЕТУ У БЕОГРАДУ (1934–1941)**

Александар Раковић*
Институт за новију
историју Србије,
Београд

Апстракт: На основу архивске грађе Православног богословског факултета Универзитета у Београду (АПБФ), студентске штампе, периодике и литературе, рад приказује личне и идеолошке несугласице на Православном богословском факултету у Београду и упућује на то како су према завађеним студентским организацијама и групама деловали комунисти.

Кључне речи: Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Краљевина Југославија, несугласице, идеологије.

Да бисмо у потпуности разумели себе потребно је да се осмотримо из више углова, лишени превиђања и прећуткивања чињеница које нам, како се обично мисли, не би ишле у прилог. Превиђање и прећуткивање стварају нетачну слику и доводе до samozavaravaња, прецењивања наших снага и потцењивања других. Каткад, стога, неке догађаје и појаве не сагледавамо на прави начин.

Пре Другог светског рата јавне дебате о научном, стручном и културном раду, као и о друштвеном животу, биле су сасвим уобичајене међу свештенством Српске Православне Цркве. У такве дебате укључивали су се и епископи. Јавност је у то време била навикнута на овакву врсту полемике. Разне теме су стављане на јавну расправу путем страница црквене штампе и периодике.

* rakovic@gmail.com.

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

Једна од негативних појава о којој је писано били су лоши међуљудски односи међу студентима Православног богословског факултета, али и лоши односи студената са професором Душаном Глумцем. Ове проблеме можемо да пратимо од 1934. када су почеле да их примећују студентска штампа и периодика, о несугласицама постоје сведочанства у архивској грађи и литератури савременика.

Док су несугласице са Глумцем биле личне природе, лоши односи међу студентима Православног богословског факултета имали су у другој половини тридесетих година 20. века и идеолошки контекст. Увид у архивску грађу и писање савременика помажу нам да лоше односе које је приказивала штампа протумачимо и кроз деловање Комунистичке партије Југославије, Савеза комунистичке омладине Југославије и Акционог одбора стручних студентских удружења на Универзитету у Београду.

Личне несугласице: студенти и Душан Глумац

Професор Православног богословског факултета Душан Глумац докторирао је филозофију у Немачкој. Био је вредан научник и стручњак, марљив прегалац за побољшање услова рада на Православном богословском факултету и након Другог светског рата професор и на Филозофском факултету у Београду.¹

Записници са седница управе Хора студената Православног богословског факултета, чији је Глумац био оснивач (1931) и председник, осликавају га као веома ауторитарну особу која није волела да јој се превише опонира.² Из ових записника (1936–1941) сазнајемо да је Глумац чланове често кажњавао јавним осудама, тешким речима, привременим или трајним удаљавањем. Тиме што је у хору протежирао једне а спутавао друге, стварао је лоше односе међу студентима са којима је каткад улазио у жестоке свађе.³

О Глумчевим свађама са студентима Православног богословског факултета писано је у студентском часопису *Светосавље* и листу *Студентске новине*. *Светосавље* је било часопис Удружења

¹ Драган Милин, „Др Душан Глумац (1899–1980)“, *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980*, Београд 1980, 23–26.

² АПБФ, Записници Управе Хора студената Православног богословског факултета 1936–1941, АПБФ, Правила Хора студената Православног богословског факултета. Као и: Драган Милин, нав. дело, 23.

³ АПБФ, Записници Управе Хора студената Православног богословског факултета 1936–1941.

студената Православног богословског факултета. Почело је да излази 1932. године и када је 1934. објавило чланак о неспоразумима са „једним професором“ још увек га је уређивала група студената која је „осећала потребу да дубље заоре у наше православно и национално наслеђе“. У њој је био и Ђоко Слијепчевић.⁴ *Студентске новине*, лист национално оријентисаних београдских студената који је почео да излази 1934, су о истим проблемима писале крајем 1937.⁵

У Удружењу студената Православног богословског факултета су током 1934. сматрали да своје идеје треба да остварују самостално јер за то имају интелектуалног потенцијала. У одговору на претходно писање Душана Глумца тврдили су да им „један професор“ стоји на путу јер жели да се стави на „чело студентског живота“ и да их искористи као „оруђе“ за своје „амбиције“: „Студенти су, осећајући ову намеру, упорно бранили своју идеологију самосталности, не презајући ни од каквих личних непријатности. Они су се више пута замерили онима, којима се као личностима од положаја ‘не би смели замерити’, и трпели последице од таквог свог рада, али друкче нису могли. Шта више оваквим својим радом они су изазвали ‘подземне силе’ да интригама и употребама своје власти роваре противу њиховог студентског Удружења... Говорило се да чланови Удружења нису довољно елитни и дисциплиновани и да као такви не могу претстављати факултет. И заиста не могу, а и не желе, да претстављају оне који интригама желе да остваре своје сујетне намере. Ако се елитност састоји у одрицању од своје личности и слепом служењу амбициозним и партаичним намерама других, онда студенти теологије, чланови Удружења, нису елитни.“ „И ако се дисциплинованост састоји у покоравану вољи једнога човека, као нпр. да се кроз вароши којима се прави посета иде у двојне редове, онда чланови удружења не желе да буду ни дисциплиновани. Али чланови Удружења су и елитни и дисциплиновани. Елитни су када испољавају своју личност на достојан начин, што они и чине, и дисциплиновани када чувају своје богословско и академско достојанство. Они су то доказали и доказаће у свакој прилици, кад им се вође не намећу. То треба да знају првенствено они којима чланови Удружења нису елитни и дисциплиновани, и који истичу своје приврженике, а несумњиво и себе, као углед елитности и дисциплине.“⁶

⁴ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, III, Београд 1991, 16–17.

⁵ „Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“, *Студентске новине*, 10. новембар 1937.

⁶ „O tempora“, *Светосавље*, свеска 2, Београд 1934, 149–150.

Видимо, дакле, изричит отпор у Удружењу студената Православног богословског факултета према професору Глумцу. Сматрали су да их је потцењивао, да је доводио у питање њихов статус у врху омладинске заједнице, да их је на увредљив начин као зреле људе приморавао да се улицом крећу у редовима.

Лоши односи у Хору студената Православног богословског факултета описани су у *Студентским новинама*. Прво је речено да је хор у уметничком смислу током 1937. имао успеха, а затим је додато: „Али је и овде Управа, нарочито при крају године и онда када јој рад чланова – певача није више требао, показала крајњу самовољу, не презајући ни од каквих мера само да угуши глас оних који су опонирали. Ишло се чак дотле, да су поједини чланови Управе бесправно искључивали друге чланове управе из Управе хора – па чак и Надзорног одбора – само зато што ти чланови нису делили њихово мишљење у појединим стварима“. Лист је позвао професора „који се необично залаже за Хор“ да омогући да „се свима којима је нанесена неправда и увреда самовољним поступцима управе да прилика да на скупштини [Хора студената Православног богословског факултета] кажу своју реч. Тако би се ова, на Теолошком факултету веома омиљена организација, сачувала од непотребних трзавица па можда и озбиљнијих потреса.“⁷

И студент Гојко Стојчевић (реч је о будућем Патријарху српском Павлу), био је међу члановима хора који су 1938. пружали отпор Глумчевој самовољи. Стојчевић је као секретар хора стао у заштиту диригента којег је Глумац имао намеру да искључи. Глумац му то није заборавио па му је у децембру 1938. замерио што су у Стојчевићевим записницима „наведене дословно речи појединих чланова који су говорили а то је врло незгодно јер би некад записник могао dospети у непозване руке па би се та, слободно изнета мишљења могла злоупотребити“. Реч је о томе да Глумац није желео да постоји писмени траг о његовој самовољи којој су многи пружали отпор. С тим у вези, Глумац је и 1939. замерао Стојчевићу на записницима: да су „сувише кратки“ и непрецизни. Стојчевић је ове оптужбе одбацио и између њих двојице је дошло до „дужег објашњавања“. Због тога што је Глумац прешао сваку меру, Стојчевић је 24. априла 1939. поднео оставку на место секретара хора коју је повукао тек пошто га је Глумац, након што је признао своју грешку, то замолио.⁸

⁷ „Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“, *Студентске новине*, 10. новембар 1937.

⁸ АПБФ, Записници Управе Хора студената Православног богословског факултета 1936–1941.

Све до престанка рада у пролеће 1941. односи у Хору студената Православног богословског факултета су остали лоши.⁹ Завађени и посвађани увек су, наравно, лакша мета за разне идеолошке утицаје. Врбовању и агитацији су посебно приступили следбеници комунистичке идеологије и њихов рукопис на Православном богословском факултету у Београду је видљив од 1936. до 1941. односно до почетка нацистичке агресије на Краљевину Југославију.

Идеолошке несугласице: деловање комуниста против Православног богословског факултета

Студентске новине су у другој половини тридесетих година 20. века биле поприлично заокупљене комунистичком пропагандом на Универзитету у Београду. Комунисти су средином ове деценије већ успоставили контролу над већином стручних студентских организација, а до краја деценије њихов утицај био је још јачи.¹⁰ Иако су *Студентске новине* крајем 1937. писале да су студенти Православног богословског факултета „компактни“,¹¹ овај факултет нимало није био лишен комунистичке пропаганде.¹² Напротив, само су актери деловали на погоднији начин.

Комунистичка партија Југославије је од 1934. до 1941. на Универзитету у Београду деловала и преко Акционог одбора стручних студентских удружења (АОССУ). Рад овог тела био је неодвојив од деловања Савеза комунистичке омладине Југославије (СКОЈ). На Православном богословском факултету је од 1936. била активна ћелија Акционог одбора стручних студентских удружења у оквиру Удружења студената Православног богословског факултета.¹³

Ђоко Слијепчевић и Драгољуб Вурдеља, двојица идеолошки супротстављених антикомуниста, такође пружају информације да се реконструише на који начин су комунисти продирали према Православном богословском факултету. Слијепчевић наводи да су многи левичари који су студирали на Православном богословском факултету имали склоности ка комунистичкој пропаганди, да су комунисти на Православном богословском факултету били малобројни, али да је њихова делатност

⁹ *Истио*.

¹⁰ Dragomir Bondžić, *Beogradski univerzitet 1944–1952*, Beograd 2004, 45–48.

¹¹ „Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“, *Студентске новине*, 10. новембар 1937.

¹² Ђоко Слијепчевић, *нав. дело*, 16–21.

¹³ Милица Дамјановић, *Најпредни љокретџи студентџи Београдског универзитџета*, II, Београд 1974, 324–326. Видети посебно фусноту 656 на страни 326.

била „разорна“. Партија је неке од њих „са већ готовим планом“ слала на студије теологије ради идеолошког рада.¹⁴ Вурдеља пише да је међу теолозима и свештеницима било „филокомуниста и комуниста, по уверењу“: „До 1941 године теолошка наобразба и свештенички чин служили су им за савршен параван. О свима њима имала је КПЈ тачну евиденцију и само за непознаваоце било је право чудо, како се преко ноћи појавио извештај број свештеника међу партизанима.“¹⁵

Осврнимо се прво на већ поменуто Удружење студената Православног богословског факултета. На чело овог удружења дошао је 1936. Живојин Муњић. Крајем 1937. поново је изабрано махом старо руководство Удружења студената Православног богословског факултета које је опет водио Живојин Муњић.¹⁶ Вурдеља 1964. наводи Муњића као једног од оних који су пре Другог светског рата „идеолошки припадали комунизму“, а након рата и формално приступили Комунистичкој партији Југославије.¹⁷ У ионако завађеној заједници студената Православног богословског факултета, с Муњићевим избором дошло је до нове кризе која је примећена и у студентској штампи.

Студентске новине су крајем 1937. писале да се међу студентима Православног богословског факултета „створио један јаз који се неће тако лако превазићи“. У новинама је сматрано да највећу одговорност за међустудентске сукобе сноси управа Удружења студената Православног богословског факултета која је начинила „низ тактичких погрешака, често несвесно и у можда доброј намери, које су се у резултатима показале веома неповољне“. Лист је о томе закључио: „Потребно је страсти утишати, па оно мало несугласица на факултету поравнати и поћи у нову годину са оним еланом с којим се на Теолошком факултету одувек радило. Надајмо се, да ће разумна свест победити и да ће теолози моћи да стану озбиљно пред оне задатке, који их, можда, у овој години очекују.“¹⁸

У тексту *Студентских новина* уочавамо контрадикторности: 1) у питању је „јаз који се неће тако лако превазићи“, 2) у питању је „мало несугласица“. Пре је, чини се, било ово прво. *Студентске новине* су повод за „јаз“ најпре виделе у личним сукобима и лошем раду. Несумњиво је да је и у томе било истине, али потпуно је занемариван могући идеолошки мотив. Или је то с намером скривано или није

¹⁴ Ђоко Слијепчевић, *нав. дело*, 16–21.

¹⁵ Драгољуб Г. Вурдеља, *Обезглављена Српска црква*, I, Трст 1964, 62.

¹⁶ „Белешке“, *Светосавље*, свеска децембарска, Београд 1937, 156.

¹⁷ Драгољуб Г. Вурдеља, *нав. дело*, 63.

¹⁸ „Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“, *Студентске новине*, 10. новембар 1937.

примећивано. А руководство Удружења студената Православног богословског факултета је до краја крило своје намере.¹⁹

Удружење студената Православног богословског факултета се крајем 1938. налазило пред реорганизацијом. Руководство је прихватило да сноси одговорност за грешке које су се догађале због „удаљености“ од чланства. Удружење је позвало на стручне дискусије и сазвало „другарски састанак“ за новембар 1938: „На састанку је Управа предложила да се пре састанка скупштине састави једна таква листа за Управу Удружења, која би окупила све људе, који су најпогоднији за вођство, против којих не би нико могао да изнесе озбиљне приговоре и који не би били изразити вођи појединих групација студената које су непријатељски расположене једна против друге. У начелу су за потребу овакве листе сви били, али су многи сумњали у могућност њеног састава. Претседавајући је завршио састанак са обећањем да ће Управа ипак покушати да састави такву листу, да ће позвати све оне који желе остварење такве листе и да ће се остали моћи да увере да ли је све то добронамерно и могуће.“²⁰ Из овог чланка видимо да су односи међу студентима Православног богословског факултета били „непријатељски“, са мало шансе за компромисом, али не видимо да су разлике могле бити идеолошке природе јер су то комунисти скривали. А то нису признавали чак ни када су се појавиле извесне назнаке и оптужбе да су присутни међу студентима Православног богословског факултета у Београду.

Декан Православног богословског факултета професор др Радивој Јосић је 7. јуна 1939. обавестио Савет Православног богословског факултета да је добио анонимно писмо студената Православног богословског факултета, послато истовремено и министру просвете Краљевине Југославије Стевану Ћирићу и Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, у којем се „оптужује стара и нова управа стручног удружења студената Богослов. факултета за левиچارство и комунизам, тврдећи да их чак у овоме помажу и извесни професори нашег факултета“.²¹

Јосић је на седници Савета Православног богословског факултета од 30. јуна 1939. обавестио да је Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве поводом писма затражио од Православног богословског факултета мишљење и извештај. Потом је прочитао анонимно писмо из којег сазнајемо да се „Господину Министру просвете оптужују г. г Рек-

¹⁹ АПБФ, Записник седнице Савета Православног богословског факултета, 30. јун 1939.

²⁰ „Белешке“, *Светшосавље*, свеска октобарска, Београд 1937, 143–144.

²¹ АПБФ, Записник седнице Савета Православног богословског факултета, 7. јун 1939.

тор универзитета, декан Богословског факултета и г. др Јордан Илић, проф. Богослов. факултета, да помажу незаконити рад старе и нове управе стручног удружења студената Богословског факултета, тврдећи да оно – удружење – представља левичаре на нашем факултету и служи левичарско-комунистичким циљевима“. Удружење студената Православног богословског факултета је 22. јуна 1939. послало министру просвете допис „као одговор на оптужбе и клевете неких студената“.²²

На крају је Савет Православног богословског факултета донео „решење и мишљење“: „Савет Православног богословског факултета одбија и саму помисао да г. г. декан богословског факултета (г. др Радивој Јосић) и др Јордан Илић, проф. на Богословском факултету помажу или шире комунистичке идеје на православном богословском факултету и да имају уопште ма какве везе са комунистичком пропагандом; а што се тиче студената Савет православног богословског факултета није могао из садржине анонимне преставке стећи уверење да има, барем за сада, комунистичке пропаганде међу студентима православног богослов. факултета.“²³

Љубодраг Поповић, историчар и бивши шеф депоа Архива Србије, чији је отац др Атанасије Поповић предавао на Православном богословском факултету, тврди да ни њихов кум Радивој Јосић ни Јордан Илић нису били симпатизери комуниста и да се радило о клеветама.²⁴ Гласине су се, наравно, могле проносити ради подривања поретка на Православном богословском факултету. Међутим, Савет Православног богословског факултета у то време изгледа да није имао никаквог сазнања о деловању комуниста у оквиру Удружења студената Православног богословског факултета. Из овог удружења су, ради прикривања субверзивних активности, 1939. нетачно известили министра просвете да нема комунистичке делатности у њиховим редовима.

У фонду Министарства просвете Краљевине Југославије се међу грађом о Православном богословском факултету не могу наћи ни анонимно писмо студената Православног богословског факултета, ни одговор Удружења студената Православног богословског факултета, ни мишљење Савета Православног богословског факултета.²⁵

²² АПБФ, Записник седнице Савета Православног богословског факултета, 30. јун 1939.

²³ *Истио*.

²⁴ Из разговора са Љубодрагом Поповићем, 20. октобар 2008 – Радивој Јосић је крстио Љубодрага Поповића.

²⁵ Архив Југославије, Министарство просвете Краљевине Југославије, Фонд 66, Фасцикла 155.

На чело *Светшосавља*, органа Удружења студената Православног богословског факултета, током 1937. дошао је Перо Јовановић, као одговорни уредник. Редакцију су још чинили Љутовид Милатовић, Чедомир Драшковић, Јован Костић и Ђорђе Пејовић.²⁶ Вурдеља 1964. пише да су Перо Јовановић и Јован Костић били пре Другог светског рата склони комунистичким идејама и да су, попут Живојина Муњића, у Федеративној Народној Републици Југославији постали чланови комунистичке партије.²⁷ Љубодраг Поповић тврди да је након Другог светског рата Перо Јовановић постао локални комунистички функционер у Панчеву и да се још један познати студент Православног богословског факултета, чијег имена није могао да се сети, активирао у Комунистичкој партији Југославије.²⁸ Ђоко Слијепчевић такође пише да су „нешто улево“ оријентисани студенти преузели *Светшосавље* и да су се покретачи овог часописа националне оријентације, међу којима је био и он, потом окупили око часописа *Пуш* и *Хришћанска мисао*.²⁹

Преузимањем Удружења студената Православног богословског факултета и часописа *Светшосавље* симпатизери комуниста, иако малобројни на Православном богословском факултету, показали су организациону снагу. Разне свађе студената Православног богословског факултета у Београду, неспоразуми, цепања, били су погодна тле за активности идеолошких неистомишљеника – комуниста – који су од 1936. до 1941. субверзивно деловали према студентским организацијама и групацијама на Православном богословском факултету. Студенти комунистичке оријентације су радили кроз мимикрију и где је било прилике сејали су поделе путем који су лакше долазили до циља: да преузму шта се преузети може од студентских организација и гласила.

* * *

Извори и литература:

Архива Православног богословског факултета Универзитета у Београду, Правила Хора студената Православног богословског факултета.

Архива Православног богословског факултета Универзитета у Београду, Записници Управе Хора студената Православног богословског факултета 1936–1941.

²⁶ „Белешке“, *Светшосавље*, свеска децембарска, Београд 1937, 156.

²⁷ Драгољуб Г. Вурдеља, *нав. дело*, 63.

²⁸ Из разговора са Љубодрагом Поповићем, 20. октобар 2008.

²⁹ Ђоко Слијепчевић, *нав. дело*, 16–17.

Архива Православног богословског факултета Универзитета у Београду, Записници седница Савета Православног богословског факултета из јуна 1939.

Архив Југославије, Фонд Министарство просвете Краљевине Југославије.

„О tempora“, *Светосавље*, свеска 2, Београд 1934.

„Белешке“, *Светосавље*, свеска октобарска, Београд 1937, 143–144.

„Белешке“, *Светосавље*, свеска децембарска, Београд 1937.

„Пред скупштину Удружења и хора студената теологије“, *Студентске новине*, 10. новембар 1937.

Богословски факултети Српске православне цркве 1920–1980, Београд 1980.

Bondžić, D. (2004), *Beogradski univerzitet 1944–1952*, Beograd.

Вурдеља, Д. (1964), *Обезглављена Српска црква*, I, Трст.

Дамјановић, М. (1974), *Најпредни покрети студената Београдској универзитету*, II, Београд.

Слијепчевић, Ђ. (1991) *Историја Српске православне цркве*, III, Београд.

Примљено: 9. 4. 2015.

Одобрено: 21. 4. 2015.

ON SKIRMISHES AT THE FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY IN BELGRADE (1934–1941)

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: According to the archival documentation of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade, students' press and literature, the paper shows personal and ideological skirmishes at the Faculty of the Orthodox Theology in Belgrade between 1934 and 1941 and refers how communists operated towards divided students' organizations and groups.

Key words: Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Kingdom of Yugoslavia, skirmish, ideologies.

ЦРКВА У САВРЕМЕНОМ СЕКУЛАРНОМ СРПСКОМ ДРУШТВУ

Александар Ђаковац*
Универзитет у Београду,
Православни богословски
факултет

Апстракт: Секуларност представља један од основних постулата савремене демократске друштва. На теоријском плану, и још више на практичном, још увек не постоји консензус о суштинском одређењу ове концепције нићи о крајњим импликацијама које има по друштвене односе. Иако ни сам појам секуларизам није до краја разрађен и дефинисан, данас се, не без основа, о савременом друштву говори као о постсекуларном. Однос црква и верских заједница и државе нарочито је оштерећен неразумевањем у посткомунистичким земљама, у које сада и Србија, због двојакх тенденција које се јављају у тим друштвима. Пошто су цркве и верске заједнице деценијама биле шлачене, њагом комунистичке диктатуре јавила се разумљива потреба да религија поново заузме место у друштву које јој припада. Покушаји да се одговори на питање које је то место, изазивају многа опречна мишљења и праксе. Циљ овог чланка је да се укаже на постојеће проблеме и да се дају предлози за њихово превазилажење у будућности.

Кључне речи: Српска Православна Црква, секуларизам, постсекуларизам, религија, политика.

Иако је питање секуларизма једна од тема којом се стручњаци из различитих области баве, а број научних текстова расте експоненцијалном брзином, тешко да се може рећи да постоји консензус било по питању значења овог појма, било по питању импликација које има по друштвене односе. Основни проблем је у томе

* adjakovac@bfspec.bg.ac.rs.

што политички секуларизам који подразумева одвојеност Цркве и државе, често врло неодређено, баштини и друга секуларистичка схватања која су суштински антирелигиозна. Како примећује Калхун: „Политички секуларизам је такође под утицајем општијих схватања секуларизма, који има бројна значења, од веровања да научни материјализам исцрпљује сва објашњења постојања, до гледишта да вредности постоје само у односу човека према свету а не у свету по себи, до схватања да не постоји свет који има трансцендентно значење или да не постоји вечност према којој би се људи оријентисали с обзиром на своје активности у свету свакодневнице“ (Calhoun 2011: 75). Иако ствари стоје тако, секуларизам се сматра једном од најзначајнијих тековина савременог демократског друштва, мада се све више чују гласови оних који говоре о савременом друштву као *постсекуларном*. Овај појам је највише промовисао Хабермас, чија је кључна теза да у савременом друштву верујући и секуларисти морају да изграде однос узајамне толеранције и уважавања, пошто се модерност није показала као довољно морално ефикасна (Habermas 2008: 28). Пошто ствари тако стоје на теоријском плану није зачуђујуће што питање односа верских заједница и државе у Европи још увек није решено на конзистентан начин, нити постоје јасно одређени принципи који би важили универзално. Однос цркава и верских заједница и државе нарочито је обременен неразумевањем у посткомунистичким земљама, у које спада и Србија, због двојакних тенденција које се јављају у тим друштвима. Пошто су цркве и верске заједнице деценијама биле угњетаване, маргинализоване и прогоњене, падом комунистичке диктатуре јавила се разумљива потреба да религија поново заузме место у друштву које јој припада, као и да се исправи несумњива неправда која је тако дуго чињена верујућима. С друге стране, још увек има много оних који су наставили да на религију гледају негативно, кроз призму флоскуле да је то „опијум за народ“. Антирелигиозни иступи се више не образлажу уобичајеним жаргоном својственим комунистичком наслеђу, већ се често прибегава аргументацији која се темељи на либералним и сцијентистичким предрасудама.¹ Напада се најчешће религи-

¹ Дobar пример је недавно објављена књига Александра Ламброса, *Бој се никад не смеје* (Lambros 2014), која својом једностраношћу и тенденциозношћу готово надмашује своје узоре из доба највеће репресије у време стаљинизма. Као илустрацију довољно је навести део предговора где аутор каже: „И ваш бог делује ми као објашњење једино за ове ствари: расизам, антисемитизам, мизогинију, хомофобију, огроман део људске патње и беде, убилачког лудила,

озност као појава али је на удару најчешће Српска Православна Црква, као већинска у Србији. Друге верске заједнице су најчешће, иако не увек, поштеђене најоштрије критике, због тога што се због своје малобројности не сматрају потенцијалном опасношћу за секуларно друштво.

Сваки пут када се представници Цркве огласе по неком питању од државног или друштвеног значаја, јави се мноштво критичара који Цркви, али и изабраним представницима народа, спочитавају нарушавање „принципа секуларности“. Овде ћемо оставити по страни питање, да ли, на који начин и у којој мери Црква – мерено њеним сопственим етосом – треба да учествује у друштвеном животу и на који начин. Нећемо се, дакле, бавити анализом на који начин је Црква учествовала у јавној сфери, да ли је то увек било целисходно, мудро и корисно. Овде ћемо се позабавити питањем сме ли, и на који начин, Црква да се бави јавним друштвеним и државним питањима, шта је „принцип секуларности“, и да ли је и када он нарушен.

Духовне основе секуларизма

Неопходно је да, макар укратко, покушамо да значењски и историјски одредимо појам *секуларизам*. Сам појам је настао у Великој Британији. Његов аутор, Џорџ Џејкоб Холиоук, који се изјашњавао као агностик, није имао намеру да овим термином доводи у питање религиозна и посебно хришћанска уверења, већ да утемељи знање које је засновано искључиво на искуствима овог живота и овог света (Hollyoake 1896: 51). Данас су, нарочито у јавној сфери, присутна врло разнолика схватања о томе шта је заиста секуларизам. Неразумевање овог појма није плод само недовољне информисаности, злонамерности и незнања, већ и чињенице да сам појам баштини врло различита значења. Од правне одвојености Цркве и државе, до тенденције да се религија делимично или потпуно искључи из друштвеног живота, па до њене коначне забране и прогона. Одбијање

читав низ неуроza и психоза, моралну катастрофу, трагичан недостатак личне одговорности, идеолошку подлогу тоталитаризмима, опресију интелигенције и слободе.“ Читајући овакве исказе можемо само да се запитамо да ли аутор није чуо или се прави да није чуо за режиме Хитлера, Стаљина, Маоа, Пола Пота и многе друге, који су недвосмислено били атеистички, управо антитеистички. Сваком читаоцу који није идеолошки острашћен, јасно је какав вид „аргументације“ се може очекивати у оваквим написима.

Европске уније 2004. да у Устав укључи исказ о сопственим хришћанским коренима јасно је показало тенденцију да религија буде прогнана искључиво у сферу приватног (Kennedy 2006: 2).

У основи, секуларизам *првенствено* означава одвојеност Цркве и државе. Али каква је природа те одвојености, посебно је питање. Одавно је примећено да демократско уређење које по природи ствари имплицира секуларизам као *одвојености* Цркве и државе, своје корене има у хришћанском схватању да Богу припада Божије а цару царство (Лк. 20, 19–26), да ниједан земаљски град није постојан и права домовина хришћана већ је то небески Јерусалим (Јев. 13, 14). Парадокс је у томе што је, како примећује Жан Лук Нанси (Nancy 2006: 110), демократија истовремено и веома хришћанска и премало хришћанска. Веома – због тога што прихвата хришћанско начело одвојености два царства, премало – јер не примећује утицај Царства небеског на царство земаљско.

Не сме се испустити из вида да секуларизам представља идејни, често и идеолошки концепт, заснован на предубеђењима која, чак и онда када отворено не поричу религију, сматрају да она не може и не треба ни на какав начин да утиче на проучавања и послове овога света.² Религија се смешта у сферу приватног, са тенденцијом да се и тај приватни простор све више сужава.³

У прошлости, Црква је имала различите нивое утицаја на друштвени живот и државне одлуке. Зависно од периода тај утицај је био разнолик. У сваком случају, све до модерног доба није било могуће повући јасну границу између Цркве и државе. Надлежности су се преплитале: Црква је на различите начине утицала на државне послове, како у сфери законодавства и јавног живота тако и у сфери начелних политичких одлука, одлука о рату и миру итд. И држава је на различите начине утицала на Цркву, утичући или чак директно одлучујући о постављењима и разрешењима високог клира, често драстично игноришући унутрашњи црквени поредак. Узајамни утицај и надметање црквених и световних власти било је присутно и на Истоку и на Западу, а ни наша новија историја није лишена таквих појава. Довољно је да се

² Смит дефинише секуларизам као „начин мишљења о свету и животу који се уопште не обазире на натприродна веровања“ (Smith 2007: 22).

³ Подела на приватну и јавну сферу у пракси је тешко остварива. Религиозно васпитање је препуштено родитељима али се и то проблематизује са становишта слободе деце и њихових права. Проблем је још заоштренији на примеру односа лекара према абортусу, еутаназији и другим медицинским захватима који изазивају моралне недоумице.

сетимо чувеног канонског удара у СПЦ када је кнез Милан сме-нио читав епископат, или укидања функције Патријарха у РПЦ у време Петра Великог. На Западу је Црква прво задобила значајну превласт над световним властима, што је временом довело негативних реакција. С једне стране је дошло до појаве протестантизма, који је настојао да остајући у оквирима хришћанског учења оспори доминантну улогу Рима, док је са друге стране, дошло до радикалног порицања хришћанства и религије у целини, како на теоријском, тако и на практичном плану, што је нарочито било видљиво током француске револуције, која је својом снажном антирелигиозношћу умногоме послужила као узор каснијим комунистичким режимима.

Испреплетеност црквених и државних структура до времена просветитељства није била само спољашња. Није то просто било надметање клира и световних власти за друштвеном доминацијом (мада је било и тога). И световне власти и клир припадали су истом наслеђу и делили су исти референтни оквир схватања и тумачења света и човека. Зато нимало не чуди што су током историје, различите специфично хришћанске концепције, уз модификације, преведене на ниво организације државе.⁴ Како је показао Канторовиц, процес секуларизације заправо није представљао реакцију против религије. Управо супротно, првобитна секуларизација се одвијала на сасвим супротним основама, кроз присвајање и примену специфично хришћанских концепција на монарха и државу. Процес секуларизације је отпочео много пре реформације и просветитељства, али под видом сакрализације државног апарата. На крају крајева, то није била некака сасвим нова концепција. Пре би се могло рећи да је то представљало повратак на древне, претхришћанске моделе који су увек тежили дивинизацији власти. У средњовековној Европи је овај процес добио извесна специфично хришћанска обележја, што није пресудно утицало на крајњи исход. Историјски гледано, услови за овакав развој налазе се у чињеници да су, током сеобе народа, племена

⁴ Канторовицева књига *Два краљева Шела* представља детаљно истраживање начина на који су се ови процеси одвијали у средњем веку. Већ сам наслов имплицира повезаност „тела краља“ са „Телом Христовим“, што наравно није случајно. Процес секуларизације је у свом почетку текао смером супротним од онога који видимо у савременом свету. Док данас секуларизација означава искључивање религије из јавне сфере, државних и друштвених послова, средњовековна секуларизација је заправо представљала сакрализацију државног апарата. Ова сакрализација није никада до краја нестала. Многе појаве у савременом секуларном друштву врло очигледно репрезентују своју религиозну основу.

која су населила Европу, уништила правне структуре Империје. Кроз читав средњи век, државно уређење и друштвени односи били су веома анархични, што је подупирало тежње да се утврди владавина права и конституише *Republica Christiana* (Šmit 2011: 31). Концепт изједначења концепата *Christus/fiscus* водио је умањењу важности првог а увећању важности другог. На крају је *fiscus*, у виду готово религиозне обавезе плаћања пореза, прерастао у вид исказивања (исповедања) верности секуларном друштву (Kantorovic, 2012: 253).

Ипак, од посебне је важности за развој савременог секуларизма био други корак, који се тицао слома средњовековне Цркве у Европи, што је довело до крвавих верских ратова и религиозних подела. Када поданици више нису били исте конфесије, било је неопходно да се јединство државе изгради на темељима који нису верски (Pannenberg 1996: 28–29). Штавише, у свести људи оног доба, хришћанска религија је изневерила своју друштвену функцију. Не само што није успела да очува друштвено јединство, већ се показала као узрочник подела и сукоба који су претили да угрозе сам опстанак европске цивилизације.

Политички оквири

У политичком смислу, секуларизам почива на начелу да нико, па ни Црква, ко није на демократским изборима добио мандат грађана не може да доноси одлуке које су у надлежности законодавних, извршних или судских власти. Независност ове три гране власти, како споља, тако и међусобно, представља темељ савременог уређеног демократског друштва. Изгледа да на неразумевању оваквог устројства почива неразумевање односа Цркве и државе и принципа њихове одвојености. Кључно је разликовати две врсте могућег утицаја на ове гране власти: јуридикчки и политички. Јуридикчки утицај би се могао одредити као законско право некога (Цркве, НВО, синдиката итд.) да доноси законе или да их суспендује, да има право издавања наредби извршним органима (војсци, полицији, инспекцији, службеницима), да има право поништавања судских одлука или апелације, предлагања закона и њихову суспензију и промену или стављање вета на њихово доношење или примену. Овакав утицај би заиста представљао нарушавање секуларног демократског принципа, уколико би Црква имала било коју врсту оваквих овлашћења.

Међутим, потребно је строго разликовати овај јуридикчки утицај од политичког, који је баштина демократских друштава. Пошто се органи законодавне и извршне власти бирају на изборима, њихови представници настоје да придобију јавно мњење а тиме и гласове бирача. То отвара могућност *легишимној* политичког утицаја на представнике законодавне власти. Сасвим је уобичајена пракса у демократским друштвима, па и нашем, да различите организације позивају политичаре да учине одређене кораке за које нека организација сматра да су корисни, или пак да престану са праксама за које сматра да су штетне. На пример, покрет зелених апелује на доношење строжих закона о заштити животне средине а друштво инвалида на доношење и спровођење закона из области заштите права особа са хендикепом. Наравно, политичари су ти који „мере“ да ли ће им подршка захтевима неке организације или појединаца донети више користи или штете на изборима. Уколико сматрају да је то за њих корисно, политичари ће се сликати, на пример, са представницима организација за заштиту права хомосексуалаца. Неки други ће проценити да ће им више политичке користи донети подршка правима незапослених, или правима инвалида или правима националних мањина итд. Нећемо овде говорити о крајњим мотивима изабраних представника народа: неки ће се у избору коме ће пружити подршку и чије ће јавно изнесене ставове уважавати руководити дубоко личним уверењима о томе шта је корисно за друштво у целини, док ће некима бити пресудна политичка рачуница. Бирачи ће на концу оценити ко је колико искрен, али и способан да обећано оствари. У овом контексту треба сагледати и однос Цркве према јавним политичким делатницима. Конкретно, *Црква има сво њправо овоја свешта, да о сваком мојућем њишању изнесе своје мишљење*. Такође, сваки политичар има право да такво мишљење уважи, да га игнорише или да га критикује и не прихвати. Ствар је његовог уверења или рачунице, да ли ће подржати неки захтев Цркве или удружења атеиста, на пример.

Дакле, нико па ни Црква нема право доношења или укидања законодавних, извршних или судских одлука. Међутим, свако, па и Црква, има право да јавном речју, изношењем ставова, позивима, прогласима, саопштењима, похвалама или критиком, покуша да придобије изабране представнике народа за своје ставове и идеје. На изабраним представницима народа је да се одреде према тим ставовима, било подршком, било супротстављањем или игнорисањем. Свакако, последњу реч имају грађани. Уколико се

већини, рецимо, допада да народни представници уважавају ставове Цркве, онда ће на изборима гласати за такве. Уколико им се то не допада, гласаће за оне друге, што је и основни принцип демократије. Црква, као и свака друга организација и појединац, има право да јавно саопштава своје ставове и да се за њих залаже свим *легалним* средствима. На представницима народа је да се одреде према тим ставовима и да креирају одређену политику. На пример, Црква може и *има право* да се залаже за доношење или недоношење неког закона. Изабрани представници народа могу да то прихвате и донесу одређени закон. То није нарушавање принципа секуларности. Јер народни представници су добили мандат народа да доносе законе. Притом имају право да слушају или да не слушају било чије предлоге па и предлоге Цркве. Наравно, на грађанима је да у своје време, на изборима, кажу шта мисле о њиховој политици па и о томе чије су захтеве слушали или нису слушали.

Тенденција да се Цркви у целини као и њеним представницима и члановима, ускрати право на јавну реч дубоко је антидемократска, и темељи се на секуларизму схваћеном у антирелигиозном кључу, што је својствено тиранским режимима.

Сива зона

Понекад се у медијима спекулише о *незваничном* утицају који Црква има на представнике власти. И ово питање захтева објашњење, без обзира на постојање или непостојање таквог утицаја. Наиме, сваки изабрани народни представник слободан је да се, у законским оквирима, саветује са свима онима чије мишљење цени и уважава. Или да се са њима једноставно фотографише. То могу бити приватна лица, академици, професори, спортисти, уметници, као и представници различитих удружења, организација – или Цркве.

Ипак, утицаји које различите организације или појединци имају на изабране представнике грађана, морају бити у законским оквирима, што пре свега подразумева да не смеју да имплицирају кршење закона кроз остварење погодности које нису законом утврђене. До злоупотребе може доћи на различите начине: на пример, пружањем финансијске подршке из државних средстава ван законом прописаних оквира зарад задобијања политичке подршке. Овакве злоупотребе су наравно могуће, али

позитивни законски прописи ионако забрањују сваки вид корупције. Дакле, утицај на законодавну власт, уколико се одвија у законским оквирима, сасвим је легитиман и неспоран, и не може му се одрицати легитимитет због недоказаних спекулација о незаконитом утицају.

Када је реч о извршној власти, ствар је нешто компликованија. Њени представници, на позицијама председника државе или владе, министара, градоначелника, председника општина итд., углавном су политичари које су њихове партије делегирале на те позиције. У том смислу, у оквиру законских ограничења, и они могу легитимно да раде на задобијању подршке различитих група и појединаца што укључује и Цркву. То међутим не сме да доведе до злоупотребе пружањем услуга ван законских оквира – рецимо издавањем грађевинских и других дозвола мимо процедуре, додељивањем станова или других привилегија која некоме по закону не припадају.

Најгора је могућност утицаја на судску власт у било ком смислу. Но, овде треба нагласити да сва оваква дела и иначе представљају кршење закона и подлежу законским санкцијама, без обзира на то да ли је реч о Цркви, политичкој партији, невладиној организацији, представницима медија или синдиката. Како би овакве евентуалне злоупотребе биле спречене, потребно је усвојити и спроводити законска решења која у свету одавно постоје.

Различити модели

Доктрина секуларизма, која је данас доминантна у развијеном свету, подразумева одвојеност цркава и верских заједница од државе. Нити државе сме да се уплиће у црквене послове – у избор свештенства, унутрашње уређење итд. – нити Црква сме да се уплиће у државне послове. Покушали смо да покажемо да постоји легитимни (политички) и нелегитимни (јуридички) утицај који Црква може да оствари, као и опасности злоупотребе у тзв. сивој зони.

Међутим, поред ових општих карактеристика секуларног друштва, треба нагласити да постоји више модела оваквог друштвеног уређења. Грубо ћемо их класификовати ради прегледности.

Антитеистички секуларизам – је секуларизам борбеног атеизма настао у време француске револуције а касније спровођен у земљама комунистичког блока. И данас је заступљен у неким зе-

мљама као што су Кина, Северна Кореја и Куба. Овде је секуларни принцип схваћен и практикован једнострано. Црква не сме да се меша у државне послове, али се држава меша у црквене и то на непријатељски начин. Црква и религија уопште се проглашавају државним непријатељем, црквена лица и верници се прогањају, затварају и убијају, храмови руше, уз снажну антирелигијску пропаганду на свим нивоима. Антитеистички секуларизам није једнообразан и његова оштрина варира у појединачним случајевима и временима. Некада подразумева најбруталније методе терора и застрашивања, а некада суптилније начине притиска кроз спречавање верника да остваре поједина права, да напредују у служби и томе слично.

Ригидни секуларизам – настао је као ублажење претходног. Његов најбољи пример је савремена Француска. Црква и држава су потпуно одвојене, при чему не постоји никаква сарадња међу њима или је она минимална. Држава не уважава никакве специфичности Цркве и верских организација, њиховог устројства и традиције, и не устручава се да их ниподаштава или негира. Примери тога се недавне забране ношења хиџаба муслиманкама, али и забране истицања верских симбола, на пример ношењем крста око врата.

Умерени секуларизам – заступљен у већини европских земаља подразумева одвојеност Цркве и државе али и њихову блиску сарадњу на пољима образовања, бриге о социјално угроженима и уопште харитативних делатности. У таквим земљама постоји верска настава у државним школама, Црква добија одређену финансијску потпору, ослобођена је пореза у потпуности или делимично, верски службеници имају имунитет при обављању верских дужности (на пример, право на тајност исповести), у војсци је присутно војно свештенство, у болницама и појединим јавним установама одређене су просторије које служе за потребе верских служби.

Делимични секуларизам – својствен је неким европским земљама, где су одређеним црквама призната нека посебна права заснована на традицији. У Великој Британији, на пример, монарх који формално има врховну власт, истовремено је и врховни поглавар Англиканске Цркве.

Видимо да постоје различити модели политичког секуларизма и односа религијских заједница и државе, који варирају од ригидног до беневољентног (изузимајући екстремизме који не одговарају демократском друштву). Међутим, одавно је приме-

ћено да оваква трипартитна подела постоји у теорији али да су у пракси ствари много компликованије. Тако рецимо и у Француској, која представља модел ригидног секуларизма, секуларни принципи нису увек и свуда доследно спроведени. Верска настава *у њавном* не постоји у државним школама али постоји у департаментима Алзаса и Лорене, док одржавање храмова финансира држава (Аврамовић 2010: 54–55). Секуларни принципи су још мање заступљени у Сједињеним Америчким Државама. Познато је да заседања оба дома Конгреса и Сената почињу молитвом два, од државе плаћена, свештеника (Аврамовић 2010: 55). У Енглеској су ствари још компликованије, пошто је Англиканска Црква готово потпуно интегрисана у државни апарат. Поглавар Цркве је краљица а у Дому лордова чак двадесет четири места је резервисано за англиканске бискупе (Аврамовић 2010: 56). Различити модели државних цркава заступљени су у нордијским земљама као и у суседној Грчкој.

Наш пут

Свако савремено демократско друштво, поштујући сопствену традицију и сензибилитет, треба да одабере друштвени модел који његовим грађанима највише одговара. По мом схватању, умерени секуларизам представља најбоље решење за друштво Србије. Свако има легитимно право да се залаже за онај модел који сматра најбољим, а на изабраним представницима народа – а преко њих на грађанима – је да одлучују о томе како ће бити уређено друштво у коме живимо. Притом се не сме заборавити да не постоји неки одређени модел односа државе и Цркве који би било могуће једноставно ископирати и применити. Као што смо видели из наведених примера, сви модели у Европи укључујући САД настали су на основу специфичности тих друштава. Ту није реч само о минорним разликама већ напротив о суштинским.

Не сме се изгубити из вида да традиција, попут језика, представља вид комуникације и могућност разумевања међу члановима одређене групе или народа. Због тога постоји јасна неспремност да се традиције олако одбацују. Насилно одбацивање традиције једног друштва најчешће води његовој дезинтеграцији, пошто отежава комуникацију и осећај заједничке припадности код њених чланова. Наравно, традиције се мењају и развијају а неке нестају. Тај процес, међутим, мора да буде спонтан, и по-

требно је дуго време, које често обухвата више генерација, да би се такве промене догодиле без друштвених ломова. Код нас су промене долазиле најчешће нагло и насилно, као у време комунизма, са тенденцијом да се све традиционалне вредности игноришу или пониште.

Српско друштво мора да пронађе свој сопствени аутентични пут у стварању најподеснијег друштвеног система. Тај пут је свакако одређен усвајањем демократских и секуларних принципа, који међутим, морају да буду прилагођени посебностима српског етоса. Покушај да се ти принципи, теоријски симплификовани и практично неоствариви, примене на српско друштво, воде са једне стране дезинтеграцији самог друштва а са друге појави различитих дегенеративних промена. Уколико се у српском друштву званично не уважава и не поштује посебност СПЦ, онда ће чињеница те посебности да се пројави на начин који није добар ни за Цркву ни за државу. Вероватно би било добро да се послуша Хабермасов савет: „Секуларизовани грађани, уколико се налазе у улози грађана државе, не требају да негирају потенцијал за истину у религиозним схватањима света нити да доводе у питање потенцијал својих верујућих суграђана да доприносе јавним расправама користећи језик религије“ (Habermas 2006: 260). На том трагу, професор Аврамовић с правом закључује да „данас у Европи постоји само један критеријум. Од значаја је у ком обиму одређени систем односа државе и Цркве излази у сусрет потребама људи и верским слободама“ (Аврамовић 2010: 58).

* * *

Библиографија:

Аврамовић, С. (2010), „Правни оквири односа Цркве и државе у Европи“, у *Хришћанство и европске интеграције*, (ур. Р. Биговић, Ј. Јабланов), Београд, 53–60.

Calhoun, C. (2011), „Secularism, Citizenship, and the Public Sphere“, у *Rethinking Secularism* (eds. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen), Oxford University Press, 75–91.

Habermas, J. (2006), „On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion“, у *Political Theologies: Public Religions in Post-Secular World*, (ed. H. De Vries, L. E. Sullivan), Fordham University Press, New York 251–260.

Habermas, J. (2008), „Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society“, *New perspectives quarterly* 25, 17–29.

Holyoake, G. J. (1896), *The Origin and Nature of Secularism*, London: Watts and Co.

Kantorovic, E. (2012), *Dva kraljeva tela*, Fedon, Beograd 2012.

Lambros, A. (2014), *Bog se nikad ne smeje*, Nova poetika, Beograd.

Nancy, J.-L. (2006), „Church, State, Resistance“, у *Political Theologies: Public Religions in Post-Secular World*, (ed. H. De Vries, L. E. Sullivan), Fordham University Press, New York 102–112.

Pannenberg, W. (1996), „How to Think About Secularism“, *First Thing* 64, 27–32.

Smith, G. (2007), *A Short History of Secularism*, I. B. Tauris.

Šmit, K. (2011), *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus Publicum Europaeum*, Beograd.

Примљено: 6. 2. 2015.

Одобрено: 31. 3. 2015.

CHURCH IN CONTEMPORARY SECULAR SERBIAN SOCIETY

Aleksandar Đakovac

*University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology,
Belgrade*

Summary: Secularity is one of the basic postulates of contemporary democratic societies. The consensus regarding the essential determination of this conception, or the final implications it has on social relationship, still does not exist in theory nor in practice. Although the notion of secularism is not fully elaborated or defined, modern society is, not without reason, taken to be post-secular. The relationship between churches and religious communities is particularly burdened with misunderstanding in post-communist countries including Serbia, due to twofold tendencies which occur in those countries. Since both churches and religion communities were oppressed for decades, the downfall of communist dictatorship was followed by an understandable need for religion to assume its position in society. There are a lot of contrary opinions and practices regarding the position of religion. The aim of this article is to point out existing problems and to give solutions for their overcoming in the future.

Key words: Serbian Orthodox Church, secularism, post-secularism, religion, politics.

КРИТИКА НАВОДА О АЛБАНЦИМА У УЧБЕНИКУ *ИСТОРИЈА ЗА 6. РАЗРЕД* *ОСНОВНЕ ШКОЛЕ*

Жарко Б. Вељковић*
Едукативни центар
ГИТА, Београд

Милутин Мићич**
РОорто ЗД Дијитал,
Београд

Апстракт: На *Косову се водио и води информацијски рат како би се доказало да највеће српске светиње припадају албанској култури и традицији. У нашој научној јавности и образовном систему појављују се по извесном аутоматизму ставови који својом недореченошћу или недовољном научном прецизношћу иду на руку албанском фалсификовању историје, као нпр. уџбеник Историја за 6. разред основне школе, у ком се између осталог наводи да су Албанци староседеоци. Међутим, на Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, и тек у XVIII, XIX, а нарочито XX веку, Албанци из северне Албаније се у све већем броју досељавају на Косово и Метохију, све више и више албанизирајући и истискујући Србе. У прилози доме даје се аргументација из научно независне литературе.

Кључне речи: *Косово, Албанија, фалсификовање историје, порекло Албанаца, порекло албанског језика, нероманизовани Дачани, дачки, нероманизовани Илири, Словени, албанизација Романа, Словена и Срба, истискивање Словена и Срба.

Увод

На *Косову се водио и води информацијски рат како би се доказало да највеће српске светиње припадају албанској култури и традицији. Ипак, у нашој се научној јавности и образовном систему

* saphousatthis@gmail.com ; ** milutindmicic@gmail.com.

* Аутономна Покрајина Косово и Метохија – АПКиМ, скраћено КиМ, је аутономна покрајина у саставу Републике Србије према уставу ове државе. Под привременом је управом Организације уједињених нација. Назив самопроглашене „државе Косово“,

појављују по извесном аутоматизму и без неке лоше намере ставови који својом недореченошћу или недовољном научном прецизношћу иду на руку албанском фалсификовању историје на *Косову. У уџбенику *Историја за 6. разред основне школе* академика Радета Михаљчића у издању Завода за уџбенике у Београду, у поглављу „Јужни Словени и староседеоци“ стоји: „Међутим, староседеоци који су живели заједно и чија су насеља груписана у веће скупине нису словенизирани. Обичаје, језик и друга народна обележја сачували су Албанци. Део насељених Словена примио је језик и обичаје Албанаца и стопио се са њима.“ Као и: „У источним Алпима и на Балканском полуострву Словени су затекли староседеоце, који су почели да се повлаче у тешко приступачне планинске пределе, или су се склањали у утврђене приморске градове. Део староседелаца стопио се са Словенима. Свој језик и обичаје сачували су Албанци.“ Међутим, то не одговара историјским чињеницама јер су Албанци пореклом нероманизовани Дачани који су се тек по насељавању Словена доселили на подручје данашње централне Албаније, где су се мешањем са нероманизованим Илирима, али и паралелно примајући романске и словенске речи, формирали и као етнос и у језичкоме смислу у VIII веку, начинивши своје најстарије национално име *Арбанаси* (Албанци) од романског назива античког града *Albanum*. Албанци су се потом ширили албанизирањем Романа и Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, и тек у XVIII, XIX, а нарочито XX веку, Албанци из северне Албаније се у све већем броју досељавају на Косово и Метохију, све више и више албанизирајући и истискујући Србе. У прилог томе даје се аргументација из научно независне литературе.

* * *

Године 2005. појавио се нацрт закона о верским слободама на *Косову. Овај нацрт закона је, по речима председника америчког Института за верска и политичка питања у Вашингтону Џозефа Грибоског, „стварао предиспозицију за *de facto* усвајање чију су независност једнострано прогласили органи привремене управе под доминацијом Албанаца, у номенклатури светских држава пише се са звездicom, према Договору о регионалном представљању и сарадњи; према параграфу 3 поменутог Договора, фуснота која ће се примењивати у вези са звездicom ће гласити: „Овај назив је без прејудуцирања статуса и у складу је са Резолуцијом Савета безбедности Уједињених нација 1244 и мишљењем Међународног суда правде о декларацији о независности Косова.“ У том смислу се у тексту користе појмови *Косово, *косовски итд.

ислама као државне вере на *Косову... Међународна заједница је била против тог нацрта“, а Грибоски је био уверен да ће „уколико овај нацрт буде упућен скупштини *Косова на разматрање... УН-МИК интервенисати како би заштитио демократска права свих житеља *Косова“, при чему је „највише забрињавао члан 9, тачка 2, којим се захтева да сви верски поглавари на *Косову буду и грађани *Косова“ (Гриборски 2005). Најпосле, 2006. *косовске институције усвојиле су Закон о слободи вероисповести који, према извештају америчке државне Канцеларије за демократију, људска права и рад, „декларише да не постоји званична религија“ на *Косову, него „афирмише право на слободу изражавања, савести и вероисповести свим становницима без обзира на њихова верска убеђења... омогућавајући... једнака права и обавезе свим верским заједницама.“ (Извештај... 2007).¹

Међутим, и пре и независно од свега тога, како сазнајемо из саопштења Епархије рашко-призренске СПЦ, на *Косову се „водио и води информацијски рат како би се доказало да највеће српске светиње припадају албанској култури и традицији... По учењу нових албанских историчара и по новим *косовским уџбеницима за историју, Богородица Љевишка (Shën-Mëria Levishka) се помиње као ‘једна од најстаријих римокатоличких цркава коју су Срби насилно претворили у православни храм’“. (Јањић 2003). Др Шан Зефи, заменик призренског бискупа Марка Сопија, изјавио је представницима „Националноослободилачког покрета Косова“, по наводима приштинских дневних новина *Зери*, да је „Српска православна црква подизала своје храмове на рушевинама албанских цркава, чиме су духовне вредности замењиване политичким“ (Зефи 2003). Надаље, Епархија рашко-призренска отворено је протестовала због вербалног иступа монсињора Марка Сопија јер је он за књигу *Међуетнички ратови – неизбежни или не? Јеган пример – Косово* (*Guerre ethnique: una fatalita? Un esempio – il Kosovo*) изнео тврдње да су „цркве које видимо на картама Косова постојале и пре доласка Срба“, као и да су „православне цркве које су у скорије време грађене уништене јер су представљале политичку моћ Срба“ (Dalla Pellegrina 2001). Отуда је ова „Сопијева тврдња... представљала сасвим јасну поруку и поуку албанским екстремистима да доврше свој процес уништавања или присвајања српске културне баштине која је тобоже подигнута

¹ Видети и *косовски Закон о верским слободама: <http://gzk.rks-gov.net/ActDocumentDetail.aspx?ActID=2442>.

на рушевинама 'древних албанских цркава'" (Јањић 2003), што се управо и десило у Мартовском погрому 2004. на Косову. Заправо, најсажетије објашњење ове и овакве нове *косовске историје дао је први председник *Косова Ибрахим Ругова, још 1995. за *Косовски информативни центар: „Косово је било насељено Албанцима од древних времена краљевине Дарданије, која је била у саставу Илирске краљевине. После тога, она је постала римска провинција. За време Византије, средњег века и Османске империје, Косово је било самосталан ентитет са посебним идентитетом. Манастири и цркве на Косову били су првобитно албански и касније су их отели Срби који су уништили велики број албанских католичких цркава“ (*Kosovapress* 1995). Чак, према речима Срђе Трифковића, угледног америчког публицисте, „крајњи циљ приштинских власти јесте успостављање 'Косовске православне цркве'" (Трифковић 2009). А 2009. се у Приштини одржава промоција књиге америчке новинарке-социолога Ане ди Лелио *Бој на Косову 1389: албански еп* (*The battle of Kosovo 1389: an Albanian epic*), где убиство турског цара Мурата извршава албански витез „Милош Копилићи“ (*Milosh Kopiliqi*) (*Promovohet...* 2009; Di Lellio 2009).² И не само то, него је и приштински дневни лист *Епока е Ре* својевремено објављивао фељтон са тврдњама како је породица Немањић у ствари „породица Немани албанског порекла, а српска квазиисторија је касније ову династију приписала себи“ (Прелевић, Палић 2009). *Косовске власти су 2005. издале брошуру *Споменици Косова* у којој се ни једном речју не помињу Срби, него су уз фотографије православних српских манастира и цркава „објашњења“ да се ради о споменицима „косовско-византијског стила“, наводећи да су се у црквама молили „косовски Албанци-хришћани“ и чак пише да „богатство *Косова чине црквене грађевине које потичу из палеохришћанских времена. Састоји се од цркава које су градили хришћани, илирско-арбанашко-албанско становништво, од IV до VI века, а чије рушевине још постоје на територији *Косова. Одлично су очувани манастири и цркве косовско-византијског стила које су користили албански хришћани“ (Прелевић, Палић 2009).

На све ово, познати српски историчар Радош Љушић упозорава да „присвајање српске историје представља завршну фазу окупацију Косова и Метохије“, додајући да „и поред тога што чак

² Године 2010. појављује се чак и српски превод: Di Lelio, Ana (2010), *Bitka na Kosovu u albanskom epu*, Beograd: XX vek.

и турски историчари недвосмислено сведоче о српским манастирима и српском царству Немањића на територији Балкана, ако се ове албанске лажи стално понављају и пропагирају на Западу, једног дана могу и да ‘постану’ истина. Зато је неопходно да ова држава, као и сви наши историчари, стану у одбрану српске историје“, а тадашњи председник Србије, Борис Тадић, 2009. је оптужио *приштинске власти за „покушај искоришћавања српске баштине на *Косову као пиона у опасној игри стварања идентитета“. „Такви покушаји“, поручио је Тадић, „морају бити најоштрије осуђени, а ни Србија, ни УНЕСКО и Савет Европе не смеју да остану пасивни“ (Прелевић, Палић 2009).

Ипак, у нашој се научној јавности и образовном систему појављују по извесном аутоматизму и без неке лоше намере ставови који својом недореченошћу или недовољном научном прецизношћу иду наруку наведеном албанском фалсификовању историје на *Косову.

У уџбенику *Историја за 6. разред основне школе* академика Радета Михаљчића у издању Завода за уџбенике у Београду, рецензената академика Симе Ћирковића и професора Биљане Крстић, у поглављу „Јужни Словени и староседеоци“ стоји: „Међутим, староседеоци који су живели заједно и чија су насеља груписана у веће скупине нису словенизирани. Обичаје, језик и друга народна обележја сачували су Албанци. Део насељених Словена примио је језик и обичаје Албанаца и стопио се са њима.“ Као и: „У источним Алпима и на Балканском полуострву Словени су затекли староседеоце, који су почели да се повлаче у тешко приступачне планинске пределе, или су се склањали у утврђене приморске градове. Део староседелаца стопио се са Словенима. Свој језик и обичаје сачували су Албанци“ (Михаљчић 2008: 42).

На тај начин се Албанци приказују као древни балкански народ који су Словени и Срби по насељавању на Балкан затекли, а албански као древни балкански језик са којим су Словени и Срби по насељавању на Балкан дошли у додир.

Међутим, то не одговара историјским чињеницама јер су Албанци пореклом нероманизовани Дачани који су се тек по насељавању Словена доселили на подручје данашње централне Албаније, где су се мешањем са нероманизованим Илирима, али и паралелно примајући романске и словенске речи, формирали и као етнос и у језичкоме смислу у VIII веку, начинивши своје најстарије национално име *Арбанаси* (*Албанци*) од романског назива античког града *Albanum* (Станишић 1995: 9, 10: *Albanum* > *Арбана-*

си (Албанци)). Албанци су се потом ширили албанизирањем Романа и Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, и тек у XVIII, XIX, а нарочито XX веку, Албанци из северне Албаније се у све већем броју досељавају на Косово и Метохију, све више и више албанизирајући и истискујући Србе.

У прилог томе можемо дати следећу аргументацију из научно независне литературе:

I) Бугарски академик, индоевропеиста, етимолог и балканолог Владимир Георгијев у својој књизи *Увод у историјску граматику индоевропских језика* (*Introduction to the history of Indo-European languages*) у поглављима „Однос дачк(омезијск)ог, илирског, трачког, албанског и румунског“, „Компаративно-историјска фонетика дачко(мезијско)г и албанског“ и „Порекло Албанаца и њиховог језика“ каже: „Одавно траје велика расправа о томе је ли албански језик потомак илирског или трачког... Међутим, сада када је евидентно да су дачк(омезијск)и и трачки два различита индоевропска језика, проблематика порекла албанског језика дâ се сагледати из потпуно другог угла. Дачк(омезијск)и је једва посведочен језик, али на основу базичних особина његовог фонолошког система дефинитивно се може показати да је фонолошки систем албанског језика потекао из дачк(омезијск)ог као и то да су извесне специфичне особености историјске фонетике румунског језика пореклом из дачкога супстрата. Стога, албански језик је рецентни потомак дачк(омезијск)ог, док сâм дачк(омезијск)и представља најстарије стање развоја албанског језика из индоевропског... Хирт, Јокл, Вајганд, Скок, Дечев, Барић, Шиадбеј, Георгијев, Поповић и други држе се тезе да је изворно станиште Албанаца средишњи део северног Балкана, тј. источни део провинције Горње Мезије и западни део провинције Доње Мезије или приближно провинције Дарданија, Медитеранска Дакија и Приобална Дакија. Свему овоме ваља сад да додамо и извесне нове чињенице и закључке, од којих је најважније то да је фонетски систем албанског језика директни потомак дачк(омезијск)ог. Најважније чињенице и закључци за одређивање порекла и изворне постојбине Албанаца су следеће:

(1) Албанци нису аутохтони на подручју данашње Албаније:

(а) Древни (илирски) називи места у Албанији (или барем на северозападу, западу и југу Албаније), који су до нас доспели из Антике, као нпр. *Shkodër* од *Scodra* (код Ливија), *Tomor* или *Tomarus*

(код Страбона, Плинија Старијег и др.), нису у албански пристигли непосредним језичким контактом – наиме, хипотеза да су ови и овакви називи у употреби у албанском непрекидно од предримских времена до данас потпуно је неспојива са чињеницама албанске историјске фонетике.

(б) Латински називи места у Албанији разоткривају нам пореклом латинске, тј. далматороманске специфичне језичке црте, а никако албанске – далматоромански, односно западни балканоромански, који се развио на бази илирског језичког супстрата знатно се разликује од румунског или источног балканороманског.

(в) У прошлости, обала Јадрана није била захваћена албанским насељавањем – наиме, албанска поморска и рибарска терминологија јесте скуп позајмица.

(г) Релативно мали број албанских позајмица из старогрчког представља још један аргумент против, који нас са још неким другим закључцима води претпоставци да се албанско насељавање на подручје садашње Албаније, које се граничи са Грчком, извршило у каснија историјска времена.

(д) Нема историјских помена Албанаца на територији данашње Албаније пре IX века н. е., док су с друге стране називи места и лична имена с целог подручја данашње Албаније забележени у документима од IV века н. е. па надаље.

(2) Изворно станиште Албанаца било је с једне стране близу изворног станишта румунског народа, а с друге стране није било у потпуности ослобођено утицаја грчког језика:

(а) ... постоји већи број гласовних промена које су својствене и албанском и румунском и дачком...

(б) Најстарији латински језички елементи у албанском потичу из проторумунског, односно из источног балканороманског, а не из далматороманског, односно из западног балканороманског... Стога, албански није настао на илирској основи.

(в) Паралелно постојање латинских речи у албанском и румунском указују на чињеницу да се у распону од IV до V века н. е. албански развио као језик на истом простору у коме се и румунски као језик појавио – наиме, ради се приближно о територији античке Дарданије (приближно територији која обухвата данашњи Ниш, Софију и Скопље).

(г) У румунском има око 70 речи које имају паралеле у албанском, међутим фонетски облик ових румунских речи је специфичан до те мере да се оне не могу објаснити као позајмице из ал-

банског. Ове речи, наиме, припадају дачком супстрату румунског језика, док су њихове албанске паралеле директно наслеђене из дачк(омезијск)ог.

Управо су заједнички елементи румунског (односно дачког супстрата) и албанског још један важан доказ за чињеницу да је албански потекао из дачк(омезијск)ог.

(3) ... (в) Средишњи део северног Балкана јесте област где су језик древних Албанаца и језик древних Румуна били у најближем међусобном језичком контакту.

(4) Има важних чињеница које јасно показују да је албански проистекао директно из дачк(омезијск)ог:

(а) Албански фонетски систем представља даљи развој дачк(омезијск)ог фонетског система. Ова је чињеница од великог значаја: показује да је дачк(омезијск)и језички предак албанског.

(б) Упркос оскудности дачк(омезијск)ог језичког материјала постоји неколико врло важних паралела са албанским и ово је доказ за близак сроднички однос албанског и дачк(омезијск)ог...

(в) Географска дистрибуција типично дачк(омезијск)их назива места на *-dava* разоткрива општи модел разастирања Дачана (Дакомизијаца), тј. Протоалбанаца по Балкану, приближно на истоку оне области која је касније прозвана Горња Мезија, тј. Дарданија, Медитеранска Дакија и Приобална Дакија.

(г) Албанска лексика има од свих језика највећи број речи сродних са балтословенским. Ова чињеница јасна је једино у случају када се албански сагледава као језик проистекао из дачк(омезијск)ог јер је дачк(омезијск)и био у непосредном језичком контакту са балтословенским.

Албански језик је стога потекао из дачк(омезијск)ог. Његов однос са дачк(омезијск)им је попут односа романског са латинским. Такође, постоји и илирска компонента у албанском језику, али је њена језичка база дачк(омезијск)а.

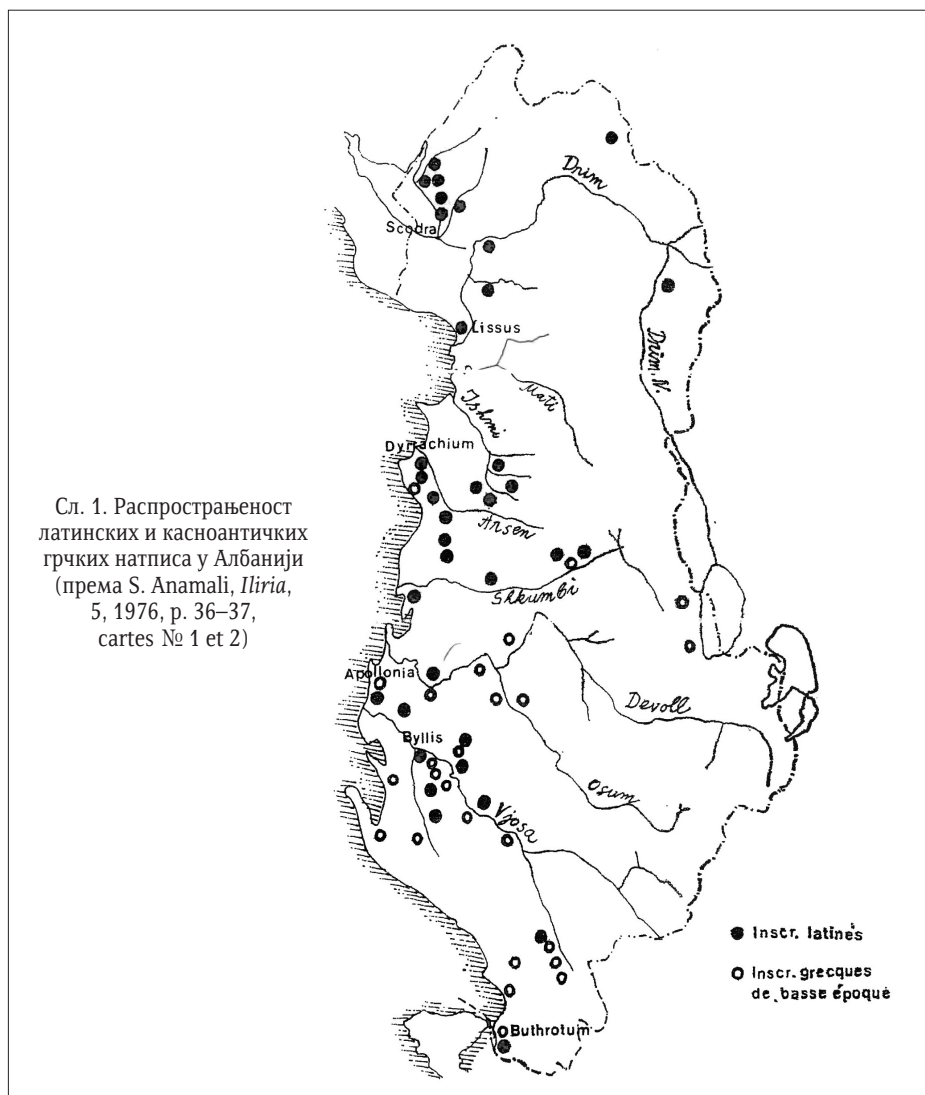
Дачка (дакомезијска) племена заузимала су средишњи део северног Балкана, приближно територију провинције Дарданије у нека врло давна времена. Одатле су они поступно мигрирали на територију садашње Албаније“ (Georgiev 1981: 133–143).

II) По речима немачког индоевропеисте Валтера Порцига, „албански језик се не може разматрати као непосредни представник илирске гране, већ се мора упоређивати као самосталан језик

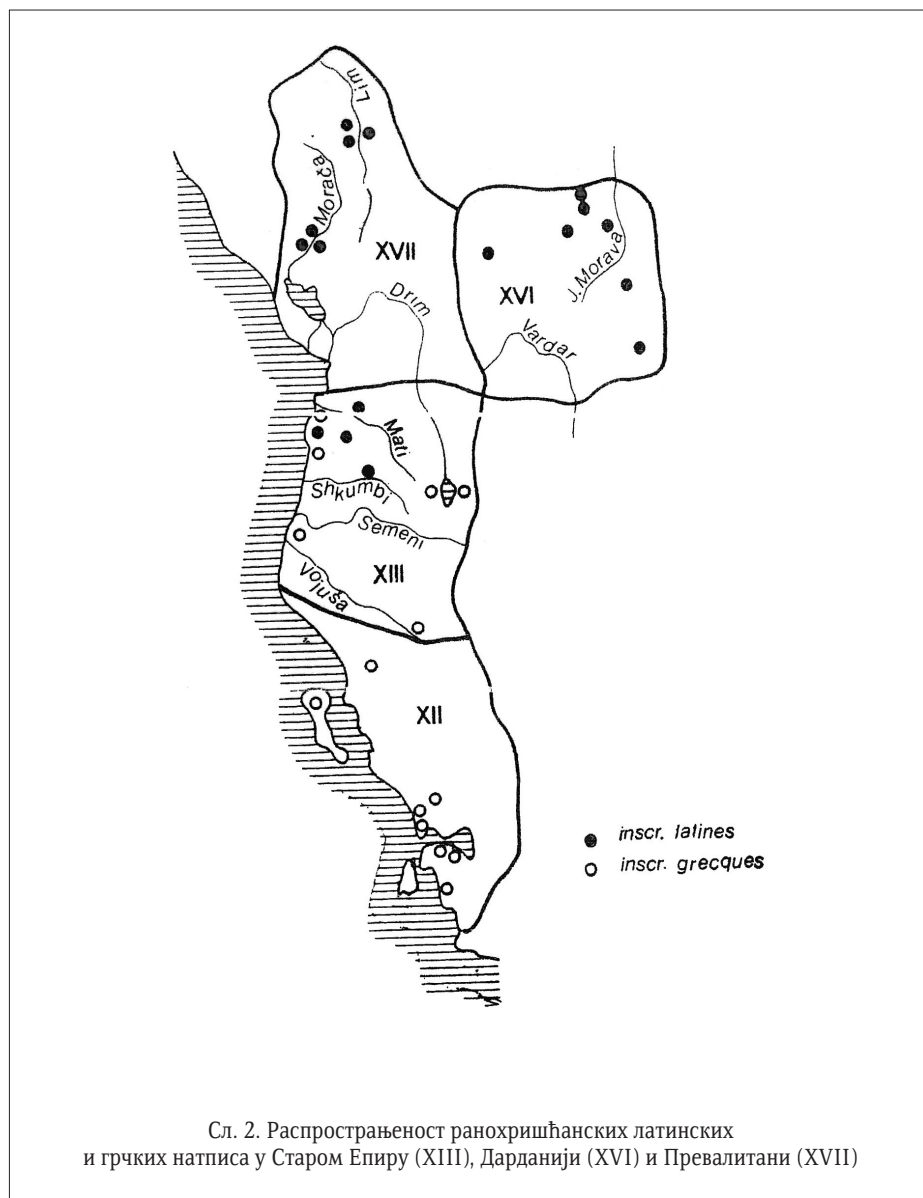
са свим осталим језицима, укључујући илирски“. Исто гледиште о пореклу албанског језика заступа и индоевропеиста и албанолог Агнија Десница, „по којој је настанак албанског језика последица међујезичког прожимања стариначког и романизованог балканског становништва на тлу Албаније у првим вековима н. е... услед чега је настао такав спој старог и новог у коме латинска лексика представља супстратни елемент новог језика новог народа... Насупрот латинизмима, словенски елементи, који су у албански почели да улазе најраније од VII–VIII века, представљају лако уочљив позајмљени слој већ уобличеног албанског језика“ (Станишић 2006: 85, 91).

III) Године 1986. одржан је научни скуп Одељења историјских наука САНУ на тему односа Илира и Албанаца, што је и уобличено у научни зборник *Илири и Албанци* који је постао и остао централно дело наше и светске независне историографије на ову тему. Одатле преносимо наводе из чланка „Албанија у касној антици“ Владислава Поповића, светског стручњака за археологију касне антике и раног средњег века на Балкану, члана САНУ и академика Француске академије наука и уметности (Института за хуманистичке науке): „Балканске провинције на јужном Јадрану пружају уочи словенских инвазија слику области која се одликује моћним поморским лукама на обали, пространим насељима у унутрашњости земље и низом утврђења, тврђавица и прибежишта распоређених свуда око градова и дуж саобраћајница. Ван ове зоне, коју сачињавају равнице у приморју и речне долине у унутрашњости, налазе се широка планинска подручја. На овом месту поставља се питање етничког састава и говорног језика овог становништва, без сумње већином хришћанског, које је у касној антици настањивало градове и сеоска насеља. Епиграфска сведочанства указују да већина ранијих латинских натписа потиче са територије римских колонија и муниципија где је, судећи према ономастици, становништво у првим вековима нове ере било претежно италског, а у мањој мери оријенталног и илирског порекла. Из епохе касног царства и из VI века, немамо довољно епиграфских докумената који би допустили да се утврди степен романизације или хеленизације локалног становништва, пре свега оног које је живело ван градова. Према томе, немамо никакав директан начин да сазнамо у којој се мери илирски језик још увек говорио, или није, у мањим насељима у равници и дуж речних долина. У овом тренутку чини нам се много важније да установимо, у светлости епиграфских докумената, које је, неза-

висно од етничког питања, било подручје распрострања грчког и латинског говора уочи словенских најезди. Гранична линија између два језика, коју су научници из прошлог века стављали уз реку Дрим, пружала се отприлике дуж Шкумбија и Via Egnati-је. Била је то у суштини мање лингвистичка и етничка граница, а много више демаркациона линија две цивилизације, грчке и латинске. У време касног царства грчки натписи се поново јављају у знатном броју јужно од Шкумбија и Војуше, на територији римских колонија Билиса и Бутротума (сл. 1).



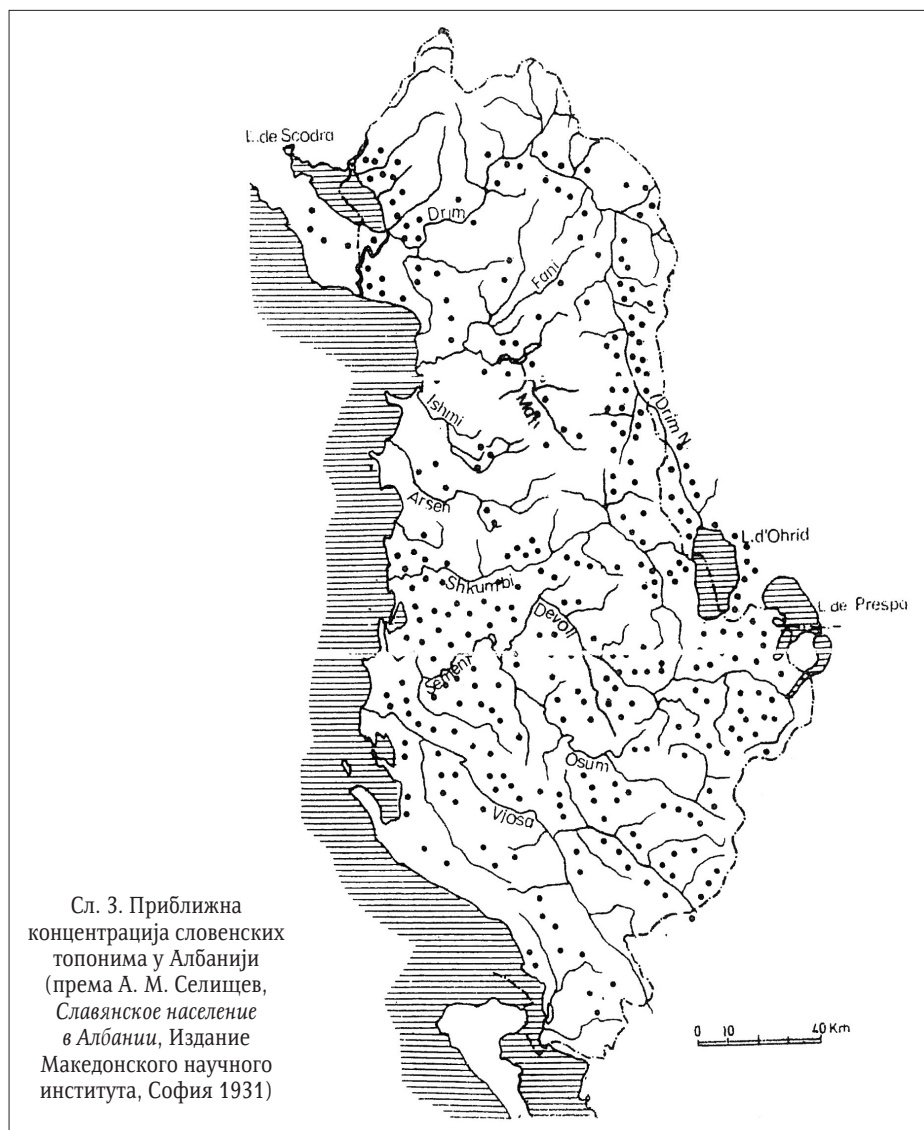
Тако је грчки сузбио латински и поново избио на површину у овом јужном делу Албаније где је урбанизација и с тим и хеленизација Илира у предримско доба имала старије и дубље корене од северног дела земље (уп. сл. 13). Иако у северној Албанији и Црној Гори нису бројни ранохришћански натписи, они су практично сви латински, са именима латинског или хришћанског порекла (сл. 2).



Сл. 2. Распрострањеност ранохришћанских латинских и грчких натписа у Старом Епиру (XII), Дарданији (XVI) и Превалитани (XVII)

Изузетак чине два грчка епитафа из космополитске луке Драча. Латински карактер антропонимије у касноримској и рановизантијској епохи у Превалитани и на северу Новог Епира потврђују имена епископа и клирика, која су латинског или хришћанског порекла, ређе грчког. Упркос малом броју расположивих епиграфских докумената могуће је ипак закључити да је, пре великих словенских провала, језик у употреби у насељима северно од *Via Egnatia*-је био пре свега латински, што не искључује *a priori* могућност да се аутохтони језик одржао у периферним подручјима и нарочито у планинама. Словенске најезде довеле су до дубоких промена у албанским провинцијама, а први талас Склавина допро је до Драча 548. г. Међутим, тек су касније провале, с краја VI и из VII века, довеле до уништења великог броја рановизантијских градова у Превалитани и оба Епира. Прва од ових везује се за неуспелу опсаду Солуна 586. г., којој је 587–588. г. следило освајање Грчке заједно са Старим Епиром, о чему сведочи позната *Монемвасијска хроника*. Да ова најезда није била ограничена на области само јужно од Војуше указује писмо папе Гргура I у коме вели да је епископ Љеша морао да напусти своју дијецезу и склони се у Италију, где се налазио у јуну 592. г. Љеш је касније, несумњиво, био поново преузет, но датум овог догађаја није нам познат. С друге стране, уништењем последњих византијских градова у северном Илирику око 615. г. од стране Авара, омогућено је у великој мери настањивање Склавина у Дарданији и у добром делу Превалиса, одакле су лако могли да продиру у северну Албанију. Најзад, трећи талас Словена, до кога је, према новијим резултатима, дошло најраније тридесетих година VII века, означио је појаву дукљанских Срба у Црној Гори. Ово прво словенско заокружење некадашњег илирског подручја јасно се огледа у албанској топонимији, у којој су веома бројна словенска имена места (сл. 3)...

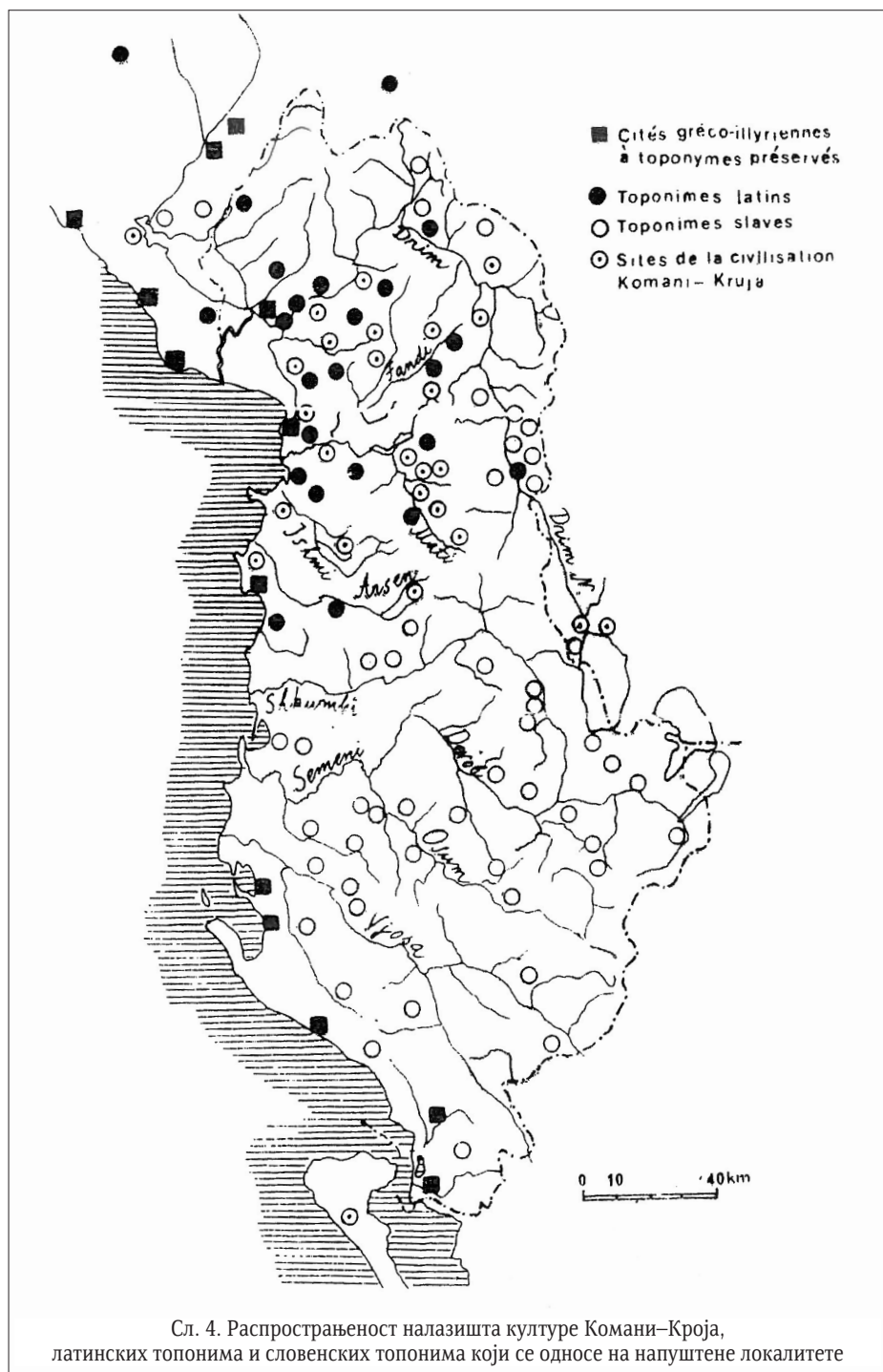
Ови топоними, који потичу из источног дијалекта јужнословенског језика, сведоче да је античко име пало у заборав и да су Словени из првих најезди настанили ова насеља или њихову околину пре доласка Арбанаса... Материјална култура VII и VIII века, распрострањена на суженој територији двеју северних провинција, најбоље нам је позната према садржају некропола типа Комани-Кроја... Култура Комани-Кроја је дакле урбана, постантичка, ретардирана римско-византијска и превасходно хришћанска. Откриће гробова са идентичним садржајем ван драчке области, на пример у Афиони



на Крфу или у Кашићу и Стону у Далмацији, сведочи о њеној широј распрострањености од подручја које су заузимали средњовековни Арбанаси, те се стога не може закључити да је она била везана за једну одређену етничку групу, поготово не за прото-албанску или албанску... Изузевши некрополе у Афиони, на Крфу, код Охрида и у Прилепу, у грчком културном кругу, подручје ширења културе Комани-Кроја у северној Албанији и Црној Гори подудара се са територијом на којој се, према поменутиим епиграфским документима,

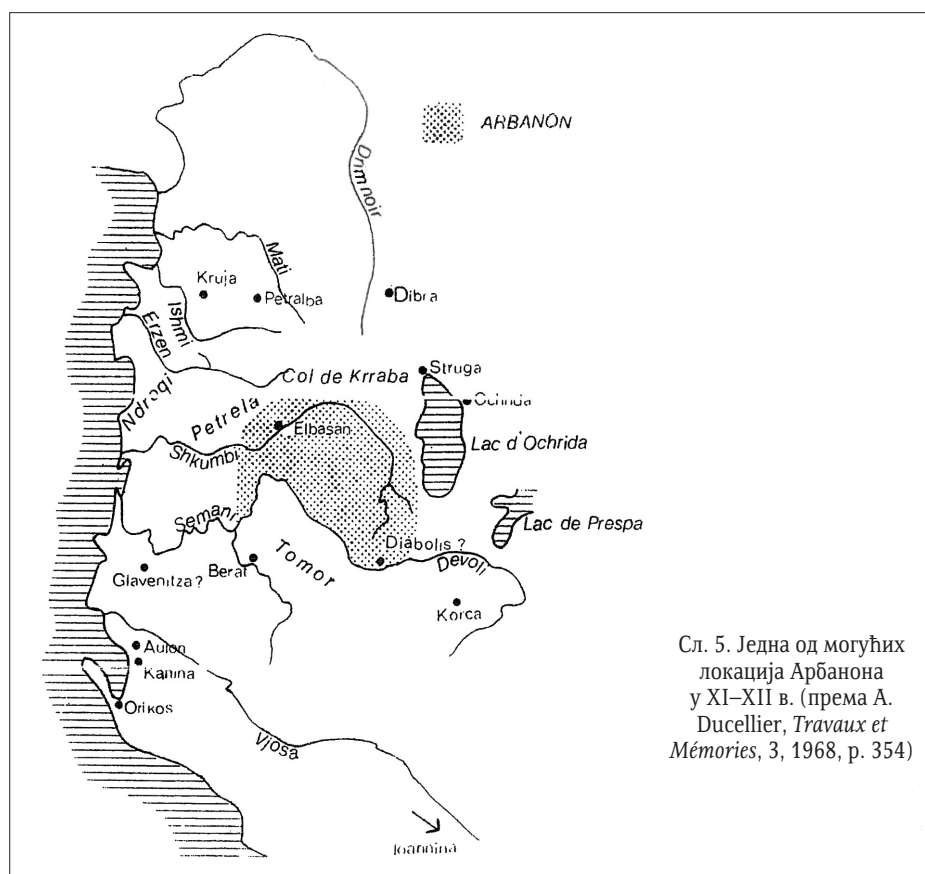
латински говорио у равници и речним долинама (уп. сл. 13–14). Како некрополе нису, свакако, биле ни словенске ни аварске, може се у носиоцима ове културе без устезања препознати једна романизована или прото-романска популација... Проторомански или предромански карактер културе Комани-Кроја у Албанији и Црној Гори потврђују релативно чести топоними латинског порекла у овој области. Поред великих приобалних градова и река, чија су се илирска имена сачувала, посредством Грка и Римљана, у албанском и словенском говору до наших дана, срећемо и низ имена мање важних места која потичу од ранијег назива познатог у писаним изворима, или од неких особености терена... Посматрани у целини, види се да су латински топоними најбројнији у области Скадарског језера, у долинама Дрима и Фандија, дуж старог римског пута Љеш–Улпијана, али су присутни и у долинама Матија и Црног Дрима. Тако запажамо како постоји подручје на коме су били раширени латински топоними који се могу препознати у називима данашњих места, подручје које се у главним цртама подудара са територијом коју су заузимали носиоци културе Комани-Кроја, чији постантички карактер, како смо већ подвукли, археолошки подаци јасно потврђују. Ова област се добро разликује од територије јужно од Шкумбија, где је приметна јака концентрација словенских хидро-, оро- и топонима, чак и онда када се од ових последњих узму у обзир само они који се односе на напуштене античке градове (сл. 4).

Ако претпоставимо, с једне стране, да је карактер културе Комани-Кроја у својој бити римско-византијски или већ проторомански и свакако хришћански, и с друге стране, ако одбацимо хипотезе о њеној словенској или аварској припадности, приморани смо такође да напустимо гледиште које њене носиоце идентификује са нероманизованим Илирима, или тачније са Арбанасима или њиховим непосредним прецима. Овај закључак се заснива на доказима како археолошке, тако и историјске и лингвистичке природе. Под Арбанасима се подразумева етничка група која говори албански, један индоевропски језик са сопственим речником, морфологијом и фонетским законима. Супротно румунском, албански није романски језик, него потпуно посебан говор који садржи позајмице из латинског, словенског и других језика. Мишљења стручњака о његовом пореклу знатно се разликују. Према једнима, албански представља последње остатке трачког језика, по другима илирског, или је мешавина једног и другог, или је чак можда дако-мизијски. Без обзира на решавање овог филолошког



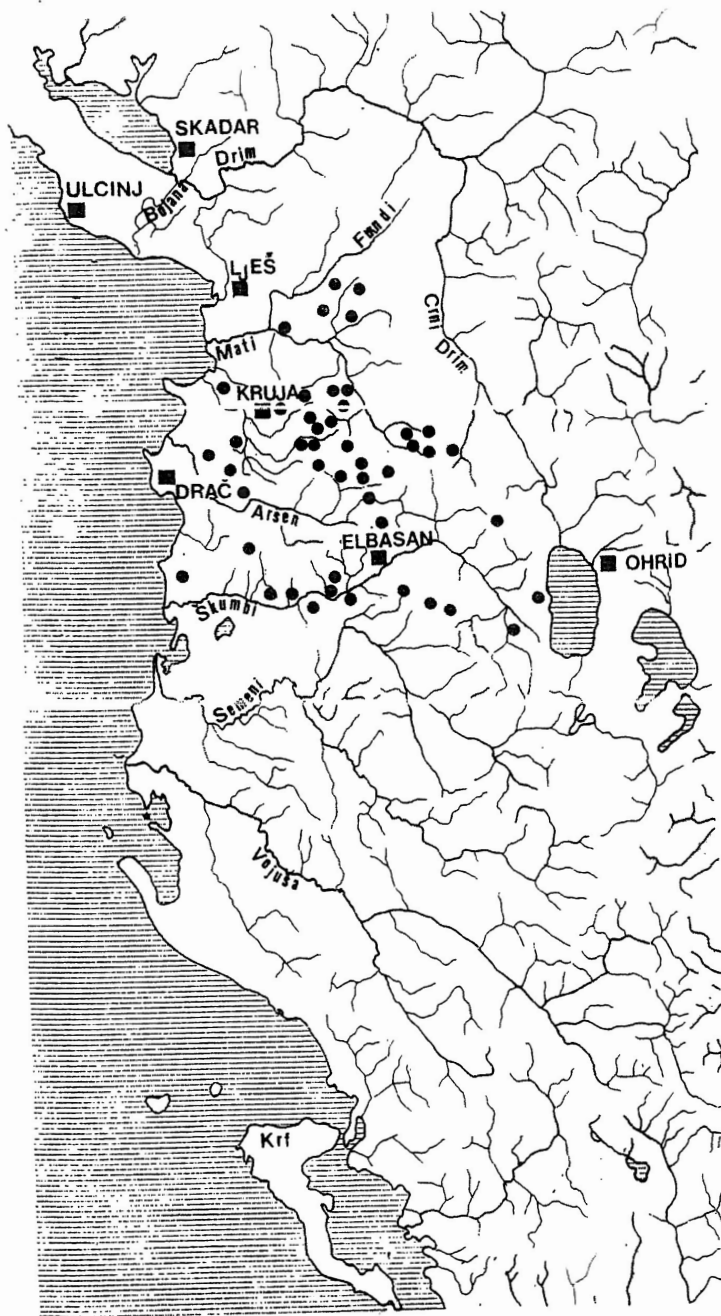
проблема, који далеко превазилази наше личне компетенције, оно неће бацити нову светлост на питање етничке припадности носилаца културе Комани-Кроја. Са своје стране, међутим, албански речник је посебно поучан. Он открива у великој мери природне, економске и друштвене услове у којима су се Арбанаси формирали пре њихове појаве на историјској позорници у XI веку. Нарочито су бројне позајмице из латинског и словенског језика. Прве, доста уопштеног карактера, односе се на градски живот, породичне везе, пољопривреду, биљке и воће из ниског и мочварног појаса. Друге, прецизније, везане су за видове становања, земљорадњу, сточарство и друге делатности. На основу имена биљака може се закључити да су Арбанаси и Словени успоставили везу у сувом шумском појасу на висини између 600 и 900 m. Напротив, албанска имена биљака су из вишег и алпског појаса, као и изрази који се односе на млечне производе. У суштини, албански лексички фонд одаје семи-номадски и чобански народ који је за време хладне сезоне настањивао континентални појас брежуљака, где је успостављао додир са становништвом из нижих предела, а преко лета одлазио према пашњацима високих планина... У VII и VIII веку, или тачније у прелазном периоду између процвата рановизантијске културе у провинцијама Превалитани и Новом Епиру, и формирања драчке теме, примећује се на различите начине паралелно постојање одвојених етничких и социјалних целина. Културна група типа Комани-Кроја, као што је већ наглашено, непосредни је продужетак остатака романизованог становништва, које је у касном царству напустило отворена насеља и склонило се на боље заштићена места. У време словенских инвазија у VII веку, њима су се вероватно придружиле избеглице из Дарданије и Далмације, о којим изричито говори Константин Порфирогенит. Са своје стране, словенски земљорадници заузимају равнице и долине свуда око њих, па чак и вероватно унутар њиховог подручја. У планинама, или тачније изнад ове зоне коју су настањивали Прото-Романи и Словени, одржало се сточарско становништво, које је могуће означити као Прото-Албанце, без обзира шта су они у ужем смислу. Према свему ономе што је речено, може се закључити да између културе Комани-Кроја, у оној мери у којој је она била састављена од давно романизованих домородаца, и Арбанаса, под условом да су ови други заиста остаци нероманизованих Илира, постојала једна, много више генетска, а много мање културна веза. Овај закључак се делимично подудара са средњовековним документима у којим се у скадарском подручју помињу

три различите лингвистичке групе: Арбанаси, Романи и Словени. Посебан проблем представља убијација енигматичког *Арванона* (Ἀρβανόν), првобитног чврстог језгра Арбанаса, чији се помен јавља код Ане Комнине, описујући сукобе Алексија I и Нормана... Новија истраживања, која пре свега у *Арванону* називу више област него ли један одређени град, ослањају се на аргументацију сасвим различите природе. По једнима, то се подручје морало налазити где су били најслабији утицаји страних култура, било римске, византијске, ранословенске, зетске или рашке, чиме је унапред била предодређена област Матија у централној Албанији. Према другом мишљењу, које за полазну тачку узима основне правце војних операција вођених током византијско-норманског рата, *Арванон* се, бар својим највећим делом, налазио јужно од велике окуке Шкумбија, приближно између Девола, недалеко од Охридског језера и Елбасана (сл. 5).



Међутим, чини нам се да је, када се већ поставља питање најранијег таласа ширења Арбанаса сишавших са планина, одговор дао један угледни албански филолог. Ослањајући се и картирајући албанске топониме са суфиксом *-esh* (сл. 6), који потиче врло вероватно од латинског *-ensis*, односно вулгарног латинског *-esis*, он је утврдио, како изгледа, оквири тог најранијег таласа, чија се концентрација може пратити од Елбасана на југу, преко Тиране, до Кроје на северу.

Стога је потребно подвући да питање убикације *Арванона* у XI–XII веку, као центра једне одређене моћи (сл. 23) не треба идентификовати са подручјем првобитне инфилтрације горштакских Арбанаса које је могло да започне пре тог времена. У овом првом налету планинских сточара називу се подстицаји све снажније седантеризације, албанизације, односно дероманизације и деславизације северног подручја Албаније. У раздобљу које следи, равничарски Арбанаси прихватају хришћанство, било латинско или грчко, насељавају се у градовима, где деле судбину латентно присутног романског, грчког и словенског становништва. Као што су неки предавачи већ приметили, појава средњовековних Арбанаса ван граница Албаније, нпр. у Грчкој и у Далмацији, већим је делом везана за нужну миграцију изазвану пренасељеношћу једне неплодне територије и никако се не може објаснити као историјски феномен реинтеграције некадашње илирске прапостојбине. Другим речима, долази до уклапања једног слоја Арбанаса у културна кретања која следе изданци старе римско-византијске цивилизације, огрнути у источно или западно рухо... Све у свему, од нестанка Илира из историје и појаве Арбанаса, постоји јаз од око осам векова, чему треба додати приближно исти период до васкрса Илира, отелотворених у Арбанасима, као производ нагађања филолога добро обучених у немачким школама. Из свега што је до сада речено, слободни смо да закључимо да албански проблем није ни етнички, ни национални, већ превасходно политички, културни и социјални. Млада албанска наука, у чијим се редовима свакако налазе надарени истраживачи, и која у романтичарском полету који раскошно обогаћује етатистичка привола, безрезервно декларише до сада научно недоказани и по свој прилици недоказиви континуитет од Илира до данашњих Арбанаса, нанела је себи, и даље наноси, штету чији ће дуг, с тешком муком и по високој цени моћи да отплати у будућности“ (Гарашанин 1988: 222–234, 238–242, 244–250).



Сл. 6. Распрострањеност албанских топонима са суфиксом –esh
(према Е. Џабеј, *Studia Albanica*, 9–2, 1972, p. 37)

IV) Године 1985. САНУ је објавила књигу једног од најзначајнијих проучавалаца српског средњег века, српског историчара књижевности, историчара и члана САНУ Димитрија Богдановића, *Књиџу о Косову*, која представља објективан чињеничан приказ историје Косова и Метохије. Димитрије Богдановић о односу српског и албанског етноса на Косову и Метохији кроз историју каже да „област Косова у најширем смислу речи, све до краја XV века приказује историја као чисто српску земљу... свагда и без икаквих ограда српску. Ниједном се у овом преломном историјском раздобљу Косово не јавља као албанска земља, нити се дâ наслутити да би оно могло то да постане. Настањено Србима, са безначајно малим процентом несрпског становништва (међу којима су и Албанци), са најмоћнијим, најактивнијим и најважнијим центрима српске духовности, културе и политичког програма за будућност, Косово је у XV веку класична српска земља... антропонијска проучавања изворних турских пописа из XV века показују да је линија данашње државне границе углавном подударна са тадашњом етничком међом Срба и Албанаца. На подручју данашње покрајине Косово Албанаца има тада само око Ђаковице, Срба има и у албанском делу Алтина, док читав остали простор ‘Области Бранковића’ насељавају, практично, само Срби... Судећи према... лингвистичким и историјским подацима, Косово је у најширем смислу речи током целог XV века било српска земља, са потпуно занемарљивом албанском (па и то – хришћанском) мањином. Никаквог основа немају произвољне тврдње да турски дефтери тобож очигледно доказују да је становништво Косова у XIV и XV веку (!) још увек у суштини ‘албанско и хришћанско’... Словенска имена су тридесет седам пута бројнија од албанских... ни у једној... нахији није било села са чисто албанским именима, али је зато у пећкој било 94 села са чисто словенским именима, у вучитрнској 5, у призренској 7. Било је и села са мешовитим саставом имена, али су и у њима преовлађивала словенска, осим у 15 насеља пећке нахије, где су албанска имена... била у већини... Чињеница је... да се српски народ појединачно и масовно, под притиском рата, а не ‘природно’ селио већ у XV веку... Било би погрешно, међутим, тражити већ у том раздобљу почетке масовних миграција Албанаца из северноалбанских планина у метохиске и косовске равнице, као што се то понекад упрошћено представља. Упркос свим невољама и сеобама, етнички и демографски односи нису се на српско-албанској међи тако брзо мењали. Анализа турских дефтера показала је, поред осталог, да се

средњовековно стање одржава углавном кроз цео XV и XVI век. Из тога времена је већ довољно историјских извора, па се може поуздано знати: мада су се сразмерно велике масе српског... становништва селиле пред Турцима током читавих стотину година после Косова, још у овим областима нема битног померања и замене народности... Тек седамдесетих година XVI века оглашавају се у историјским изворима први озбиљнији пљачкашки упади Албанаца у околину Призрена, Ђаковице и Пећи у Метохији, наговештавајући сектор и правац главног продора на исток, али још увек без насељавања... Велика сеоба Срба под Арсенијем III Чарнојевићем... тај крупан историјски догађај, у коме су се покренуле и преместиле велике масе народа, отварајући простор за још судбоносније промене на етнографској карти Балкана... није захватила читаво подручје Косова и Метохије и није створила празан простор у који би се онда убацили мухамедански Арбанаси, него је српски народ на тој територији ипак остао и потом је насиљем исламизиран и поарбанашен... антропогеографска истраживања потврђују чињеницу великог етничког поремећаја крајем XVII века, али не и претпоставке о потпуном пражњењу косовско-метохијског подручја. Исељавање српског народа 1690. захватило је само оне крајеве који су се налазили на удару, а уз то били компромитовани учешћем у устанку. У следећим ратовима доћи ће до слабљења и смањивања ове још никако не мале етничке масе, али Албанци ни тада не силазе у испражњен, напуштен простор. Уместо тога колонизација Албанаца тећи ће у XVIII веку најпре споро, инфилтрацијом у постојећа насеља и истискивањем српског становништва, а не насељавањем празног простора... 'Тај српски православни живаљ није испразнио терен гранични са Арнаутима, него је, подлежавши сили, био подвргнут бржем мухамеданизирању и арнаућењу, што је за српску националну идеју значило исто што и нестанак српског живља'... то је... нов, досељенички и брђански елеменат, за чије се миграције одмах везује и исламизација. Стабилна етничка граница Срба и Албанаца... почиње се нарушавати... да би до већих поремећаја дошло тек у XVIII и XIX, а нажалост до највећих и судбоносних – у нашем веку и нашим данима" (Богдановић 1985: 54, 57, 58, 67, 68, 78, 79, 80).

На горепоменути начин се слика о савременим Албанцима, као носиоцима албанског идентитета, у умовима ученика још основне школе пројектује у давну античку прошлост. Заправо,

то би исто било као да доказујемо историјско-политички континуитет од античких малоазијских Грка до савремених Турака, пројектујући тако ововремене територијалне претензије у безвременост. Узевши у обзир то да ученици основне школе без одговарајућег знања и критичке зрелости не могу да адекватно проблематизују сложена питања етногенезе, а на основи горњих навода из уџбеника историје о наводној апсолутној аутохтоности албанског етноса и њиховој територијалној непомићности, у образовном се процесу перпетуира једна идеологија крви и тла која је мотор агресивног романтичарског заноса са територијалним претензијама код носилаца савременог албанског идентитета. На тај начин, што је најапсурдније, оправдавају се великоалбанске територијалне претензије у очима деце оног народа који је управо његова највећа жртва!

Стога предлажемо да се горепоменути наводи у уџбенику *Историја за 6. разред основне школе* академика Радета Михаљчића у издању Завода за уџбенике у Београду, у поглављу „Јужни Словени и староседеоци“ измене да гласе (измене су подебљане):

„Међутим, староседеоци који су живели заједно и чија су насеља груписана у веће групе нису словенизирани. Обичаје, језик и друга народна обележја чували су **номадски Дачани, Илири и Романи**. Мешањем **номадских Дачана са затеченим Илирима настали су Албанци** и њихов језик у VIII веку. Албанци су се ширили албанизирањем Романа и већ насељених Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, откад се Албанци из северне Албаније у све већем броју досељавају и све више и више албанизирају и истискују Србе.“ Као и: „У источним Алпима и на Балканском полуострву Словени су затекли староседеоце **Романе**, који су почели да се повлаче у **мање** приступачне планинске пределе, или су се склањали у утврђене приморске градове. Део **ових** староседелаца стопио се са Словенима. Свој језик и обичаје чували су **номадски Дачани, Илири и Романи**. Мешањем **номадских Дачана са затеченим Илирима настали су Албанци** и њихов језик у VIII веку. Албанци су се ширили албанизирањем Романа и већ насељених Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, откад се Албанци из северне Албаније у све већем броју досељавају и све више и више албанизирају и истискују Србе.“

Резиме

На *Косову се водио и води информацијски рат како би се доказало да највеће српске светиње припадају албанској култури и традицији. Ипак, у нашој се научној јавности и образовном систему појављују по извесном аутоматизму и без неке лоше намере ставови који својом недореченошћу или недовољном научном прецизношћу иду наруку албанском фалсификовању историје на *Косову. У уџбенику *Историја за 6. разред основне школе* академика Радета Михаљчића у издању Завода за уџбенике у Београду, у поглављу „Јужни Словени и староседеоци“ стоји: „Међутим, староседеоци који су живели заједно и чија су насеља груписана у веће скупине нису словенизирани. Обичаје, језик и друга народна обележја сачували су Албанци. Део насељених Словена примио је језик и обичаје Албанаца и стопио се са њима.“, као и: „У источним Алпима и на Балканском полуострву Словени су затекли староседеоце, који су почели да се повлаче у тешко приступачне планинске пределе, или су се склањали у утврђене приморске градове. Део староседелаца стопио се са Словенима. Свој језик и обичаје сачували су Албанци.“ Међутим, то не одговара историјским чињеницама јер су Албанци пореклом нероманизовани Дачани који су се тек по насељавању Словена доселили на подручје данашње централне Албаније, где су се мешањем са нероманизованим Илирима, али и паралелно примајући романске и словенске речи, формирали и као етнос и у језичкоме смислу у VIII веку, начинивши своје најстарије национално име *Арбанаси* (Албанци) од романског назива античког града *Albanum*. Албанци су се потом ширили албанизирањем Романа и Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, и тек у XVIII, XIX, а нарочито XX веку, Албанци из северне Албаније се у све већем броју досељавају на Косово и Метохију, све више и више албанизирајући и истискујући Србе. У прилог томе даје се аргументација из научно независне литературе. Стога предлагемо да се поменути наводи у уџбенику „Историја за 6. разред основне школе“ академика Радета Михаљчића у издању „Завода за уџбенике“ у Београду, у поглављу „Јужни Словени и староседеоци“ измене да гласе (измене су подељане): „Међутим, староседеоци који су живели заједно и чија су насеља груписана у веће скупине нису словенизирани. Обичаје, језик и друга народна обележја чували су **номадски Дачани, Илири и Романи. Мешањем номадских Дачана са зате-**

ченим Илирима настали су Албанци и њихов језик у VIII веку. Албанци су се ширили албанизирањем Романа и већ насељених Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, откад се Албанци из северне Албаније у све већем броју досељавају и све више и више албанизирају и истискују Србе.“, као и: „У источним Алпима и на Балканском полуострву Словени су затекли староседеоце **Романе**, који су почели да се повлаче у **мање** приступачне планинске пределе, или су се склањали у утврђене приморске градове. Део **ових** староседелаца стопио се са Словенима. Свој језик и обичаје чували су **номадски Дачани, Илири и Романи**. Мешањем **номадских Дачана** са затченим Илирима настали су Албанци и њихов језик у VIII веку. Албанци су се ширили албанизирањем Романа и већ насељених Словена, али и истискивањем Словена и Срба. На Косову и Метохији Срби су преовлађујуће становништво до XVIII века, откад се Албанци из северне Албаније у све већем броју досељавају и све више и више албанизирају и истискују Србе.“

Литература:

Бирилица

Богдановић, Д. (1985), *Књига о Косову*, Београд: САНУ.

Гарашанин, М. (ур.) (1988), *Илири и Албанци*, Београд: САНУ.

Михаљчић, Р. (2008), *Историја за 6. разред основне школе*, Београд: ЗУ.

Станишић, В. (1995), *Српско-албански језички односи*, Београд: САНУ.

Станишић, В. (2006), *Увод у индоевропску филологију*, Београд: Чигоја штампа.

Лајиница

Dalla Pellegrina, E. (2001), *Guerre etniche: una fatalita? Un esempio – il Kosovo*, Vicenza: Caritas (превод: Инфо-служба Епархије рашко-призренске на КиМ).

Di Lelio, A. (2010), *Bitka na Kosovu u albanskom epu*, Beograd: XX vek.

Di Lellio, A. (2009), *The battle of Kosovo 1389: an Albanian epic*, London: I. B. Tauris.

Georgiev, V. I. (1981), *Introduction to the history of Indo-European languages*, Sofia: Publishing house of the Bulgarian academy of sciences.

Интернет

Извештај о интернационалним верским слободама у свету 2007 – Србија и Косово, <http://serbian.srbia.usembassy.gov/sr/verskoj-slobodi-2007-srbija.html> (Канцеларија за демократију, људска права и рад при Влади САД).

Kosovapress од 25. 8. 1995, Приштина (превод: Инфо-служба Епархије рашко-призренске на КиМ).

*Косовски Закон о верским слободама, <http://gzk.rks-gov.net/ActDocumentDetail.aspx?ActID=2442>.

М. Прелевић, А. Палић, „Отимају Милоша Обилића“, <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:244041-Otimaju-Milosa-Obilica> (*Вечерње новости* од 30. 6. 2009).

„Promovohet libri i Anna Di Lellio-s *Beteja e Kosovës 1389 – një epikë shqiptare*“, *Gazeta Express* од 12. 7. 2009, Приштина.

Сава Јањић, „Албанско присвајање српског православног наслеђа на Косову и Метохији“, <http://www.kosovo.net/erpkim23oct-03ser.html> (*Инфо-билтен Епархије рашко-призренске на КиМ* од 23. 10. 2003).

Срђа Трифковић, „На крају крајева – Косовска православна црква“, http://www.rtv.rs/sr_ci/politika/srdja-trifkovic-na-kraju-krajeva-kosovska-pravoslavna-crkva_108216.html (интервју за франкфуртске *Вести* 4. 2. 2009).

Џозеф Грибоски, „Нацрт закона о верској слободи се још увек налази на столу премијера Косова“, <http://www.glasamerike.net/content/a-34-a-2005-01-04-4-1-86782017/736497.html> (VOA – Глас Америке 4. 1. 2005).

Шан Зефи (Shan Zefi), „Национално уједињење је природно и законско право Албанаца“, *Зери (Zeri)* од 18. 10. 2003, Приштина (превод: Инфо-служба Епархије рашко-призренске на КиМ).

Примљено: 29. 1. 2015.

Исправљено: 2. 3. 2015.

Одобрено: 31. 3. 2015.

CRITICS OF STATEMENTS ABOUT ALBANIANS IN SERBIAN *ELEMENTARY SCHOOL SIXTH GRADE HISTORY TEXTBOOK*

Žarko B. Veljković

Educational center GITA, Belgrade

Milutin Mićić

ROorto 3D Digital, Belgrade

Summary: *Kosovo has ultimately been a subject to an informatics war aimed at showing that most holy shrines of the Serbian nation make an integral part of Albanian culture and tradition. However, Serbian scientific community and educational system take an attitude, by certain routine and without any bad intention inaccurate and not fully scientifically precise – which greatly greets the Albanian falsifying of *Kosovo history. A Serbian textbook named „Elementary school sixth grade history“, written by a Serbian academic Rade Mihaljčić and published by „Textbook bureau“ from Belgrade, in chapter „South Slavs and autochthonous people“ points out: „On the other hand, autochthonous people who lived together and whose settlements were grouped together in larger groups were not Slavicized. The Albanians were the ones who preserved a language, ethnical customs and other traits. A part of Slavs who settled here adopted the language and customs of Albanians and merged with them“, as well as: „In eastern Alps and in Balkans Slavs encountered autochthonous people, who started to haul in hardly accessible mountain regions or hid themselves in fortified coastal cities. Part of the autochthonous people merged up with the Slavs. People who preserved it's ethnic customs and other ethnic traits were Albani-

* This designation is without prejudice to positions on status, and is in line with UNSC 1244 and the ICJ Opinion on the Kosovo declaration of independence.

ans.“ However, this explanation doesn't correspond to historical facts, for Albanians originated from non-Romanized Dacians which only after Slavs have migrated to the area of nowadays central Albania mingled with non-Romanized Illyrians. At the same time they absorbed the Roman and Slavic language vocabulary forming thus so called Albanian nation and Albanian language in VIII century. The name Albanian originates from the old Roman word for the antique town of Albanum.

The Albanians afterwards expanded by albanizing previously settled Slavs and the Roman population, but also by extruding the Slavs and Serbians. Serbs make for a predominant population until XVIII century in Kosovo and Metochia and in XVIII, XIX and particularly XX century Albanians from northern Albania ever more numerously migrated to Kosovo and Metochia, ever more albanizing and extruding the Serbs. All above indicated facts are based on arguments originating from independent scientific literature. Therefore we suggest that the above mentioned statements from Serbian „Elementary school sixth grade history“ textbook, written by Serbian academic Rade Mihaljčić and published by „Textbook bureau“ from Belgrade, in chapter „South Slavs and autochthonous people“, undergo modification so as to be as follows (emendations are bolded): „On the other hand, autochthonous people who lived together and whose settlements were grouped together in larger groups were not Slavized. People who preserved it's ethnic customs and other ethnic traits are **nomadic Dacians, Illyrians and the Roman population. Nomadic Dacians, having mingled with autochthonous Illyrians emerged the Albanians and their language in VIII century.** Afterwards Albanians expanded by **Albanizing the Roman population and previously settled Slavs, but also by extruding the Slavs and Serbians. Serbs make for a predominant population in Kosovo and Metochia until XVIII century, from which time Albanians from northern Albania ever more numerously settled down to Kosovo and Metochia, ever more albanizing and extruding the Serbs**“. There should be as well written: „In eastern Alps and in Balkans Slavs encountered autochthonous people, **the Roman population**, who begun to haul in **less** accessible mountain regions or hide themselves in fortified coastal cities. Part of those autochtho-

*nous people merged with the Slavs. People who preserved it's ethnic customs and other ethnical traits are **nomadic Dacians, Illyrians and Roman population. Nomadic Dacians, being mingled with autochthonous Illyrians emerged the Albanians having their own language in VIII century. Albanians afterwards expanded by trying to albanize the Roman population and previously settled Slavs, but also by extruding the Slavs and Serbs. Serbs make for a predominant population in Kosovo and Metochia until XVIII century, from which time Albanians from northern Albania ever more numerously settled down to Kosovo and Metochia, ever more albanizing and extruding the Serbs.***

Key words: Kosovo, Albania, falsification of history, the origin of the Albanians, Dacians, Illyrians, Slavs, ethnically and linguistically mix of Dacians and Illyrians, Albanization.

ПРИХВАТАЊЕ НЕСАВРШЕНОСТИ ИЛИ ТЕЖЊА КА ИЛУЗОРНОЈ САВРШЕНОСТИ

Зоран Андрић
*Münchener
Rückversicherungs-Gesellschaft
(zoran@andric.cc)*

Нове технологије репродукције људских бића

Позната немачка списатељица Сибиле Левичаров рођена је 1954. у Штутгарту и студирала је римокатоличко богословље. Она је 2. марта 2014. у оквиру такозване „Дрезденске беседе 2014“ (Dresdner Reden 2014), насловљене „О ономе шта је могуће. Научно одређење рођења и смрти“, оштро критиковала морално сумњиву праксу генетских манипулација.

У овој беседи, која је изазвала бурна реаговања и поделила културну јавност Немачке у два сучељена табора – оне „про“ и оне „контра“, Левичарова је тврдила да су деца настала у реторти зацело „сумњива бића, нешто између получовека и вештачког ‘шта ти ја знам чега’“, а лекаре који се баве репродуктивном медицином назвала докторима и докторкама Франкенштајн.

Строги заговорници стила ве-
ле – *Le style, c'est l'homme même*.
Можда би и за Левичарову ова
крилатица могла важити. Но ње-
на намера је била да у овој беседи
„поспе со на живу рану“ и хипер-
болично укаже на морални пара-
докс у коме савремено друштво
живи. У овом контексту она је
подсетила и на библијску забрану
рукоблуда, алудирајући на про-
цедуре сабирања људског семе-
на (сперме), подсетивши на још
један гротескни историјски кон-
текст расне хигијене националсо-
цијалиста који су у „домовима за
копулацију“ спаривали герман-
ске очеве са германским мајкама.
Оштра формулација о производу
репродуктивне генетике као „по-
лубићима“ изазвала је огорчене
протесте и нападе на Левичарову
која је, само један дан након те бе-
седе, у интервјуима настојала да
релативизује своју формулацију,
изјавивши да у сусретима са де-
цом рођеном/насталом у реторти
нема никаквих предрасуда.

О савременом феномену
вештачког оплођивања у ме-
ђународним оквирима распра-
вља један немачки публициста у
управо објављеној књизи о тех-
нологији људске репродукције и
њеним консеквенцама на устрој-
ство породица.

Очигледно је да је новоро-
ђеној деци све потребнија меди-
цинска помоћ. Деца која су ро-
ђена путем оплођења из банке

људског семена и помајке (изнајмљене мајке) чине нове актере репродуктивне медицине. Шта то значи и какве последице има за наше поимање породице? Шта се догађа када дође до разлаза између биолошких и социјалних родитеља?

Аутор ове књиге је посећивао лабораторије од Украјине преко Немачке до Калифорније у којима се чувају банке сперме (људског семена) и водио безбројне разговоре са родитељима, даваоцима сперме и лекарима, расправљајући са њима о мотивима, истражујући и судбине погођене/дотичне деце. Тако је настала зачуђујућа историја сазнања о репродукцији и њеним успесима, нешто између репортаже и научне историје – Andreas Bernard, *Kinder machen : Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2014.

Број деце зачет, боље рећи „начињен“ у реторти, са извесношћу се зна – преко пет милиона „деце из реторти“. Зачето је много више, али је број успелог зачећа у реторти много скромнији. Од сто „изнајмљених мајки“ које се подвргавају вештачком оплођењу, односно ин витро фертилизацији, само 15 до 20 одлазе „оплођене“ својим кућама. Многи ембриони замиру у мајчином телу и стотине хиљада су препуштени неизвесној судбини. Бернардова књига *Прављење деце* представља

историју репродуктивне медицине и њених путева до рутинске терапије, узимајући у обзир и то које су културно-историјске премисе пре небрегнуте. Аутор је, иначе, публицист и редактор

угледног немачког недељника *SZ Magazin* у Минхену.

Аутор је прибегао двоструком проседеу: са једне стране, он прати медицинско-историјску линију рачвања и гранања истраживања, са друге пак, постепено гради неку врсту репортаже-колажа, која настаје из различитих центара збивања у вези са банкама сперме и клиникама на којима се негује репродуктивна медицина. *Post hoc* гледано, пут од открића сперме и јајне ћелије до сазнања да су две ћелије довољне да би човек био оплођен, био је вијугав и пре се може сматрати пустоловином случаја. Пре но што сперма и јајне ћелије отпочну свој *pas de deux*, неопходно је да се догоди инсеминација (оплођење) у материци. Најпре се од мужа узме сперма да би се скратио пут до јајних ћелија. Доцније се практиковало то да се у случају неплодности оца породицама помагало



да путем туђе сперме дођу до детета. Аутор овај вид оплођивања назива „еугеничком фантазијом“. Даваоци сперме се имају одликовати физичким и психичким здрављем и углавном су регрутовани из академских, уметничких или спортских редова.

Стварање тзв. „designer baby“ стоји у апсолутној моралној противречности са другим чланом Никејско-цариградског Символа вере – „Верујем... и у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божијег, Јединородног, од Оца рођеног пре свих векова; Светлост од Светлости, Бога истинитог од Бога истинитог; рођеног, а не створеног, једносуштног Оцу, кроз Кога је све постало“. У постулату: рођеног, а не створеног / γεννηθέντα οἱ ποιηθέντα / *genitum non factum* исцрпљују се сва онтологија и етика хришћанског поимања тајне рођења човека по образу и подобију Божијем (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ / *Imago Dei*).

Критика овакве све учесталије манипулативне генетске праксе и инжењеринга хромозомима потиче из корена религиозног погледа на свет. Тако је често цитиран аугзбуршки бискуп који је репродуктивни плод из лабораторије 1978. г. назвао „страшнијим од атомске бомбе“. Госпођа Леви-чаров у потенцијалима генетских манипулација види антихришћанско умеће др Франкенштајна. Хришћани на Западу данас живе са тим дубоким моралним

парадоксом на вододелници између социјално-емпатијског „за“ све оне који по сваку цену желе имати пород и религиозног „против“ дехуманизованог људског инжењеринга.

Пренатална дијагностика и њене етичке импликације

За разлику од Томаса Мора у *Утопији* (1516), Олдос Хаксли у својој дистопији *Врли нови свет* (1932) описује како савршено друштво живи у хармонији сходно трима начелима: стабилности, миру и слободи. Но чини се да Хакслијева визија обмањује. „Савршено“ друштво је резултат свеобухватног система који почива на вештачкој репродукцији, кондиционирању и индоктринацији тоталитарне светске државе. Морална субјективност њених грађана је строго контролисана, стално надгледана и изложена постојаној манипулацији. Најпре је реч о биолошкој кондиционiranости. Људска репродукција се збива изван полности, односно исход је техничког процеса оплођења. Социјална кондиционiranост се збива путем индоктринације. Чини се да Хакслијев роман није изгубио у својој актуелности. Оно што је изгледало као фикционална визија, почиње да бива опора стварност у виду генетско-техничких процеса савремене репродуктивне медицине.

У социјалним наукама појам ризикодискурса има велику конјунктуру. Једно од доминантних места у спектру тих ризикофеномена има и такозвана „пренатална дијагностика“, *Pränataldiagnostik* (PND). Њу ваља разликовати од „преимплантативне дијагностике“ (*pre-implantation genetic diagnosis*) – *Präimplantationsdiagnostik* (PID), која се односи на ин витро фертилизацију. Ова област медицинске генетике, да не кажемо генетичког инжењеринга, отвара широко поље манипулације хромозомима, не само из медицински индицираних разлога, већ и зарад оптимирања плода, стварањем тзв. „designer baby“.

Шта појам пренаталне дијагностике подразумева? Пренатална дијагностика представља скуп савремених дијагностичких метода којима је могуће установити промене на ембриону или фетусу, дакле у пренаталном статусу. Она је углавном усмерена ка утврђивању могућих хромозомских аномалија и дефеката и већих компликација (патолошког развоја), али омогућује и рано констатовање пола детета. Ове методе варирају од неинвазивних до инвазивнијих које носе и опасност губитка плода.

У јавности су теме као што су еволуција и генетска технологија праћене са великом скепсом. Оне асоцирају на генетске ризике, аномалије, дефекте, болести,

смрт. „Реториком претње“ би се могло рећи да смо окружени непријатељима, да су они свеприсутни. Тај ризик је социјално конструисан, односно он је публици приближен помоћу различитих форми драматизације. За ту сврху су сугестивне слике и селективно представљање веома ефикасни кораци. Када је претња најефективнија? Када се она дотиче а) што више људи и б) када се од ње очекују што ужасније последице: само један поглед у било који уџбеник људске генетике је препун драстичних слика деце са генетским аномалијама. Овим се јача сензибилитет за дефектолошки развој, али и, као припрема, конструисани „излаз“ у форми „пренаталне дијагностике у служби здравља“.

Тако отпочиње други корак који бисмо означили као „реторика избављења“. За водеће генетичаре „живот од самог почетка развија технике одбране“, односно неку врсту „арсенала оружја за самоодбрану“. Свакој степеници биолошког комплексног развоја следила је додатна стратегија „генетичко-биохемијске резистентности“, вели један реномирани теоретичар биогенетике. Отуда је, можемо да силогички следимо, генетика нешто, сугерише се, сасвим нормално, ништа друго до модерна варијанта прастарих форми самоодбране. Порука је дакле – стална опрезност и превентивност

су неопходни да би здравствена штета била спречена. Тиме отпочиње оно што бисмо могли назвати „апел за превенцијом“, који се у англосаксонској традицији назива „мерама профилаксе“. Овакви појмови звуче хигијенски, модерно, разумно, те су нека врста нормалне превенције, као прање зуба ујутро и увече. Овакве формулације пак нису прецизне, већ само описују, а делом и замућују смисао.

На пример, када један генетичар пише о превенцији Дауновог синдрома, онда није реч о превенцији која би могла да спречи развој фетуса, већ је реч о прекиду трудноће. Ако се пажљивије обрати пажња овде долази до појмовног преиначења чији узрок није случајне, већ системске природе. Оно упућује на основни проблем анализе генома: дијагностичке могућности претходе терапеутским могућностима. Уз помоћ пренаталне дијагностике се може утврдити да фетус има Даунов синдром или Хантингтонову хореу, али нико не може понудити медикамент или терапију којом би се обољење исцелило. Над питањем да ли ће икада раскорак између дијагнозе и терапије бити укинут, ломе се и данас копља у науци. Све док та дискрепатност влада, дотле пренатална дијагностика неће имати улогу исцељења болести, већ њеног „избегавања“. Она је, по правилу, „тест живота или смрти фетуса“. Решење које

она нуди је по дефиницији прекид трудноће – што је спојено са табуом забране убијања и асоцира на најбруталнија варварства „генетике као еугенике“.

Дакле, излаз није непроблематичан, будући да нас ставља пред дилему проблематичне селекције, односно убиства (чедоморства). Како је при таквим безнадежним фактима уопште било каква реторика избављења могућа? Одговор је – кроз формулације које проблематичне аспекте заобилазе и избегавају или камуфлирају еуфемизмима. Тако се у једној лекарској брошури вели: „Пренатална дијагностика у основи помаже рођењу здравог детета.“ Тек у споредној реченици биће описано шта се збива – „да би правовремено деца са тешким физичким или психичким сметњама била препозната, чиме би прекид трудноће постао могућим“. У овој брошури ће бити речи о „ношењу болести“, а не о „ношењу детета“. Тиме је деперсонализација обављена и одлука за прекидом трудноће олакшана, будући да је њен објекат – тачније, субјекат – ишчезао из видокула. У једној сличној брошури биће речи о томе да се пренатална дијагностика обавља само „уколико погођене породице или личности са ризиком то изричито желе“. Оваква формулација би требало да буде категорично дистанцирање од праксе принудне еугенике. При томе је највећи

парадокс у томе што оваква формулација губи из вида ко је за цело погођен, наиме сам фетус! Овде леже границе „реторике превенције“. Убиство фетуса је саставни део рачуна. То је факат који се не може порећи. Могуће је покушати да се тај факат протумачи на други начин, како би био схваћен у другој, мање оптерећујућој светлости, не као акт ужаса, већ као акт самилости.

На овом месту се преиначава „апел за превенцијом“ у „апел за саосећајношћу“ чији је принцип: све се збива зарад добра детета. Прекид трудноће је културно дедраматизован, односно преиначен у предострожност. Пренатална дијагностика је допуштена као минимизирање ризика. У томе је централна порука. Но у томе се иде и даље, те се у њој види нека врста моралне обавезе да би зла коб била осујећена. Сходно тој логици, ми не само да смемо, већ морамо да деламо. Тако се вели у једној брошури: „Познавање сопствених генома треба да нас подстакне на животну одговорност“. Један морални филозоф вели: „Убудуће није само лекар одговоран, већ и медицински лаик. Он мора одговорно да се односи према ризичним факторима своје генетске конституције“. На овом месту наступа трећи корак ризикодискурса – „реторика одговорности“. Одговорност значи и већу аутономију, као што је учио

Кант. Преузети одговорност према породици, мужу, већ рођеној деци – гласи апел. Толики различити аспекти одговорности значе и потенцијалне аспекте кривице, односно толико приговора и самопрекора потенцирају и социјални и морални притисак. Све те околности воде ка одлуци да се треба подвргнути предложеном тесту, сходно геслу: „Да се не бих доцније кајала“. Статистички подаци о женама које се подвргавају овом тесту показују узлазну линију. О каквој је мотивацији мајки забринутих за „плод утробе своје“ реч? Оне желе својме плоду све најбоље, оптималну припрему и негу. Оне желе тест зарад смирења, потиснувши могућност да тест може дати и негативне резултате. Уколико на такву могућност уопште мисле, тада наступа „апел за превенцијом“. Самилост према детету које би се родило са аномалијама аргумент је многих мајки које се одлучују за тест пренаталне дијагностике. „Егзистенцију патње“ абнормалног детета требало би спречити. Овде се поставља фундаментално питање – да ли су абнормални фетуси, или деца рођена са генетским дефектима, заправо „отпад“, односно „несрећни случај“? У овом апелу за превенцијом долази до израза не само самилост према још нерођеном детету, већ и самосажаљивост мајки. Ово пак стоји у вези са промењеним статусом

жена/мајки унутар породице, кроз промењене форме васпитања, њихове професије, њиховог правног статуса. Биографске последице оваквих промењених односа показују да жене све више настоје да остваре своје животне планове, жеље и очекивања у којима оне унутар породице нису једине које носе одговорност, иако модели наводног складног спајања професије и породице често стоје у грубом конфликту са социјалном реалношћу.

Пренатална дијагностика не сме постати рутински преглед, на шта и хумани генетичари упозоравају. Има гласова који веле да се она већ отргла свакој контроли па се тако збива дифузна интеракција правно недефинисаног статуса, комерцијалних интереса, фармацеутско-хемијског лобија и здравствених осигурања са научним интересима генетичара. Како пренатална дијагностика, тако и преимплантативна дијагностика, отварају читав спектар сложених социолошких и етичких питања, која на концу задиру у срж хришћанског поимања морала. Обе методе генетичке дијагностике дотичу се веома осетљиве теме историјски компромитоване еугенике и еутаназije, које асоцирамо са расним тоталитарним идеологијама 20. века. О савременим дебатама о еугеници овде би ваљало подсетити на говор немачког филозофа Петра Слотер-

дајка (Peter Sloterdijk) о „Правилима за људски врт“ (1999.) у коме је реч о „генетском кроћењу“. Јирген Хабермас, нестор немачке филозофије, у дискусији о ауторитету либералне државе са америчким филозофом Томасом Најделом (Thomas Nagel) и Роналдом Дворкином (Ronald Dworkin) вели да би из перспективе англосаксонског либерализма, у духу Џона Лока (John Locke), било „готово саморазумљиво да одлуку о саставу генетских основа своје деце доносе родитељи, а не држава“.

Имају ли болест и патња још места у овом свету? Нису ли се оне у овом универзуму ригорозне селекције напросто „провукле“, те им не остаје друго но да трпе своје дефектно бивство? Хришћанске основе морала и етике држе да је заједнички живот нормалних и болесних могућ и природан. Разлике се у њему не подвлаче и истичу, већ су поравнате филантропском љубављу према ближњему. Слабијима се указује пажња и заштита, а не савршеност је саставни део наше природе, која ствара динамику и напетост између непредвидивог и предвидивог и усклађује и уравниомерује етичка начела кроз једнакост и солидарност и на крају омогућује нешто што живот вредним чини. Прихватање несавршености је мудрије но екстремна ревност у селективној генетској профилакси и те-

жњи ка илузорној савршености. Прва је парадигматичан случај нашег *conditio humana*, друга је, као у Хакслијевој скурилној визији, хибрис кондиционирања и детерминације нашег генетског устројства, те отуда *per definiti-onem*, огреховљено дело против Божијег домостроја.

Нови грађани света или научна фантастика постаје стварност

Недавно је у једном есеју о репродуктивној медицини проф. др Елизабет Бек-Гернсхајм, професорка социологије из Ерлангена-Нирнберга, изнела аргументе које овде у концизној наративној форми преносимо.

Каква су њихова правила на снази на глобалном тржишту?

Луиза Браун, рођена 1978. г., први је случај у историји људског рода зачећа изван мајчине материце, што је представљало медицинску сензацију. О чињеници да ли је тиме учињен напредак или светогрђе водила се јавна и жучна дебата у медијима, политици, науци.

Само неколико деценија доцније вантелесна оплодња – ин витро фертилизација је постала уобичајена. Даљи развој репродуктивне медицине омогућује и овакве наслове у медијима: „Седамдесетогоди-

шња Индија ће постати мајка близанаца“; „Зачет ембрион са два мајкама и једним оцем“ или „Хомосексуални пар поручио бебу код изнајмљене мајке у Русији“. Какве поноре оваква абнормална пракса може имати сведочи недавни пример једног аустралијског брачног пара који је на Тајланду од близанаца од „изнајмљене мајке“ узео само једно дете, док је друго, на срцу оболело, оставио на Тајланду.

У споју медицине, биологије и генетике отварају се сасвим нове форме интервенције у људски живот, трансформација репродукције и појма родитељства, која је још пре три деценије била незамислива. Вантелесна оплодња је испрва требало да нађе примену само у јасно дефинисаној области медицине – брачним паровима који из стриктних медицинских индиспозиција нису могли добити дете. Насупрот томе оно се, ван сваке контроле, логике и етике развило у биолошку фрагментаризацију, односно одвајање зачећа, трудноће и порођаја.

Жеља за децом је постала интернационални бизнис

Истовремено су се прошириле и опције клијената. Не само брачни парови без деце, већ и друге „групе“ надиру на „тржиште“. Мушкарци и жене који нису неплодни у биолошком

смислу – геј и лезбијски парови или парови који би да одреде пол детета, жене у поодмаклим годинама које би, након година каријере, да и срећу мајчинства опробају или младе жене које своје јајне ћелије замрзавају како би се биолошки часовник зауставио.

Различите опције у репродуктивној медицини су, зависно од земље, на различите начине регулисане. Немачка настоји да сузи правне границе техничким могућностима овог све развијенијег бизниса.

Нови грађани света превазилазе националне границе

Тако је за лезбијске парове или жене без партнера Копенхаген атрактивна опција. Белгија спада у земље са најмањим рестрикцијама у законима, а Индија је елдорадо за „изнајмљене мајке“. Већ сходно медицинским индикацијама и финансијским могућностима путују Немци у Турску, Египат или Либан, а Американци најрадије у Румунију. Немице се врло радо подвргавају инсеминацији код гинеколога у Шпанији, а Американке у Италији и Грчкој. Деца тако постају производ заједничког подухвата, у коме се спајају јајне ћелије из Шпаније, сперма из Данске и „изнајмљена мајка“ из Индије. Тако настају нови и до сада непознати транснационални односи и сродства и то не на макронивоу

привреде и политике, већ у самом језгру породица.

Да ли хомосексуални пар из Осла, чија се сперма меша са јајним ћелијама анонимне Украјинке и ембрион који ће зачети „изнајмљена мајка“ Индијка или шестдесетогодишња банкарка из Њујорка која је након успешне каријере открила да би радо још постала срећна мајка и у каталозима калифорнијских банака сперме пронашла донатора јајних ћелија у Русији уз помоћ глобализоване репродуктивне медицине зачињу нове грађане света у сасвим новом смислу те речи?

Да ли ће се мали грађани света, зачети негде између Мумбаја и Барселоне, доцније икада упитати за своје транснационално порекло? Да ли ће они бити носиоци мирољубивог поретка у свету као светски грађани не само у биолошком смислу, већ и својом свешћу?

Деше је пошало рационално планирани пројекат

Највећи део клијената репродуктивне медицине долази из региона привредног благостања чија је боја коже светла, са жељом да и дете изгледа слично. Тиме је положен први критеријум избора: као донатор семена, односно донаторка јајних ћелија, долазе у обзир само кандидати светле боје коже. Унутар

таквог радијуса посебно су погодни региони са високом стопом незапослености, што цене/тарифе чини нижим. Уколико родитељи – наручиоци желе да дете буде интелигентно, лепо и музички обдарено, настојаће се да се пронађу одговарајући донатори, чиме се и цена услуга посебном тарифом регулише.

Глобална неједнакост, хијерархија боје коже и етничких група се тиме продубљује. Да ли ће овако зачети нови грађани света једнога дана тражити глобалну правду или ће питање свог порекла радије потискивати? О овоме ћемо кроз неколико деценија знати више.

Плурализам вредности маршира унапред одлучно и неконтролисано. Какве то конвенције већ сада има, сведоче дискусије о „закону о заштити ембриона“ и „преимплатативној дијагностици“. Но та национално дискутована питања могу на глобалној равни, где се различите религије и културе дотичу, постати узроци оштрих конфликта. Оно што је у репродуктивној медицини у појединим земљама научна фантастика, постаје у другим стварност. Отуда су, уверени смо, обавезујуће регулације, неопходне независно од националних, културних и религиозних граница. □

ПЕСМА ПРЕТЕЧА „ДУЖДЕ СЕ ЖЕНИ!“

Зоран Матић
*Универзитет у Београду,
Машински факултет
(z.matic157@yahoo.com)*

Узвишена људска остварења неретко имају претече – неког или нешто што им претходи, оно што „поравнава пут“ ономе што ће доћи. После претече следи достигнуће које засењује све што пре би, што претходеће преводи у своју предисторију. Као што је

Св. Јован Крститељ претеча најплеменитије личности Исуса Христа, тако и Свети Сава, „Срба други Спаситељ“, има претечу у Св. Сави Јерусалимском. Вероватно није случај што су фреске Јована Крститеља и Светог Саве Јерусалимског у манастиру Студеници осликане једна преко пута друге, већ да су за оне који имају очи да виде двојицу претеча у немој дослуху. Исто тако и дела људских руку могу имати претече. За поменути велелепну задужбину Св. Симеона то је манастир Богородице Добротворке који се налазио у Цариграду. У сагласности са наведеним и пе-

сничко здање „Santa Maria della Salute“ има претечу у песми „Дужде се жени!“. Надахнут манастиром Богородице Добротворке небопарни орао Свети Симеон је на једној стени 13 година свијао као какво гнездо манастир Студеницу и ископоновао је као „Богу захвалну песму у камену“. Јадрански прометеј Лаза Костић је за отприлике исто времена саградио и у аманет своје роду оставио мермерних стихова песничку задужбину „Санта Марија дела Салуте“. И једна и друга задужбина посвећене су Пресветој Богородици. Иако нису достојне ремена на обући да одреше ономе чему претходе и претече завредњују признање и почаст. Но, зар се то чини тако што се песма претеча „Дужде се жени!“ изоставља из збирки поезије и антологија песама?! Њоме је Лаза Костић „крстио“ своју лавову песму.

Песма почиње чуђењем и одговором на чуђење својственим епским песмама: „Из мора никли дворови бели. / Чим су се тако дивно попели? / Јесу л' их вали собом изнели, / лице им водом умили сланом / ил' их је сунце умило даном? / Ни вода влагом, ни сунце сушом, / Венеција је дахнула душом: / прошла је болест вечита, дуга, / прошла је скоро морија, куга.“

Венецију је 1629. г. захватила куга од које је трећина њеног становништва умрла. Као спо-

мен благодарности за спасење од куге решено је да се подигне Базилика Богородици од Спаса. У наставку песме Лаза Костић иронично прозива млетачке дуждеве што бахато исказују право на поседовање природе тако што жене море (бацањем прстена у воду). И као круна те бахатости, у својој гордости, један дужд дрзнуо се да сече шуме словенских гора зарад дизања цркве Богородици. Након приговора једног старог неимара: „Све смо ливанске срезали кедре / да подигнемо дворе ти ведре, па откуд дужде брига је прва, / откуда наћи основу дрва?“, завидна морска вила сашаптава дужду: „Што ће ти стабла даљнога кедра? / Другу ми храну требају недра...“ Предлаже да се исеку словенске шуме: „Ал коса њена опасти мора, / оголит вила словенских гора!“. Дужд оберучке прихвата: „Чуј ли ме, војно, невеста проси: / Храм нек се диже на њеној коси...“

Од удараца секира са борове спада семење, вилинско семе које северни ветри сеју по Црној Гори. „А понајдраже вилино семе“ је дивна, јуначка, христозарна личност Митрополита Данила Шћепчевића, родоначелника династије Петровић Његош, претече црногорског русофилизма, и од Владике Његоша опеване у *Горском вијенију*; *наштражак* (духовни наследник) Св. Симеона ујединио је сва црногорска племена у православну веру. Дакле,

мало пре његовог рођења почела је градња знамените венецијанске базилике. Преко милион и по дрвених стубова је употребљено за учвршћивање темеља на којој је изграђена. Побунио се стиховима Лаза Костић попут Индијанца или неког борца за заштиту природе. Предсказује гнев и освету природе: „Вила се њима грохотом смеје, / побратим јузе по мору веје, / валовите јој помиче скуте, / ко љуске баца ћемије љуте...“ Горски јунак, као што то приличи и у народним песмама, добија наклоност морске виле: „Не бој се драги, ево ти жене, / не бој се војно, ево ти мене, / Анадјомене!“; Анадјомене, звезде Данице која се рађа из мора.

Кроз стихове песме-претече, пуних слутњи и наговештаја, ум песников погружен у мистицизам народног епског духа созерцава лепоту у природи. У њој се назире безлична обличја вилинског лика; јављају се виломорфизми: у мору од морске виле „из ока влажног душа се плави“, „валовите јој предишу груди“, таласи су јој девери који су исплели вео виле-невесте, шума је коса Загорке виле, ветрови су јој синови, борово семе – вилинско семе.

И гле, како живот уме да режира: 16 година након свог песничког бунта против сече словенских шума зарад градње венецијанске базилике Лаза Ко-

стић је посматра са једне терасе где је био са женом Јулом Паланачки на меденом месецу. Гле, остаје поражен лепотом те Богородичине цркве. Какав леп контраст осећања: након бунта долази кајање. Можда је био песнички потресен у духу гледајући у неко предвечерје како се у свету који тоне готово нестварна лепота вазноси кроз измаглицу међу облаке. У „Санта Марија дела Салуте“ вила се оваплотила, постала личност, крстила се и умрла. Након чега се њена лепота пројављује у лепоти храма. Отуд и толико снажно покајничко расположење што је „наших гора пожалио бор“. Након многих „грешних залута“ одбацио је „антропоцентричне бусоле које не показују у вис“; Богородица му постаје путоказ, пред смрт у кошуљи побожно чува *Сан мајке Божије*. Нагађало се о противречности појаве Богородице и вољене жене у истој песми. Па се говори, чак, да песма почиње молитвено, а завршава идолатријски. Без намере лазодицеје, треба се уживети у песникову свест. Извесно, Лаза Костић се водио светим осећајем који је доживљавао према вилимузи. То најбоље може разумети онај ко је имао искуство сусрета са вилом. Зар не наводи да за живота никад није доживљавао пожуду према њој чак и током плесова при којима су им тела била у блиском контакту?! Таква једна изванредна лепота, узви-

шена, племенита, смирена и целомудрена не изазива страст, већ осећај свет, позива на славословље. Ако је ово по среди појава Богородице и виле су у сагласности. Зашто у љубавним стиховима према мртвој драгој видети обожавање, идолопоклонство, а не чежњу за надвременском заједницом са конкретном вољеном особом, која не искључује зајед-

ничарење са Богом, свим и свјем, већ напротив подразумева?

На песму „Дужде се жени!“ ваља скренути пажњу не само што је песмогонија „Санта Марија дела Салуте“ тешко разумљива без песме-претече већ и што је, када се сагледа лепота стихова у „Дужде се жени!“, то једна од најлепших песничких задужбина Лазе Костића. □

ПРИКАЗИ

Хју Тревор-Ропер, *Усјон хришћанске Европје*

Превео с енглеског Бранко Момчиловић;
Нови Сад – Сремски Карловци : Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2009

263 стр. ; илустр. ; 20 cm
ISBN: 978-86-7543-186-2

Хју Тревор-Ропер своју књигу *Усјон хришћанске Европје* концептира на основу серије универзитетских предавања која су инкорпорирана у интегрални текст. Ово интересантно дело представља причу о идентитету европске цивилизације, причу која тежи да представља хомогену целину сагледану из линеарне временске перспективе.

Истраживање прошлости није лак и једноставан задатак, јер представља дуг пут где вребају знанствене опасности, а историчари, свесни тога, морају да буду спремни за последице. Стога, нећемо аутору замерити због гре-

шака којих је сигурно било, поготову што и сам признаје да је у својим предавањима испољио непознавање неких дубоких тема.

У оквиру шест поглавља своје књиге Тревор-Ропер разматра различите фазе европске историје и води читаоца мисаоно и сликовито кроз средњи век, од пада Римског царства до открића Америке, наводећи га на размишљање о човековом пореклу и историји уопште. Истовремено, аутор нам оставља простор за дискусију и отвара низ питања.

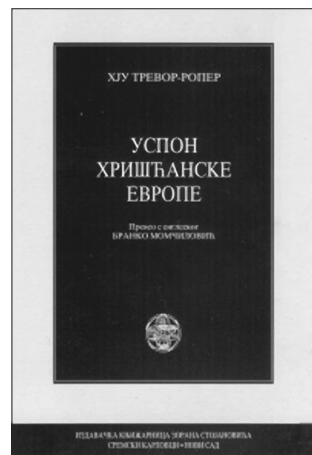
Тревор-Ропер своје излагање почиње тврдњом да је Африка пре доласка Европљана пребива-

ла у тами, па стога није могуће говорити о њеној историји.¹ Међутим, овај исказ никако не треба схватити дословно. Иза сваког друштва, иза сваке културе, стоји прошлост која их је довела до садашњости. Али, Тревор-Ропер историју посматра као облик сврховитог кретања, и управо из тог разлога пасивно деловање мањих групација није вредно пажње овог британског историчара. Његов циљ је да нас води кроз фазе напретка европске историје. Почев од III века нове ере он говори о великим вођама наше прошлости, отварајући бројна питања. Зашто царства у пуном сјају пропадају и како се поново уздижу? Да ли је хришћанство имало удела у томе? Како се Европа опоравила после пада у мрачном веку и шта је стварно утицало на њен опоравак? Да ли су Крсташки ратови, директно или индиректно, утицали и били прекретница у уздизању Европе из помрачења? Колико су Арапи и Византинци допринели стварању једног од најкрупнијих покрета у култури Западне Европе – ренесансе?

Аутор сматра да је један од главних проблема европске историје крај старог века, односно коначна пропаст грчко-римског

света. Тревор-Ропер нас води кроз један неповратан процес с почетка III века наше ере у коме има и периода повремених опоравака који су изнедрили изузетне личности, које су давале животну виталност у свим сегментима људског друштва.

Интересантно је да су се све те велике личности, које су и те како имале значајног удела у будућности Европе, саме уздизале, али никада из Рима и Италије уопште. Диоклецијан је поделио Римско царство на два дела спасавајући тако Рим од пропасти. Константин Велики је Миланским едиктом отворио нову епоху у историји света одредивши идентитет европске цивилизације. Јустинијан је сачињавањем законика – Јустинијановог кодекса – ударио темеље владавине права. Ова три, по аутору, најзначајнија цара, били су илирски сељаци, пореклом са Балкана. Сви су они уздизали величанствен и моћан Рим, који би после њихове владавине пропадао. И читаоцу, као и аутору, намеће се питање шта је довело до пада ових снажних личности, великих градитеља, немилосрдних прогонитеља?



¹ Тревор-Ропер заправо следи Хегела, који је још 1830. године негирао постојање историје *стањирајуће* Африке (уп. Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Филозофија историје*, Култура, Загреб 1951, 96–97).

Римско царство је у периоду „златног доба Антонина“ било цивилизација градова. Видимо да је узор тих прелепих, планираних градова био источњачки. Рим је био центар забаве и богатства које је долазило из Африке и Азије. Али, какву је улогу Рим имао ако је његова култура била на Истоку?

Пљачка Рима од стране Гота 410. године је уздрмала веру људи у божанску основу царства. Да ли је та вера била уздрмана само код становника Рима или и ван његових зидина? Шта је уништено у Риму ако је главни град био на Северу где је цар, а културни центри на Истоку? Разлика између градова Истока и Запада, као и између њихових провинција, била је очита. Економска и политичка криза средином III века уздрмала је градове и села, а владари се окрећу новим религијама које су у успону. Нови владари Римског царства, да би опстали, следе пример јачих. Да ли би и Диоклецијан опстао да није следио пример Персије и прихватио митраизам? Његова персекуција хришћана даје хришћанству нову виталност која се незадрживо шири у провинцијама. Хришћанство које, као јеванђелска религија, осваја све више провинција у Египту и Сирији, шири племе монаха и пустињака. Те мале религиозне заједнице, носећи у себи емоционални континуитет Рима, омогућиле су Јустинијанов покушај да у VI веку уједини царство. Рим

је заблистао, али не задуго. Римско царство на Истоку у Африци и 400 година стара персијска династија биће уништени под налетом муслимана, а Западна Европа остављена у мраку.

Година 476. узима се као година пада Римског царства, али је према Анрију Пирену оно потрајало суштински неизмењено више од 200 година. Тревор-Ропер подржава Пиренову тезу према којој је 100 година након Јустинијанове смрти, у VIII веку дошло до коначног слома Римског царства под налетом муслиманских освајача. Последица је појава Карла Великог који је Европу одсечену од Средоземља подигао на новим основама. Европу су мучили и номадски освајачи, а с обзиром на то да су већина били коњаници, Римљани су били немоћни пред њима. Једино су Персијанци одолевали својом коњичком аристократијом. Али, колико су номадски коњаници представљали опасност на северу, толико су опасност били и номади на камилама у Африци, који својим незадрживим нападима доводе до слома римске Африке. Та нова сила, опијена исламом, доводи до пропасти Персије и Византије. Аутор наводи два узрока ове пропасти. Један су јереси створене на националној и социјалној бази, а други пропаст персијских великих коња и византијских катафракта.

Монашка ћелија коју је основао Бенедикт Нурсијски у време

Теодориха била је једина светлост европске цивилизације у том најмрачнијем добу. Бегунци сакривени у манастирима Ирске и Енглеске у VIII веку се враћају у опустошену Европу. Морски номади Викинзи одиграли су велику улогу у трговини и робом и људима. Аутор прави поређење између тог златног доба ислама и златног доба Европе у XVI веку. Како би се Европљани одржали у то доба да нису и сами куповали робове? Како би се Европа опоравила да није развила нови облик друштва – феудализам, који је по аутору и смишљен у годинама мрачног доба?

Од даље најезде Арапа хришћанство је спасио Карло Мартел. Да ли је пораз Арапа у бици код Поатјеа био заиста пресудан, није релевантно колико и чињеница да је коначно заустављена муслиманска инвазија на Европу. Карло је извршио секуларизацију црквене имовине, а кључна фигура читавог система био је витез – оличење моралних и осталих друштвених вредности. Али, колико год је феудализам тежио да сачува и ослободи европско друштво од Викинга и муслимана, иза те импозантне фигуре оклопног коњаника крије се недисциплина која неминовно води у европску анархију. Карло Мартел је уредио монашку и феудалну јединицу друштва на свим нивоима, а савез религије и војне моћи доводи до противнапада – Крсташких ратова.

Римокатоличка црква, краљеви и племство покренули су Крсташке ратове како би повратили земље на Блиском истоку, које су покорили муслимани. Да ли је то био херојски подухват хришћана за ослобађање светих места, или је то било „свеопште лудило“ фанатика за освајање нових земаља на Истоку? Да ли је то можда било бекство из тешке стварности, глади и непознатих епидемија? Аутор нам говори о четири крсташка рата и из његовог излагања видимо да узрок тих ратова није религија. Да ли можда у позадини ових похода стоји идеологија под плаштом вере? Брутални походи, који су се одвијали у периоду од 1095–1230. године, претворили су Малу Азију у масовну гробницу, а преживелима „даровали“ губу.

После векова освајања, мешања, прожимања, спајања различитих религија, крсташки покрет је спонтано довео латинско хришћанство у додир са новим световима и оживео античку књижевност. Тако је ренесанса довела до преокрета у свим сферама људске делатности и подарила нам генијалне философе, уметнике и градитеље. Међутим, аутор нас у свом излагању не упознаје са тим интелектуалним покретом у светлу сјаја и лепоте, већ са узроцима његовог прекида. Шта је зауставило ту епоху која је Европу, а нарочито Италију где су цветале грчке идеје, уздигла до пуног сјаја?

Аутор као узрок наводи слабљење феудалних и монашких установа, што доводи до контрареформација и поновног успоравања Европе.

Тревор-Ропер узима 1250. годину као врхунац европског средњег века, а од 1300. године почиње опадање. Финансијска криза XIV века означила је крај тог доба, а убрзо црна смрт почиње да хара Европом. Трогодишње дивљање ове пошести довело је до стравичних последица у свим сегментима друштва. То је било време немоћи да се друштво поново витализује, време реакција, контрареакција и неуспелих побуна, када је формализам запосео интелектуални живот. Аутор говори и о улози португалског друштва у XV веку. Феудално племство у Португалу одиграло

је одлучујућу улогу, омогућавајући Европи да од XV века преузме примат над светом и промени га.

Свако поглавље књиге проткано је бројним илустрацијама које одговарају датој теми и омогућавају читаоцу да проникне у суштину текста водећи га у доба великих прекретница, које су уздизале Европу из таме. Европу која ће загосподарити светом.

Да закључимо, *Усион хришћанске Европе* није књига која представља европску историју у свој њеној пуноћи и богатству, али је неоспорно значајно дело богато изворима, које доноси занимљиве погледе на поједине историјске токове, и које је, као такво, вредно читалачке пажње.

Ана Млађеновић

Митрополит волоколамски Иларион Алфејев, *Патријарх Кирил : живои и гледишја*

С руског превела Ксенија Кончаревић;

Београд : Службени гласник : Православни богословски факултет Универзитета у Београду : Интеркомерц, 2012

649 стр., [24] стр. с таблама; 24 cm

ISBN: 978-86-519-1609-3

Књигу *Патријарх Кирил : живои и гледишја*, која има велику историјску и богословску вредност, написао је Митрополит волоколамски Иларион Алфејев. Књига је први пут објављена у Москви 2009. године.

Књига се састоји из два дела: *Живои* и *Гледишја*. У првим поглављима под називом „Никада се ничега не бојте“ дат је приказ живота патријарховог деде Василија и његове породице која остаје религиозна у најтежим времени-

ма за Цркву, затим патријарховог оца Михаила Гундјајева, који је три године проводи у заточеништву, да би тек после затвора био рукоположен за свештеника и магистрирао (1970), четири године пред смрт, у Лењинграду.

Следеће потпоглавље говори о школовању Владимира Гундјајева, будућег патријарха, рођеног 20. новембра 1946. године. Владимир школске дане проводи у граду на Неви. Још од младости показује јаку веру, те још у основној школи сведочи веру међу вршњацима и професорима. Након завршетка школовања, Владимир одлази на разговор са Митрополитом Никодимом. Цело следеће потпоглавље посвећено је опису живота Митрополита Никодима Ротова, који је као седамнаестогодишњак примио монашки постриг.

Не можемо рећи да власти у Совјетском Савезу нису притискивале тадашњи врх Цркве у Русији на брз напредак Митрополита Никодима, управо због тога што је потицао из радничке породице – без веза са предреволуционарном прошлошћу Цркве. У 28. години живота Никодим бива унапређен у чин архимандрита. Даље се у потпоглављу говори о Никодимовом путу до епископске катедре. Архимандрит Никодим је већ у 30. години постављен за председника Одељења за спољне црквене послове, а у 33. години живота постаје митрополит

лењинградски. Био је приморан да успоставља баланс између совјетских власти и Цркве, због чега бива нападан и са једне и са друге стране. Умире у својој 48. години од инфаркта, 1978. г. у Ватикану, где је присуствовао интронизацији папе Јована Павла I.

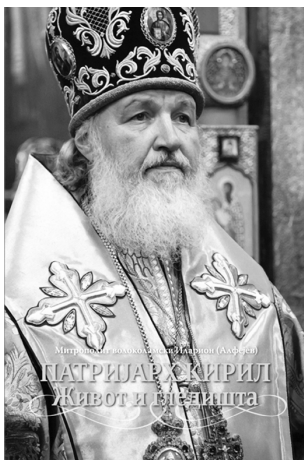
Наредно потпоглавље излаже студентске дане Владимира Гундјајева, у Лењинградској духовној академији, од 1965. године. Убрзо након уписа на студије бива изабран за секретара Митрополита Никодима који захтева од младог студента да за 4 године заврши школовање које је по правилу трајало 8 година. Већ у 22. години Владимир пише захтев за примање монашког пострига, а бива замонашен на Благовести 1969. године, у периоду када су власти настојале да угасе све духовне школе у Русији. На место представника Руске Православне Цркве у раду Светског савета цркава у Женеви 1971. године бива постављен млади монах Кирил. Тамо га редовно посећује Митрополит Никодим. Један од главних задатака Руске Цркве је тада био да обавесте совјетску власт о незадовољству западног света због прогона верника у држави. Три година касније данашњи Патријарх Кирил постаје ректор Лењинградске духовне академије. Власти нису дозвољавале селекцију студената према мишљењу Наставно-научног већа, већ их селекују по свом нахођењу. Године 1976.

архимандрит Кирил постаје викарни епископ Лењинградске епархије. Овде се аутор дотиче и питања односа између Митрополита естонског и талинског Алексја, каснијег патријарха, и Архиепископа Кирила. Убрзо након прослављања 175. годишњице Лењинградске духовне ака-

демије, Архиепископ Кирил бива премештен у Смоленску епархију.

Наредно потпоглавље нам износи делатност Архиепископа Кирила у Епархији смоленској 1985. године. У то време ова епархија била је једна од најсиромашнијих у Русији. Међутим, однос Цркве и државе већ почиње да се побољшава. Након прослављања 1000 година од крштења Русије у Смоленској епархији почињу да се отварају нове парохије, манастири се обнављају, формира се мисионарско одељење...

У следећем потпоглављу описана је мисионарска делатност потоњег Патријарха Кирила, овог пута у Калињинграду, који је припадао Смоленској епархији, премда географски одсечен од осталог дела Русије. Пре него што је архиепископ Кирил дошао, у Калињинграду није постојала ни једна парохија. Међутим, већ крајем 2008. године, када је Архиепископ Кирил отишао из ове епар-



хије, у овој области је било 78 парохија и 56 свештеника.

Архиепископ Кирил 1989. године бива изабран за председника Одељења за спољне црквене везе Московке Патријаршије. Године 1990. држава постаје неутрална према Цркви. Патријарх Алексје II оштро критику-

је војни упад совјетских власти у Литванију. Након оставке Горбачова СССР престаје да постоји. То поставља пред Руску Православну Цркву тежак задатак успостављања духовног јединства свих народа бившег савеза. У томе је одређену улогу играло Одељење за спољне црквене везе, које је такође у великој мери допринело у решавању несугласица са расколницима у Украјини, али и у покушају решавања проблема римокатоличких мисионара на територији Русије.

У наредном одељку говори се о политичкој кризи из 1993. године, где је Црква одиграла значајну улогу у покушају решавања несугласица између законодавне и извршне власти. Премда није у потпуности успела да заустави нападе опозиције, Црква је засигурно умањила последице ове борбе.

Архиепископ Кирил је сматрао да је главни задатак Одељења за спољне црквене везе сарадња са

осталим православним земљама, те је био пратња Патријарху Алексију II на свим његовим путовањима. Аутор књиге расправља – на овом месту – о проблему православних у Молдавији, Естонији и Украјини, где су формиране три засебне аутономне Цркве. Трудом Патријарха Алексија и Митрополита Кирила одржава се, макар у одређеној мери, мирно стање.

У наредном потпоглављу Митрополит Иларион говори о односима Руске Цркве са дохалкидонцима, римокатолицима, протестантима, реформаторима, англиканцима, као и са Светским саветом цркава. Затим се у следећем потпоглављу Митрополит Иларион дотиче проблема односа Руске Цркве са осталим религијама. Митрополит Кирил се овде истиче као неко ко се редовно бави овом врстом дијалога. Он се највише заузимао да очува безбедност православних хришћана у земљама где већина становника није православна, те се сусреће са представницима муслиманских и будистичких земаља заузимајући се за очување моралних вредности и људских права.

Митрополит Кирил такође узима активно учешће на помесним саборима у Руској Цркви. На сваком сабору он посебно истиче важност тога да се не праве никакви догматски компромиси са инославнима. Сабор из 2000. године прихвата документ чији је састављач Митрополит Кирил, а у

коме се он дотиче основних социјалних проблема данашњице (еутаназија, блуд, смртна казна, промена пола...), као и улоге Цркве у решавању тих проблема.

У поднаслову „Архипастирске посете и отварање нових парохија у дијаспори“ видимо да је Митрополит Кирил редовно путовао у иностранство и сусретао се са представницима дијаспоре, помагао изградњи храмова на просторима ван Русије... Такође, Митрополит Кирил је улагао велики напор на одржавању добрих односа са представницима руске дијаспоре, те често организовао конгресе на којима су учествовали и представници власти Русије. Уколико се осврнемо на организацију руске црквене дијаспоре, видећемо да је Митрополит Кирил у великој мери допринео њеном напретку. Он је учествовао у реализацији пројекта митрополитског округа Западне Европе, чији је иницијатор био Патријарх Алексије II, а који је имао за циљ обједињавање Цркве у расејању са Црквом у отаџбини. Још једна делатност Митрополита Кирила је успостављање контакта са староверским групацијама у Русији.

Митрополит Иларион у следећем потпоглављу говори о друштвеној и просветитељској делатности патријарха Кирила. Митрополит Кирил често посећује најудаљенија епархије Руске Православне Цркве. Такође, он иницира одржавање Интернационалног

руског народног сабора, на коме заједно учествују грађани Русије који живе у расејању и они у држави. Још једно пастирско служење Митрополита Кирила огледа се у вођењу телевизијских емисија „Реч пастира“, и „Име Русија“.

Затим аутор пише врло интересантно потпоглавље о новинарској кампањи против Цркве, а највише против Митрополита Кирила. Наглашено је да Митрополит никада није одговарао на овакве клевете, које су у оквиру противцрквене кампање понављане 12 година. Након што је Његова светост Патријарх Алексije II преминуо 2008. године, на престо „мјестољубитеља“ патријаршијског престола изабран је Митрополит Кирил. На овом положају Митрополит одржава помен блаженопочившем Патријарху, али и неуморно посећује манастире и храмове у Русији.

Претпоследње поглавље првог дела књиге нам излаже начин на који је Митрополит Кирил изабран на место патријарха. У првом кругу је од 197 важећих гласова, Митрополит Кирил је добио 97. У другом кругу, који је обављен тајним гласањем, од 677 важећих гласа Митрополит Кирил добија 508, док Митрополит Климент 169. На тај начин, Русија добија новог патријарха – Кирила.

Последње поглавље првог дела књиге нам говори о интронизацији Његове светости Патријарха московског и све Русије Кирила,

1. фебруара 2009. године у Храму Христа Спаситеља. Након беседе новоизабраног Патријарха, 2. фебруара је одржан свечани пријем учесника Помесног сабора Руске Православне Цркве у Андрејевској сали Великог дворца у Кремљу.

Прво потпоглавље другог дела књиге – *Гледишта* – посвећено је опису ревности за веру, на којој се заснива читава делатност Патријарха Кирила. Патријарх Кирил о вери говори као о начину успостављања везе човека са Богом, као о појму уско везаном са појмом религија. Он сматра да религиозни човек мора да се понаша у складу са тим у сваком тренутку свог живота. У следећем поглављу излаже се однос Бога и човека, јер предмет и објекат религијске вере јесте Бог, и то не може бити неко апстрактно биће, већ Бог као личност.

Следе проповеди и чланци Патријарха Кирила који се односе на Исуса Христа. Следеће потпоглавље нам говори о Цркви и њеном предању. Патријарх Кирил непрестано инсистира на истинитости присуства Божијег у Цркви, у Светим Тајнама.

У наредном потпоглављу, Патријарх говори о истинским служитељима Цркве, јерархијској структури, епископству... Нарочито наглашава важност епископа у Цркви, али говори и о важности презвитера и ђакана. Патријарх Кирил исто тако наглашава велику одговорност црквеног клира, пастирску дужност, која не сме више

да се ограничи на границе одређене парохије. Средишње место у животу Православне Цркве је богослужење. Патријарх Кирил у центар служења ставља Божанствену Литургију, а све остало за њега је секундарно. У овом потпоглављу, аутор говори и о Патријарховом мишљењу у вези превођења богослужбених књига на руски језик. Премда говори да је веома значајно да се у Цркви одржи црквенословенски језик, Патријарх сматра да је потребно да се богослужбене књиге прилагоде савременом човеку. Следећи одељак говори о значају духовног образовања у савременом свету и могућим реформама. Управо се на приближавању учења Цркве савременом човеку подробије задржава аутор књиге. Патријарх истиче и значај пожртвованости у породици, а говори и о способности православља да успостави здрав породични живот. Васпитање деце у моралном, духовном и религиозном погледу је темељ за оснивање здраве породице.

Једна од средишњих тема стваралаштва Патријарха Кирила јесте однос Цркве и државе, зато што се у тренутку када је комунизам нестао, појавила потреба за детаљнијом разрадом ове теме. Патријарх, осврћући се на однос Цркве и државе у време комунизма, сматра да не треба осуђивати оне који су у то тешко време зарад Цркве успостављали компромисе са влашћу. На демократско уређење државе Патријарх гледа позитивно,

али не на ону демократију која је у примени у Западној Европи. Наиме, Патријарх сматра како треба да постоји склад мишљења између Цркве и државе. Он говори да држава мора бити кадра да спречи мисију опасних религија и секти које могу угрозити грађане Русије. Исто тако, велики значај Патријарх приписује очувању јединства Русије. Овде он најпре сматра духовно јединство трију великих руских народа, заједно крштених: Руса, Украјинаца и Белоруса. Наравно да овде Патријарх мисли на духовно јединство ових словенских народа, притом ни најмање не оспоравајући њихов државни суверенитет. Даље, Патријарх говори о дијалогу православних са западним и исламским светом, где мора постојати одређена дистанца, и где православни, као што је горе наглашено, морају сачувати догматске истине.

Следеће поглавље аутор посвећује међуправославним односима. Самим тим што је један од главних задатака Одељења за спољне црквене везе био очување јединства Православне Цркве, јако је битно макар укратко рећи нешто о деловању Патријарха Кирила док је био председник овог одељења. У овом потпоглављу се најпре говори о историји настанка неких патријаршија, нарочито Васељенске. Затим се говори о настанку заграничних епархија Руске Православне Цркве, које, по мишљењу Патријарха Кири-

ла, треба да остану под јурисдикцијом Руске Цркве. На крају, Патријарх говори о значају сарадње свих православних патријаршија.

С друге стране, аутор књиге дужну пажњу посвећује односу православаца са римокатолицима и протестантима. Најпре се излажу историјске околности под којима је дошло до раскола Истока и Запада, а након тога и њихова теолошка размимоилажења, а затим закључује да су односи између православних и католика данас погоршани само због римокатоличких прозелита. Што се тиче односа са протестантима, уочљиво је размимоилажење у доктринарном и моралном систему. Патријарх Кирил сматра да је велика грешка протестаната одбацивање предања, а као пример наводи увођење женског свештенства и епископства.

Наредно поглавље се дотиче тема савременог екуменизма. Патријарх Кирил строго одбацује екуменизам који позива православље на одбацивање свог учења о вери и моралу. Такође, Патријарх Кирил сматра да је данашњи екуменизам талац либералног хуманизма, оруђе политичких система.

Патријарх Кирил као један од највећих проблема данашњице види кризу личности и демографску кризу. Што се тиче пада natalитета, у Русији ово има економске узроке, док је на Западу превасходни проблем у духовно-моралној сфери. Одржавање јед-

ног народа немогуће је замислити без јаке и моралне породице. Овај проблем настаје у 20. веку, када је либерални западни свет довео до феминистичких револуција, као и до трансформације породичне и полне етике. Никако не би смело да дође до снижења нивоа хришћанског моралног послања да би се прилагодило савременим светским стандардима, већ се хришћани морају борити за очување истинског морала.

У наредном потпоглављу Патријарх говори о људским правима из погледа православног хришћанства. Наиме, концепција људских права се развијала у западним земљама. Колико год да је она тамо имала успеха, у великој мери је показала своје недостатке. Управо је западњачки индивидуализам довео до демографског пада и аморалног понашања. Пример изопачености људских права на Западу је – по Патријарховим речима – еутаназиа, коју развија Хитлер у нацистичкој Немачкој. Међутим, на Западу такође постоје примери правилног руковођења, по хришћанским моралним нормама. Слободу, која савременом човеку стоји на располагању, он мора да усклади са моралним нормама.

Последње поглавље књиге говори о европском пројекту, где Патријарх Кирил посвећује велику пажњу проблему европских интеграција. После Другог светског рата, Европа је била приморана

да пронађе мировно решење, како читав свет не би био уништен појавом следећег светског оружаног сукоба. Међутим, модел Западне Европе је заправо модел секуларног друштва, у коме религија спада само у сферу приватног; а управо се оваквом друштвеном уређењу противи Православна Црква, јер овакво друштвено уређење може довести до насиља над личношћу. Патријарх Кирил сматра да је за даљи развитак Европе неопходан повратак хришћанском смислу вредности.

На послетку, можемо рећи да књига *Патријарх Кирил: животи и идеји* представља веома вредно биографско и историјско дело савремене религиозне књижевности. Нема сумње да ово дело може бити од велике користи студентима који се баве изучавањем новије историје Руске Православне Цркве, као и свима онима који су заинтересовани за руску националну баштину 20. и 21. века.

Дамјан Ђорђевић

Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus : Beyond Heresy*

Cambridge University Press, New York 2013

274 pp. ; 22 cm

ISBN: 978-0-521-89680-1

Августин Касиди је спада међу значајније савремене проучаваоце дела Евагрија Понтијског.¹

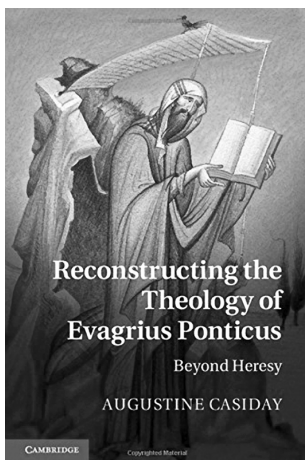
¹ Научна литература о Евагрију је веома обимна и последњих се година значајно увећава. Овде само наводимо неке кључне монографије и студије које треба имати у виду при изучавању Евагрија: Bunge, Gabriel, *Gastrimargia: Wissen und Lehre der Wüstenväter von Essen und Fasten; Dargestellt anhand der Schriften des Evagrius Pontikos*, Berlin : Lit, 2012; Tsakiridis, George, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science: A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Wipf and Stock, 2010; Stefaniw, Blossom, *Mind, Text, and Commentary: Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*, Lang, 2010; Corrigan,

Његова књига о Евагрију коју је пре осам година објавила изда-

Kevin, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate, 2009; Konstantinovskiy, Julia, *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, Ashgate, 2009; Cataldo, Giovanni, *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*, Ecumenica, 2007; Dysinger, Luke, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, 2005; Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, Vrin, 2004; Sinkewicz, Robert E., *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, 2003; Hombergen, Daniël, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century*

вачка кућа Рутлеџ,² врло је добро примљена у научној заједници. Књигом која је пред нама Касиди је наставио своје систематско проучавање Евагрија. Систематско проучавање Евагријеве теологије нарочито је значајно због утицаја који је Евагријева мисао имала на развој хришћанске аскетике и теологије уопште.

Озбиљније проучавање Евагријеве мисли отпочело је 1907. године, након што је Барсег Саргисијан (Barsegh Sarghissian) објавио збирку Евагријевих дела сачуваних на јерменском језику. То је омогућило научницима да потврде аутентичност многих Евагријевих списа који су били сачувани на грчком али под именима других аутора. У последњих стотинак година објављено је на десетине Евагријевих радова. Према Касидију, нова етапа у истраживању Евагрија и евагријанске традиције отпочела је 1962. г. када је А. Гијомон (Antoine Guillaumont) публи-



духовног знања, док *Kephalaia gnostica* представља рекапитулацију Евагријеве догматске и еписитемолошке мисли, како примећује Јулија Константиновски.³

Касиди сматра да су ранија истраживања неосновано стављала Евагрија у центар оригенистичких спорова, што је довело до низа осуда средином шестог века, и понављања тих осуда у вековима који су следили до данас. Стога он пледира за другачију интерпретацију факата и другачије позиционирање Евагрија у историји Цркве. Као што се од академског аутора и очекује, Касиди је понудио прилично детаљну критичку анализу досадашњих научних радова који се баве Евагријем, што ће за свакога ко се овим аутором у будућности буде бавио представљати драгоцену полазиште за сопствена истраживања. Аутор посебно наглашава како

Origenism, Anselmo, 2001; Сидоров, А. И., *Творения Аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты*, Martis, 1994; Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, 1992.

² Casiday, Augustine, *Evagrius Ponticus*, Routledge, 2006.

³ Konstantinovskiy, Julia, *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, Ashgate, Burlington 2009, 23.

се чињеница да је Евагрије осуђен као јеретик показала као веома значајна у савременим патролошким истраживањима која су му управо због тога и била посвећена.⁴ Касиди настоји да Евгарија разуме и прикаже аутентично, онаквим какав је он стварно био, а не у светлу каснијих контроверзи које су одредиле његово место у историји Цркве. Тешко је избећи утисак да Касидијева монографија, и поред научне објективности за коју се аутор залаже, ипак спада у ред студија својствених делу савремене патристике, чији је циљ пре свега да оправда хришћанске писце који су у прошлости осуђени на црквеним саборима.

Реконструкција Евагријевог живота, коју Касиди спроводи у првом делу књиге, има за циљ да омогући контекстуално разумевање његове теологије, која је анализирана и изложена на темељу његових текстова – чији се сложени пренос током времена такође истражује. Посебна је вредност ове студије то што аутор има у виду све доступне Евагријеве текстове, што омогућава детаљан приказ његове теологије, са што мање простора за неутемељене спекулације. Излагање Евагријевог живота не доноси нам неке нове податке

и открића, али лепо приповедање доприноси ужитку читања, чак и када су чињенице већ познате.

У трећем поглављу Касиди разматра питање Евагријеве репутације стављајући под знак питања опште прихваћене научне ставове по питању вредновања Евагријевог рада, а пре свега по питању његове стварне улоге у оригенистичким споровима. У том смислу он критикује неке раније истраживаче (посебно Елизабет Кларк⁵) који, према његовом мишљењу, неосновано стављају Евагрија у средиште оригенистичких спорова. Према Касидију то је неосновано, као што је неосновано и оптуживање самог Оригена. По његовом мишљењу те оптужбе воде порекло пре свега од Св. Епифанија Кипарског и Методија Олимпског, који своје оптужбе нису утемељили на стварној анализи Оригенових дела већ на обједињавању учења различитих монашких секти које су се позивале на Оригена. Касиди изводи закључак да не постоје ни непосредни ни посредни историјски докази који би Евагрија показали као учесника а камо ли као централну фигуру првог оригенистичког сукоба 399. године.

Разматрајући начине преноса Евагријевих радова и теолошког утицаја у грчком свету, Касиди скреће пажњу на Варсануфија

⁴ Ову тезу је Касиди изнео већ раније у студији која је претходила објављивању ове књиге: Augustine Casiday, „On heresy in modern patristic scholarship: The case of Evagrius Ponticus“, *Heythrop Journal* 53/2 (2012), 241–252.

⁵ Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press 1992.

Великог и Јована Пророка који у својим писмима (заправо Јован) не одбацују категорички читање Евагријевих списа. Он наводи још Доротеја Газског, Дијадоха Фотичког и Јована Лествичника као ауторе преко којих су Евагријеве идеје ширене. Касиди сматра да су сумње у погледу Евагрија постале нарочито изражене током другог оригенистичког сукоба. Ту Касиди понавља познате недоумице око тога да ли петнаест анатемизама против Оригена заиста представљају акта Петог Васељенског Сабора или су то акта са припремних седница која су касније уметнута у *Codex Sabbaiticus*.

Касиди даље наводи познате чињенице да је Евагријево дело наставило да врши утицај на грчком говорном подручју, тако што су поједине идеје из његових списа усвајане од стране аутора као што су Св. Максим Исповедник, Григорије Синаит, Петар Дамаскин и други, и тако што су његови списи, делимично или у целости, сачувани под именима других аутора. Приложена је и анализа преноса евагријанског утицаја у сиријској традицији који аутор препознаје у делу Филоксена Мабушког, док је Бабај Велики написао коментаре на Евагријеве списе. Занимљиво је да је Бабај у својим списима био врло непријатељски настројен према Оригену кога стално назива „јеретик Ориген“. Интерес за Евагрија се у оквиру сиријске хришћанске традиције може уо-

чити и у дванаестом и тринаестом веку, када настају нови коментари на његове списе. Као и у грчкој традицији, поједини Евагријеви списи су сачувани под именима других аутора.

Аутор је посебну пажњу посветио и Евагријевом коришћењу и начину интерпретације Светог Писма. Евагрије је Писмо користио у складу са монашком традицијом којој је припадао, што значи да је молитвена употреба одређивала начин тумачења. Евагрије је припадао александријској егзегетској традицији, али Касиди настоји да покаже како идентификовање Евагријевог начина тумачења Писама са алегоризмом није утемељено. У том смислу он пружа детаљни приказ Евагријевог тумачења Књиге о Јову, показујући да је Евагрије био веома заинтересован за светописамску историју, као и да је користио упоредне преводе.⁶ Касиди наглашава да је Евагрије укључио своју светописамску егзегезу у репертоар аскетских техника како би се на тој основи постигао већи увид у човеков унутрашњи живот и тако омогућило дубље јединство са Богом.

Оно што може да буде помало фрустрирајуће јесте чињеница да у књизи која у наслову има Ева-

⁶ Користио је Тетраселиде и Тетраплу, које је представљала скраћену верзију Оригенове Хексапле, при чему су изостављене колумне на јеврејском језику, а остављени преводи Септуагинте, Аквиле, Симаха и Теодотиона.

гријеву *теологију*, до дела књиге која се бави његовом теологијом у ужем смислу долазимо тек у шестом поглављу. Тачно је да су претходна поглавља веома информативна, али као да им недостаје дубља теолошка анализа.

Анализу Евагријевог теологије Касиди почиње излагањем његовог учења о молитви. То је тема којој је доста пажње посвећено и код ранијих истраживача. Касиди наглашава да су поједине Евагријеве мисли на ту тему ушле у општехришћанску свест, као на пример дефиниција да је молитва разговор ума са Богом.⁷ Касиди настоји да покаже како Евагријево схватање молитве суштински јесте хришћанско. То доказивање темељи на анализи којом настоји да покаже како је код Евагрија молитва имала снажан друштвени значај и како је била повезана са Литургијом. Друштвена важност молитве може да се прихвати, барем у оном смислу да истинита молитва подразумева моралан однос према другима.

Ипак, у смислу хришћанске заједнице, Касиди није показао да Евагријево поимање молитве излази изван ограничења индивидуалистичког концепта који сасвим доминира. Други могу бити помоћ

или препрека за остваривање „чисте“ молитве, али суштински нису неопходни. Други су део стварности са којом се подвижник сусреће, и његов исправан однос према другим људима део је исправног односа који треба да има према свету а који карактерише пре свега бестрашће. У том смислу, из Евагријевог учења о молитви може се извести одређена социјална доктрина, која међутим нема фундаментални значај за саму молитву. Слична ствар, још у већој мери, важи и за однос према Литургији. Касиди наводи примере из којих се види да је Евагрије, који је био у чину ђакона, недељом ишао на Литургију са својим саподвижницима. Међутим, чињеница да се Литургија тако ретко, односно готово уопште не спомиње у Евагријевим излагањима о молитви, за које Касиди с правом каже да на доследан начин прожимају читав његов корпус, сама по себи говори много. Јасно је да Евагрије није био месалијанац. Он није био противник Литургије нити ју је одбацивао, али је она за њега представљала само вид молитве који је, у поређењу са контемплативним путем, много мање плодоносан. Касиди сматра како има основа за тврдњу да је за Евагрија литургијска молитва представљала преображај читаве творевине у космичку Цркву, премда, како сам примећује, Евагрије не користи такве речи. Ми бисмо додали како не само да не користи такве речи,

⁷ С друге стране, остаје питање у којој су мери овакве дефиниције, више изреке, заиста оригинално Евагријево дело, или представљају део монашке традиције који је Евагрије усвојио и дао му *сопствену шумачење*.

него нема ни такав концепт, или барем Касиди није успео да га докаже. Тачно је да за Евагрија, како Каисиди примећује, коначни циљ молитве јесте помирење са Творцем, али то је још врло далеко од схватања молитве као суштински литургијски одређене. Ствари не стоје тако са Литургијом случајно – Евагријево схватање је повезано са читавом његовом теолошком грађевином. Радикални Евагријев апофатизам приметили су ранији истраживачи, пре свега Хаусер и Балтазар. Касиди настоји да ублажи радикалност Евагријевог апофатизма, позивајући се на тријадолошки осврт у *Великој посланици* (6–7). Овако танка тријадологија, где се говори о Сину и Духу као сили и премудрости Божијој, не може да надвлада значај апофатизма код Евагрија. За њега је Бог превасходно онтолошки трансцендентан и због тога несазнатљив. То само по себи није проблематично. Апофатику те врсте налазимо и код Кападокијаца и других Отаца. Проблем је у томе што код Евагрија, у његовом концепту молитве који је кључан за његов теолошки систем, Оваплоћење нема посебну онтолошку вредност. Када у *Великој посланици* говори да је творевина писмо Божије које представља превозно средство за познање Бога, он јасно има у виду суштинску небитност материјалног. За њега је молитва аноетска и захтева стављање појмовног по страни (προσευχῇ γὰρ ἐστὶν

ἀπόθεσις νοημάτων) (*О молишви* 71), управо због тога што појмови јесу појмови овога света уз помоћ којих се не може приступити Божанству. Оно што недостаје јесте увид у значај Оваплоћења. Уместо Оваплоћења као централне тајне спасења, код Евагрија налазимо психолошко утемељење односа са Богом. Због тога су код њега веома присутни психолошки појмови попут суза, туге, гнева, радости итд. Ови појмови служе да опишу пут сједињења ума са Богом, према коме творевина осећа снажну жељу (πόθος). Читава ова концепција показује занемаривање Оваплоћења као централне онтолошке, космолошке и антрополошке тајне.

Главна Касидијева теза у погледу Евагријевог христологије тиче се ревизије ранијих поставки Грилмајера и Жиломона. Први је описао Евагријеву христологију као „Христос–нус“ христологију (правећи паралелу са „Логос–саркс“ христологијом) инсистирајући на Евагријевом интелектуализму, док је други сматрао да је његова главна одлика исохристизам (сличнохристизам).⁸ Касиди сматра да оптужба за исохристизам није основана. Он критикује раније истраживаче, сматрајући да Евагријева христологија не садржи субординационизам, нити дуалност Христа у смислу оригенистичког учења о преегзистенцији Христо-

⁸ Помиње се у Анатеми 15 Сабора из 553. године.

ве душе. Касиди ранијим исохристичким хипотезама супротставља сопствену коју назива иконичком. Основу за побијање раније хипотезе Касиди налази првенствено у избору релевантних текстова. Он сматра да сиријска верзија *Гностичких ђлава* (S_2) није аутентична, чиме је одбачена већина аргумената ранијих истраживача.⁹ Позитивну основу за своју интерпретацију он налази у *Великој ђосланици* 38, где Евагрије каже да као што када се река помеша са морем, не долази ни до какве промене у природи мора, нити у боји нити у укусу, тако да море остаје по природи исто након што се река смешала са њим, „тако исто је и једна природа у три личности Оца, Сина и Светога Духа пре и након што се умови смешају са њом“. Касиди сматра да се овде јасно види да Евагрије жели да нагласи јединственост Христа те да не може бити речи о додавању неког лица Светој Тројици нити о промени божанске природе.

⁹ У најави је књига Иларије Рамели која доноси нови превод *Гностичких сђослова* са сиријског језика. Иако књига још увек није доступна, с обзиром на то да је веома обимна, а није непознато ни да је проф. Рамели врло темељан истраживач, остаје нада да ће се расправа око аутентичности текста искристалисати, док сам наслов књиге указује на то да ауторка ове студије и даље Евагрија сматра оригиналним аутором (Ramelli, Ilaria L. E., *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac* (Writings from the Greco-Roman World), Society of Biblical Literature, 2015).

Упркос Касидијевом труду да побијањем аутентичност сиријске верзије *Гностичких ђођлавља* оправда Евагријеву христологију од оптужби за субординационизам и исохристизам, остаје оно што је по нашем мишљењу много већи проблем – а то је, како смо већ споменули, одсуство онтолошког утемељења догађаја Оваплоћења код Евагрија. Можда се, уз доста напора, и могу оспорити формални докази који указују на оригенистичку Евагријеву христологију, али читав његов теолошки систем показује озбиљан недостатак позиционирања тајне Оваплоћења. Спасење се код Евагрија одвија на плану контемплације. И тријадологија и христологија код њега не представљају основ његовог система већ као да се у њега накнадно уклапају. У том смислу критика Св. Киријака који Евагрија ставља у ред са Платоном, Оригеном и Дидимом чини се утемељена. Управо недостатак анализе овог аспекта представља и највећи недостатак Касидијеве, иначе врло учене и темељне студије. Проблем је у томе што се исохристичка христолошка концепција сувише добро уклапа у Евагријев теолошки систем. Касиди то може да оспори једино оспоравањем извора који пружају директну потврду. За праву о изворима се не осећамо компетентним, али све и да сиријска верзија *Гностичких сђослова* није аутентична, остаје чињеница да православна христологија врло

тешко може да се уклопи у Евагријев систем, још теже да из њега произиђе, о чему гласно сведочи управо ћутање о онтолошкој и социологијској позицији Оваплоћења. Другачију контекстуализацију истог монашког теолошког аскетског наслеђа можемо да пронађе-

мо код Св. Максима Исповедника који потиче из исте традиције, често користи исте појмовне оквири и исте мотиве као Евагрије, али који овим питањима сасвим другачије приступа.

Александар Ђаковац

**Christian Gnllka (Hrsg.), «ΧΡΗΣΙΣ» (Chrêsis) : Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur :
Chrêsis I : Der Begriff des rechten Gebrauchs**

2. erweiterte Auflage, Schwabe Basel 2012
333 S. ; 5 Abbildungen in Farbe; 24 cm
ISBN 978-3-7965-2833-0

**Christian Gnllka (Hrsg.), «ΧΡΗΣΙΣ» (Chrêsis) : Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur :
Chrêsis II: Kultur und Conversion**

Schwabe Basel, 1993
201 S. ; 24 cm
ISBN 978-3-7965-0951-3

**„Chrêsis“ (χρησις) – о методама Отаца Цркве
у општењу са античком културом**

Ово комплексно дело о прилазу Отаца Цркве Христове вишеслојном наслеђу антике, из пера др Кристијана Гнилке, професора класичне филологије из Базела, које је још у првом издању 1994. године изазвало велико интересовање међу проучаваоцима патрологије и класичне филологије,

недавно је објављено у другом, допуњеном издању – 2012. г. у Базелу.

Шта значи χρησις?

Овај појам означава дословно „правоверну примену“ [паганског знања, односно паидеје], али и „ставити [нешто] на располага-

ње“. Сходно управо објављеном 5. издању Новог Завета [*The Greek New Testament*, 5. revidierte Auflage, Stuttgart 2014], $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ може означавати и „функцију“ или „релацију/однос“. Појмом „тачне, веродостојне примене“ (*chrêsis dikáia, usus iustus*) или напосто „примењивањем/употребом“ означавају Свети Оци Цркве предање које потиче још из прехришћанског мишљења и које има дугу историју. Сазнање да посед ништа не вреди ако није правилно употребљен, почива на општој животној опитности, а у филозофској дискусији и научним рефлексијама он добија у термилошкој оштрини и прецизности. Аутор употребљава метонимијски принцип сликовитог поређења којим су се Свети Оци служили, видевши у раду пчела слику „*chrêsis dikáia*“. Као пример служе пчеле које слећу на полен, али исисавају и сакупљају само оно што је „употребиво“ за „саће“, односно лучење/изнедрење нове супстанце – меда.

Представљању основног појма следи, на егземпларан начин, његово испитивање у областима античке културе (педагогије, етике, књижевности, уметности и сл.). При свим тим аналитичким читањима централно методолошко начело је на снази – „дијакриза синкретизма“, односно критичко осветљење преображаја политеистичке антике у хришћанско учење (догму), то јест

детаљни опис унутрашњег процеса вишеслојног света грчко-римске антике у хришћанство.

Класични филолог Кристијан Гнилка, рођен 1936. г. у Шлезии, студирао је класичну филологију у Бону, Минхену и Риму. Дисертацију је одбранио 1962.

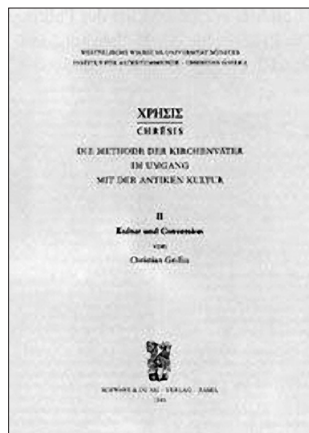
г. у Бону, а његов хабилитациони рад о Пруденцијусу прихваћен је 1972. г. у фаху класичне филологије на Универзитету у Бону. Потом је био професор у Франкфурту на Мајни и Минстеру. На Вестфалијском универзитету у Минстеру је био директор Института за класичне старине до 2002. године. Данас је Гнилка професор емеритус у Минстеру.

Прва свеска $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ -а: Појам „правоверне примене/употребе“

У овој студији се испитује историја појма *chrêsis* кроз хролошки лук од софиста (око 400 година пре Христа) до византијских аутора у 7–8. веку после Христа. У њој се показује да су се Оци Цркве служили централним појмом античке етике (медицине и јуриспруденције) да би своје сопствено искуство тиме индирект-



но пренели потоњим генерацијама. Једно поглавље је посвећено слици рада пчела као описа при-



ступа Отаца Цркве од Тертулијана до Јована Дамаскина. Гнилка долази до основаног фацита да су „црквени мислиоци проблеме са наслеђем не-

хришћанске културе видели у свој оштрини“. Гнилка говори у овом контексту о „теологији ослобођења“ и вели да је при „ослобођењу“ реч о свесном поступку који следи (*ad Dei litteras*) једном циљу, ван паганизма античке културе и изнад људског сазнања.

Друга свеска $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ -а: Култура и конверзија

Друга свеска почиње Пилатовим питањем „Шта је истина?“. Римљанин Варо (*Varro*) је могао на ово питање једнако скептично да одговори као и Пилат. У сукобу између Амвросија и Симаха, Гнилка симпатише Амвросија, док за „модерни појам толеранције“ не мари. Лактанције је, вели аутор, понудио „театар појма *chresis(a)*“: ту је било речи о „чувању употребивог и искључењу неупотребивог, јачању истини-

тог и испирању обмане/заблуде“. Блажени Августин је паганству признао „стремљење небеском Дому“, односно сматрао да „постоји један пут који у основи води онуда куда и остали стреме“. Ту исту линију види Гнилка и у прокламацијама Другог ватиканског концила. Начело да народ ваља оставити оригиналној религији и култури заступали су и „најогорченији непријатељи хришћанства, као Келс, Јулијан Апостата, Симах... У окрутној борби против њих пробили су се мисионари ране Цркве Христове – да обрете народ од паганизма ка хришћанству“.

У поглављу „О чувању и промени“ биће испитан појам промене (*metarhythimizein*) код Климента Александријског или појам метаморфозе (преображаја) код Григорија Ниског. Појам „повратка нечега“ је употребљавао Св. Јован Златоусти при тумачењу речи Ап. Павла о „Непознатом Богу“: име „Бог“ на једном натпису је „једном, истинитом Богу натраг враћено“. Речи могу да оплемењују. „Зачини и сољење“ подсећају на алегорију о квасцу.

Поглавље о „Култури конверзије“ почиње преобраћењем Кипријана које хвале црквени Оци Григорије Назијанзин и Блажени Августин. Следе речи да је то „зрење и подмлађивање“. „Промена културе је одлика хришћанства“ стоји у знаку цитата Ап. Павла. У сличном правцу упућују и

цитати из *Exhortation Apostolica Evangelii Nuntiandi* папе Павла VI из 1975. године. За овим следи опсежан материјал у одсеку названом „Начело очишћења“. Полемика са паганима је водила разорењу њиховог храма: „Да ли се још може говорити о очувању културе?“ Аутор одговара позитивно на ово питање. При томе је важно да се „обрати пажња да се очувају границе које су биле крајњим средствима изложене“.

Гнилка осветљује разарање келтског храма од стране Мартина из Тура и користи пример омилије Блаженог Августина на освећењу једне цркве. У сасвим различитим поступцима види Гнилка један принцип: „Ми не можемо Августина сматрати толерантнијим од епископа из Тура. Оно што је у једном случају било могуће, то у другом није могло бити.“ При разарању једног паганског храма у Јерусалиму наредио је цар Константин да се и камење темеља разнесе, јер је било „нечисто“. О томе вели Гнилка: „Било је ту разлога да се ритуал очишћења практикује по начелу времена, простора или околности, али при свему је евидентно да он не ишчезава. Отуда он неће прерасти у начело толерантности, либералности

или широкогрудости у уопштеном смислу те речи“. Говор који Пруденције цару Теодосију ставља у уста налаже јасно очување уметничких дела. Али Гнилка упозорава да то не настаје из „великосрдачности, толерантности, помирљивости или сличних мотива“. Пруденције је у истој мери толерантан као и Амвросије, Августин, Св. Григорије или било који од Отаца Цркве.

Централни ерминеутички кључ у сагледавању појма $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ кроз контекстуалне/ситуативне

каскаде онога што аутор зове „дијакриза синкретизма“, односно критичког осветљења преображаја политеистичке антике у хришћанско учење, нашло је у овом Гнилкином делу свој парадигматични израз. Отуда ово дело, и мимо филолошке комплексности и историјској

ерудицији, препоручујемо свој православној јавности.

У овом другом, проширеном издању, прикључена су и нека нова поглавља. Регистар садржи и грчке и латинске термине, индекс појмова и личних имена. А обојена илустрација приказује једину сачувану представу персонификованог $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma(a)$ на једном античком мозаику.

Зоран Андрић



Rene Pfeilschifter, *Die Spätantike : Der eine Gott und die vielen Herrscher*

C. H. Beck; München 2014

304 S. ; 21 cm

ISBN: 978-3-406-66014-6

Портрет драматичне епохе:

Рене Пфајлшифтер, *Позна антика : Један Бог и многа владалаца*

Тријумф монотеизма и утемељење хришћанства као доминанте религије постаће свеодређујућа снага у позној антици, како за време цара Константина Великог, тако и у доцније доба под варварима. Након што је *Imperium Romanum* било равно половину столећа потресано најдубљим кризама, тек је Диоклецијану (284–305) пошло за руком да стабилизује царство. Тиме отпочиње епоха позне антике. Иако се под Диоклецијаном и његовим савладарима наставља потчињавање хришћанства, нова вера ће се убрзо развити у државну религију. Ову епохалну промену прате многи сукоби са паганским (многобожачким) позицијама. То време карактеришу и сеобе народа, при чему варварима полази за руком да оборе царство на Западу (476), док је на Истоку Цариград још задуго прослављао своје тријумфе. Но инвазија ислама ће и ту означити прелом и дубоку

цезуру чије се цивилизацијске последице и данас осећају.

Аутор, Рене Пфајлшифтер, професор старе историје на Универзитету у Вирицбургу се у својој студији – Rene Pfeilschifter: *Die Spätantike: Der eine Gott und die vielen Herrscher*, C. H. Beck, München 2014 – пита како је објашњив преседан у историји Запада, односно како је могло да падне Римско царство које је за свих седам столећа стабилне политичке историје изгледало необоривим? Аутор вели да ако не разумемо оно што се у историји догодило, онда нам се може то исто догодити. Отуда је емфатично тврдио Цицерон: *Historia magistra vitae (est)*.

Пфајлшифтер отпочиње своју историју Диоклецијановим реформама у Римском царству. Изненађујући је датум који он сматра крајем антике, наиме годину 641. – када умире византијски цар Ираклије који је носио и круну римског монарха. Његова

смрт ће пасти усред напада Арапа. Тек ислам прекида традиционалну линију западно-римских царева марионета која је отпочела још 476. г. са сасвим новим концептом религије, државе и друштва. Хришћанство се тада почињало утврђивати у свету, верујући у себе као у нову идеју која обухвата целокупни универзум. Продор „варвара“, германских племена, агресија Хуна и расцеп (велика шизма) хришћана на источно и западно крило, били су праћени бројним сменама цезара, војсковођа и владалаца-потентата.

Рене Пфајлшифтер нас уводи у ту дугу фазу прелома у позној антици у којој ништа није непромењеним остало. Вандали, Готи и Хуни ће се временом привићи на правну мисао Рима и постепено се њој прилагођавати и подвргавати. Хришћанство је у то време уздрмано догматским христолошким сукобима. Да ли је Исус Христос само налик Богу или са њим сасуштаствен – срж је контроверзе између Арија и Св. Атанасија Великог. У то време Сабора епископски чин добија посебан значај и политичку тежину.

Временски лук позне антике у распону од 284. до 641. године је представљен у овој студији. Прво поглавље је релативно кратко (стр. 9–17), и расправља о границама епоха, које маркира Јустинијанова смрт 565. г. Као карактеристику позне антике аутор наводи тешкоће око стабилизовања друштва и власт више владалаца (поликратију). Даља поглавља обухватају конкретне временске одсеке: Диоклецијана и Тетрархију (стр. 18–46), догађаје из 4. века од године 306. до смрти

Теодосија I 395. г. (стр. 47–120), а онда 5. век до смрти Атанасија 518. г. (стр. 121–193), као и 6. и 7. век од власти Јустина I до Ираклијеве смрти 641. г. (стр. 194–270).

Пфајлшифтерова студија је написана разумљивим језиком и нуди и лаицима важне информације у питањима историографије. Она укључује и најновију интернационалну литературу о антици и хеленизму, те одражава узорни „state of the art“ у своме фаху. Епоха позне антике је њом узорно учено представљена, те је радо препоручујемо свима онима којима је рано хришћанство на било који начин студијска тема.

Зоран Ангрић



**Hartmut Leppin (Hrsg.), *Antike Mythologie
in christlichen Kontexten der Spätantike***

Millennium-Studien / Millennium Studies; 54

De Gruyter, Berlin – München – Boston 2015

VIII + 318 S. ; 24 cm

ISBN: 978–3–11–040043–4

Античка митологија у хришћанском контексту у позној антици

У реномираној едицији *Millennium-Studien*, чији је програмски императив интердисциплинарно надилажење граница између епоха и регионалних простора, објављена је као 54 свеска књига (зборник чланака) насловљена као *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike* [Античка митологија у хришћанском контексту у позној антици], коју је припремио професор др Хартмут Лепин са Универзитета у Франкфурту на Мајни.

Лепин је историчар древне Грчке чији истраживачки фокус пада на епоху хеленизма и раног хришћанства. Прилози у овој књизи-зборнику су зацело реферати са колоквијума у Франкфурту одржаног у новембру 2012. године. Сада су, у 2015. години, ти реферати/контрибуције објављени као књига у Берлину код угледног међународног издавача научне литературе De Gruyter, Berlin/München/Boston 2015.

Сливен у хармонични акорд, тенор овог зборника би лапидарно и доминантно могао гласити: класична митологија је преживела христијанизацију Римског царства и крај антике.

У овом зборнику су сабрани прилози из различитих дисциплина и на различитим језицима – о митологији која је, по једној теорији, била заточена у теорију књижевности. Митолошки наративи и фигуре су били једнако присутни и у време христијанизације Римског царства – те су се могли видети како на јавним споменицима и уметничким делима ликовне уметности, тако и у књижевности и политичкој комуникацији.

Може ли се у овом контексту говорити о преживљавању паганизма? Да ли је митологија виђена као религиозно неутрални феномен? Или је овде реч о питањима естетске нарави? Да ли се може сматрати да

су читања била различито интендирана? Где су специфично хришћанска поимања прилагођена у виду алегорезе? Да ли се могу пратити хронолошки развој и локалне разлике?

Ово су само нека од питања која су за време овог интердисциплинарног колоквијума постављена. Античке митологеме су убиквитерне (свеприсутне). Протејско мноштво њиховог израза и испољавања сведочи и о њиховој раширености.

Мит се сусреће у свим културама, како у књижевности тако и у посведневном животу. Све може постати мит – један фудбалски клуб, једна филмска дива.

Јан и Алеида Асман су у *Handbuch wissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1988), 179–200, s. v. 'Mythos', постулирали седам различитих семантичких слојева појма мита. Скраћеницом „М“ и једним бројем уз њу „М1“, „М2“ итд. – диференцирају се поља значења овог појма. М1: мит је превазиђени стадијум културно-историјског развоја; М2: мит је израз једне надвремене истине прерушене у алегорију; М3: мит је основни носилац (језгро) смисла/значења неке приповести; М4: мит посведневности, као узор колективног делања или доживљаја; М5: мит као наративни појам у смислу Аристотелове „Поетике“ – почетак, средина и завршетак приче; М6: књижевни мит, дакле мит који ће у разли-

читим фабулама/поткама бити изложен прерадама/преобликовањима; М7: мит у смислу велике приче/приповести. Као пример за овај тип мита Асман наводи Ничеов мит о вечном повратку истог.

Митове сусрећемо у најразличитијим социјалним местима и на најразличитије начине. Занимљиво је да су у процесу христјанизације култови постепено изумрли/ишчезли, док су се митови сачували. Чини се да је епоха позне антике за тај феномен била одлучујућа. Опрему хиподрома са митолошким мотивима за време цара Константина Јевсевије Кесаријски (*Vita Constantini*, 3, 54) сматра подругивањем паганству, док Сократ, други црквени историчар у томе види слабљење паганства у чему се са њим историчар Созомен слаже, додајући да је то био пут естетизовања мита.

У овим прилозима је реч на диференцираном прилазу митологији у различитим контекстима, као и о полемици о њој. Тако је настала фасетама богата слика о класичној митологији у позној антици.



Прилози у овом зборнику показују, иако фрагментарно, да је распала парадигма митологије ипак сачувала оно што бисмо означили са „самореференцијалност“ односно оно што се у универзитетском жаргону зове „модусом реконтекстуализовања“.

Плуралитет и полифонија позне антике показује да је тај процес био све друго само не пут линеарне деградације, односно пропадања мита. Један вид односа хришћанства према миту је пут његове „неутрализације“ у религиозном смислу. Извесни аутори виде да је пут „акомода-

ције“ и „асимилације“ био прагматични вид прелаза из мита у хришћанство. Једно је сасвим извесно: коегзистентни пут мита и хришћанства – било као неутрализација или присвајање (акомодација/асимилација) – био је дуг и вијугав повратни процес реконтекстуализације. Овај зборник плени историјским, богословским и философским примерима тог фасетама богатог процеса развоја од мита ка хришћанству или, да парафразирамо наслов једног славног дела, *од миџа ка лојосу*.

Зоран Андрић

Bernardin Schellenberger, *Im Glanz des göttlichen Lichts : Orthodoxe Mystik : Geheimnis und Herausforderung*

Claudius Verlag, München 2014

160 S. ; 20 cm

ISBN: 978-3-532-62465-4

Бернардин Шеленбергер, *У сјају божанске светлости*.

Православна мистика: тајна и изазов

Кад тамјана, иконе, воштанице – богати и тајанствени литургијски живот Православне Цркве истовремено фасцинира и надахњују хришћане Запада. Овим диктумом отвара аутор, а и издавач са њиме, кратки увод у основе православне мистике. Погледајмо шта Шеленбергер, негдашњи монах трапист (1966–1983) у ци-

стерцијанском реду, подразумева под православном мистиком. Аутор је и реномирани преводилац списа Томаса Мертона и других спиритуалних штива и бави се већ 45 година православним богословским предањем.

Једном речју, аутор верује да православна мистика даје импулсе новој, живој и одлучној

вери. Православна мистика разапиње широки лук између „густих облака“ иза којих Бог обитава и „Таворске светлости“ у којој се Он јавља као бљесак. Два аспекта – неспознајност Бога и ретки моменти у којима се Он открива – практично су ишчезли из свести хришћана на Западу, како код римокатолика, тако и код протестаната. Чини се да им је Бог постао „саморазумљив“ до ишчезнућа.

С једне стране, Он је објекат јавне дискусије и учења институције која се стара о администрирању тим учењем, као и моралним консеквенцама које проистичу из вере у постојање Бога и Његовог Јединороднога Сина, те теже ка интимном дијалогу са Њиме. Неки се концентришу на Духа Светога и у екстатичном заносу певају и прослављају Свету Тројицу, заборавивши на бриге и проблеме живота. Код трећих је Бог објекат академског дискурса. Сви ови „прилази“ су површне форме говора о Богу, резимира аутор у предговору ове непретенциозне књиге. При помену појма Бога реч је о најдубљим питањима смисла живота, страдања, патњи, кривице, спасења, пролазности и вечности. „Густи облаци“ и „Таворска светлост“ су две форме сусрета са Богом, не у обичној, посведневној ситуацији, већ „на гори“, на вишој равни, као што се вели у другој књизи Мојсијевој (Изл. 19, 3–9): „Ево, ја ћу доћи к теби у густом облаку“.

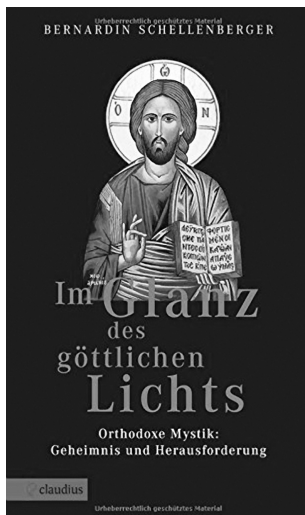
Аутор децидирано држи да су у православном предању теологија, литургија и вера аутентичније сачувани но што је то случај у католичком и протестантском предању. Отуда је он мишљења да једна традиција може својом пуноћом да надконфесионално обогати друге. Дијагностички и са резигнацијом аутор вели да се криза вере на Западу не може превидети. Као пример, он вели да је пре двадесет година објављен *Кашекизам католичке цркве* са 2865 теза, у ком је на 717 страница сажето знање о вери и Богу, али ништа није предузето да се ово знање приближи онима који Бога траже и да се заинтересује овај или онај потенцијални верник. Аутор вели да су уметници, песници и философи сеизмографи који са истанчаним сензибилитетом пре осталих препознају мене и преображаје у друштву и знају да их на посебан начин артикулишу. Тако је крајем 19. века Фридрих Ниче (1844–1900) проникао у феномен ишчезнућа Бога у таму. У својој књизи *Весела наука* (*Fröhliche Wissenschaft*, 1882) он вели „Ми смо га убили – ви и ја. Сви смо ми убице!“

Занимљивим нам се чини поглавље у коме аутор настоји да сагледа сродност између Истока и Запада са учењима Далеког Истока, односно универзалне структуралне аналогии у представама о мистично-боголикој пратвари из које је саздан свет,

односно из којих су се кристализовале форме које ће се мистично стопити у Све-Јединство. За овај мистични пут и процес аутор налази сведоке у православном предању. Тако је Климент Александријски (умро 216. г.) учио да су рани јелински философи познавали учење индијских брамана, односно спиритуална правила Буде. У трећем веку је отац хришћанске мистике Ориген (185–254) учио о апокатастасису (о коначном васпостављењу – цикличном повратку доброг и злог Богу). Евагрије Понтијски (345–399), учитељ спиритуалне традиције пустињских Отаца, учио је о „апатији“, које подсећа на централну тезу Будиног учења. Иполит Римски (умро 235/236) је такође учио о мудрости живота – што подсећа на браманско учење. То исто важи и за Јеронима (умро 419/420) и Јована Карпатског из 5. или 7. века. Познавање учења са Далеког Истока је очигледно, сматра Шеленбергер.

Нешто опсежније су дигресије о Св. Григорију из Нисе (334–394), који се са правом може, уз Оригена, сматрати оцем хришћанске мистике. Шеленбергер излаже основе мистичног опита као пута који нема конца, као

вечно стремљење (епектасис) у непојамне димензије изложено у *Живојш Мојсијевом*. Но при свем овом набрајању имена, учења и богословских идеја нема једнозначних интеракција, већ сијасет неструктурисаних асоцијативних аналогија које, признајемо, плене и не само инославне читаоце. Шеленбергер излаже у језгровитим тезама основе православне иконографије као „поглед у вечност“



и фундаменте Божанствене Литургије, да би коду своје књиге посветио „Таворској светлости“ као топосу у латинској и јелинској патристици. Ову Шеленбергову књигу ваља разумети као прикривену критику декаденцији наклонене западне богословске праксе и отворени импулс и пледоаје за генуиним предањем непатвореног богословског предања Православне Цркве. Она је пре спиритуална литература за душевно надзиђивање но што је систематични богословски продор у суштину и форме мистике. Но плени њен одлучан позив да се предање Православне Цркве у савременом богословском контексту изнова промишља.

Зоран Андрић

Karen Armstrong, *Im Namen Gottes : Religion und Gewalt*

Aus dem Engl. von Ulrike Strerath-Bolz
München : Pattloch 2014
686 S. ; 22 cm
ISBN 978-3-629-13039-6

О религији и насиљу

Карен Армстронг, професорка на Оксфордском универзитету, је реномирани аутор више интернационално запажених студија из области науке о религији. Њене књиге су преведене на 45 језика. У оквиру својих изучавања универзалне историје односа религије и насиља, Армстронгова, некадашња монахиња, децидирано заступа тезу да монотеизам нужно води агресивној интолеранцији, односно начелној склоности ка насиљу. Овом својом тезом она није у клубу ексклузивних тумача, већ се налази у хору још неколицине међународно угледних научника. Та фундаментална савремена дебата о монотеизму има два опречна смера. Са једне стране заступљена је теза да религија подстиче насиље, са друге, да религија заснива мир. Обе тезе су истините, уколико се под истином разуме емпиријска очигледност. Обе тезе могу бити и оповргнуте, односно фалсификоване, будући да постоје истине које се не могу бројевима доказати.

Све авраамске (abrahamitischen Tradition) монотеистичке религије

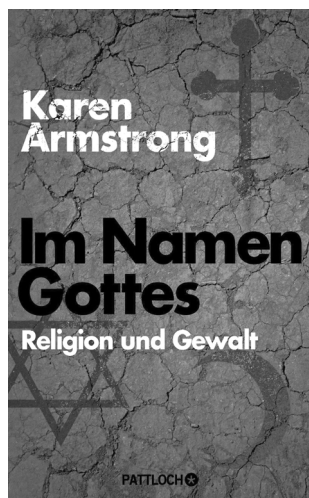
је имају у себи и позитивно језгро, јер све заступају мир (и помирљивост), склоност заједништву и солидарност са слабијима. Недавно је на немачком објављена књига Карен Армстронг *У Божије име : Религија и насиље* (Karen Armstrong, *Im Namen Gottes : Religion und Gewalt*), чији назив у енглеском оригиналу гласи *Fields of Blood : Religion and the History of Violence*, којом ауторка кроз широку панораму односа религије и политике настоји да положи темеље за разумевање актуелних интернационалних конфликта.

Визија мира

У светим списима великих монотеистичких религија описани су бројни примери ратова, харања, уништавања, гоњења и апокалиптичких разарања. Ове примере ауторка сматра мање важним од грандиозних пацифистичких визија које се могу сусрести како код пророка у Старом Завету, преко Исуса Назарећанина, до пророка Мухамеда. Но ако религија има позитивно језгро,

онда се мора објаснити и парадокс њене спремности на насиље.

Почев од аграрних заједница у Сумерском царству пре 6000 година до савремених примера насиља, на делу је један модус тумачења: мо-



тиви који воде насиљу нису у основи религиозни, већ имају структуралну природу, као што су политичка и војна демонстрација моћи у друштву. Мимо тога, религија је релативно аутономна сфе-

ра људске културе коју је „открила“ протестантска философија и теологија. У епоси пре просветитељства целокупни друштвени дискурс – држава и политика, наука и уметност, морал и војне доктрине су прожете вером у Бога или вером у више богова. За Армстронгову су мислиоци као што су Џон Лок и Имануел Кант протагонисти онога што она зове „myth of religious violence“.

Армстронгова не противречи чињеници да су у људској историји, мимо политичких актера, и религиозни ауторитети – епископи, папе и монаси као и многи богопредани – водили „праведне“ ратове против неверника и јеретика до истребљења.

Карен Армстронг то објашњава помоћу модела који је развио неу-

ролог Пол Меклин. Људи поседују, и мимо еволуције, способност за умно (сфера неокортекса), као и за емоционално делање (лимбичка сфера). Ова друга сфера је у људи величине које имају и рептили. Агресивност муслиманских активиста у Сирији Армстронгова објашњава као регресију на статус рептила.

С друге стране, она хвали способност будистичких монаха да кроз медитацију активирају оне сфере нашег ума које су задужене за саосећајност/емпатију са другима. Армстронгова не посустаје у тврђењу да је будизам посебно мирољубиви вид тумачења света и начин живљења. Да ли Армстронгова још није чула да будистички монаси једнако ратују против муслиманске мањине у Мјанмару (Бурми), палећи и уништавајући све што је исламско? Но за емпиријске аргументе, чини се, не мари особито Карен Армстронг, као ни за диференцирану идејно-историјску или теолошку аргументацију. Ауторка воли једноставна и јасна (црно-бела) разликовања. Но књиге, као ова Армстронгова, нису *a fortiori* просветитељске или надзидавајуће, већ аподиктички израз личног уверења и убеђења. Неоспорна корист од читања ове књиге је следећа: на једном месту сабрани спектар теорија о насиљу и религији, те онај читалац који се о том односу жели компетентно обавестити, има се рашта латити ове студије.

Зоран Андрић

Barbara Zehnpfennig, *Adolf Hitler : Mein Kampf. Weltanschauung und Programm – Studienkommentar*

UTB, Stuttgart 2011

280 S. ; 19 cm

ISBN, 978–3–8252–3469–0

Дуга контроверза око памфлета *Mein Kampf*

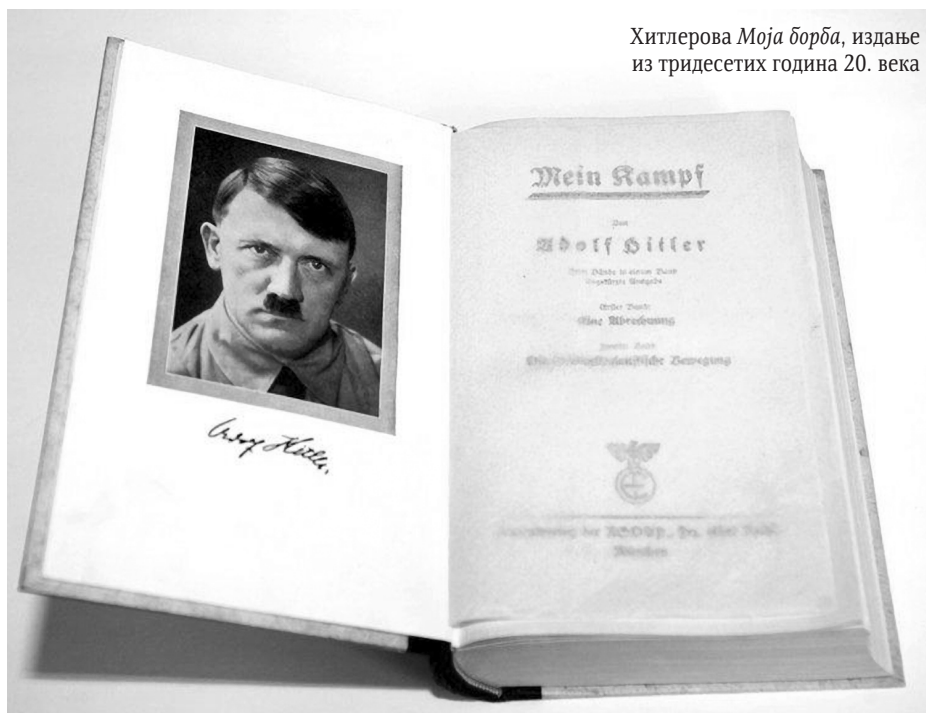
Ове, 2015. године истичу ауторска права за Хитлеров памфлет *Mein Kampf* (Моја борба), чије је прештампавање/репродукција и колпортажа досад била ефективно сузбијана. Сада су министри правде немачких покрајина одлучили: књига се ни после истека рока ауторског права, не сме штампати и ширити. Овим је достигнут привремен крај једне дуге дебате: ширење Хитлеровог памфлета *Mein Kampf* мора остати забрањено и после 2015. године.

Од новембра 1923. г. до децембра 1924. г. Адолф Хитлер се налазио у заточеништву у Ландсбергу на Леху због политичког недела „велеиздаје“. За време свог заточеништва он је радио на своме памфлету *Mein Kampf*. Пријем те књиге била је и остала спорна тема над којом су се многа копља омила и пера укрштала. Католичка академија у Баварској је 25. јуна 2014. г. организовала разговор неколико стручњака за питања критичког прилаза Хитлеровом погледу на свет и ње-

говом политичком програму који је изазвао непојамну несрећу читавом човечанству. У овом разговору се настојало да се осветле најпре позадина јавне контроверзе, потом и циљеви и проблеми критичких коментара једног научног издања, које припрема тим најпозванијих специјалиста при Институту за савремену историју (Institut für Zeitgeschichte) у Минхену.

Сходно мишљењу Барбаре Ценпфенинг, професорке политичке теорије на Универзитету у Пасауу, немогуће је седамдесет година након Хитлерове смрти овај спис држати на индексу забрањених књига. Она вели да таквак акт није посебно мудар, јер





Хитлерова *Моја борба*, издање из тридесетих година 20. века

би грађанима требало да буде дозвољено да читају и сами се увере шта је била Хитлерова интенција и мотивација. Ко се књизи буде предметно приближавао, много ће му се отворити. Баварско министарство финансија поседује издавачко право на овај памфлет, које је некада припадало издавачу Eher-Verlag од кога су националсоцијалисти наследили то издавачко право.

„Данас се зна какав је злочин Хитлер починио, те је несхватљиво да се његово мишљење до данас неозбиљно узима“, вели професорка Ценпфенинг, чији је хабилитациони спис који је недавно објављен посвећен овом памфлету.

Након неуспелог пуча од 9. новембра 1923. г., Хитлер је осуђен за дело велеиздаје на петогодишњу казну заточеништва у Ландсбергу на Леху. Он је на тој катарзи провео само 9 месеци. Комфоран живот у казамату му је омогућио да отпочне са писањем својих аутобиографских сећања и излагања својих политичких назора. Први део књиге је настао уз асистенцију Рудолфа Хеса и Емила Мориса, којима је Хитлер диктирао пасаже манускрипта, а они их укуцавали на писаћој машини. Овај манускрипт носи наслов „Моја борба. Обрачун“, а други део, који је настао након отпуштања са робије, у Оберсалцбергу, носи

поднаслов „Националсоцијалистички покрет“.

То што је *Mein Kampf* постао мит, заслуга је пре свеprisутности ове књиге у политичком, културном и фамилијарном животу националсоцијалиста. Већ је 1933. г. ова књига била публикована у више издања, а посебно након Хитлеровог *Machtergreifung* (насилног преузимања власти) она је постала *bestseller* који је при најразличитим поводима поклањан грађанима. До 1939. године овај памфлет је досегао тираж од 5,5 милиона примерака, а 1943. г. је та цифра бројала већ 10 милиона. Почев од 1936. г. ова омиозна књига је уручивана сваком брачном пару при склапању брака као лични примерак. Сумња се да је уопште била читана.

Научна испитивања дела *Mein Kampf* су до данас ретко настајала, пре свега из два разлога. Испитивање његових културно-историјских корена би значило и њихово вредновање и/или релативизовање, а с друге стране би се то могло видети и са подозрењем тумачити као прикривени апологетички подухват.

Барбара Ценпфенинг је пак ушла свесно у тај ризик. Ауторка је објавила књигу о Хитлеровом спису *Моја борба* – Barbara Zehnppennig: *Adolf Hitler: Mein Kampf. Weltanschauung und Programm – Studienkommentar*, UTB, Stuttgart 2011. – која је 2006. г.

најпре била објављена код угледног минхенског издавача Verlagshaus Wilhelm Fink. Ауторка констатује тематски диспаратне слојеве идеја који стоје један са другим у противречностима. Мисли су конфузне, а стилистички слаби елаборати само сведоче о монистички заснованом темељу мисаоног здања које је мотивациони фундамент Хитлеровог спољно-политичког и унутрашње-политичког програма.

Ценпфенинг схвата своју студију као аналитички коментар, па се отуда доследно држи ауторове структуре књиге, чији политички пут она детаљно описује. Релативно се брзо може стећи утисак да је *Mein Kampf* хомогени програмски текст. У њему су рефлектовани цитати Шопенхауера и Ничеа. Ауторка изоставља оне пасусе у којима Хитлер расправља о уметности и уметницима у које је и себе бројао. Ценпфенинг се није латила паралелне анализе различитих издања ове књиге која су једна од других одступала. Таква би анализа била једнако занимљива као и увид у путеве њене рецепције. Но и мимо тих дефицита, књига Барбаре Ценпфенинг је драгоцен допринос демитологизовању, односно разумевању генетичког контекста бизарних политичких идеја овог најозлоглашенијег диктатора у историји модерног човечанства.

Зоран Андрић

John Freely, *Aristoteles in Oxford : Wie das finstere Mittelalter die moderne Wissenschaft begründete*

Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2014

395 S. ; 22 cm

ISBN: 978-3-608-94854-7

Светлост у тами или ново откриће средњег века

„На који начин је тамни средњи век засновао модерне науке“ поднаслов је овог списка из пера америчког аутора Џона Фрилија, рођеног у Бруклину. Он данас живи и предаје физику и историју науке на Универзитету у Истанбулу у Турској, а при том је аутор више запажених путописних књига о Венецији, Атини, Грчкој, Турској и Османском царству.

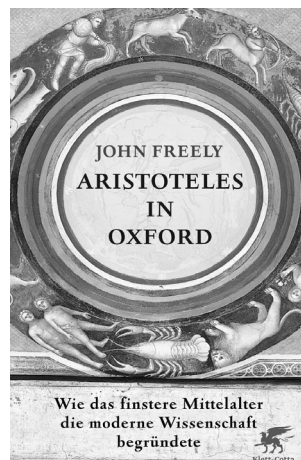
Готово хиљаду година пре Коперника, Галилеја, Кеплера и Њутна су учени људи сабирали, чували и преносили знање антике и критички посматрали природне појаве, подвргавајући их експериментима.

У овој културној историји раног средњег века објашњава нам Џон Фрили фасцинирајућа открића учених људи тог времена. Он нам уверљиво показује да су многа открића у науци зацело била знатно раније „у клици“ наслућена, зачета и у теорији антиципирана. Већ сам наслов Фрилијеве књиге *Aristoteles in Oxford : Wie das finstere Mittelalter die moderne Wissenschaft begründete*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2014. – указује на дугу традицију историје открића у науци од

Сократа до Њутна, са тематским тежиштем на средњем веку.

Протагонисти ове епохе нису масовно познати, те се подаци о њима читају као некакав лексикон егзотичних биографија. Читање ове књиге је посебно напето тамо где се, мимо биографских скица, назире обрисе целокупне епохе. Такав један пример је разматрање о томе како настаје дуга? Зашто је она лучног облика и са спектром боја, односно њиховим неслућеним нијансама и преливима?

Дитрих фон Фрајберг, доминиканац који је око 1275. г. студирао у Паризу, саставио је специјалан спис у коме у општу теорију светлости укључује и теорију о настанку боја. Дитрих је преламање (рефракцију) светлости објашњавао на примеру једне капи воде. Много пре Њутна он је вршио експерименте са призмом и чашом са капљицама кише у њој. Овакви бисери природних



експеримената налазе се у сваком поглављу ове занимљиве и поучне књиге. Но судбина Дитриха фон Фрајберга, који ће убрзо пасти у заборав, противречи Фрилијевој теорији континуираног трансфера знања. Ово очито почива на догми Фрилијевог учитеља, аустралијског историчара науке Алистера Кромбија, код кога је Фрили био постдокторант у Оксфорду. Кромби је заступао тезу о непрекинутом континуитету научног мишљења од раног средњег века до Коперника, Галилеја и Њутна. У овом „континууму“ има и убрзања и разантног развоја као у случају Роџера Бекона који је у 13. веку био познат као „Doctor mirabilis“. Мимо њега, у то време је Француз Петрус Перегринус учио о кретању игле на компасу и о магнетизму. За Перегринуса експериментални метод има у свему апсолутни приоритет. Његова знатижеља је била неограничена, те је сазнала од питања експлоатације метала из руде до питања умећа ковања ратног оружја или оружја за лов, као и оруђа за обраду земље.

У четрнаест поглавља аутор описује како је знање научника и философа грчке антике „камен по камен“ откривено, од пожара библиотеке у Александрији, преко средњовековне Византије, на Блиском Истоку (Багдаду) и у Европи.

Тако теорија о дуги Дитриха фон Фрајберга подсећа на теорију његовог савременика Камал-ал-Дина ал-Фаризја, иако његово дело није преведено на латински, те га

вероватно овај и није познавао. У области оптике је наука на Западу тек почетком 14. века досегла ниво који је одговарао познавању оптике у Арабији много раније.

Библиотека у Александрији, основана у четвртм веку пре Христа, похрањивала је прва издања Хомера и философске и природно-математичке списе предсократоваца, Платона, Хипократа, Аристотела, Теофраста, Демокрита, Епикура, Еуклида, Аристарха, Архимеда, Ератостена, Аполонија, Херона, Хипарха, Страбона, Птоломеја, Галена, Диоскурида и Диофанта, да набројимо само неке од најпознатијих. Све свитке ових списа уништио је фатални пожар 415. године. Дела која су допрла до нас зацело су њихови доцнији преписи настали у манастирима – неки са грчког оригинала, већином са арапских и латинских превода. Овим пожаром је хиљаду година грчке књижевности, историје и науке било изгубљено.

У књизи је представљено и оснивање универзитета у Паризу, Болоњи, Оксфорду и Кембриџу као основним изворима знања у Европи у 11. и 12. веку.

У 13. веку су мислиоци као што су Алберт Велики или Тома Аквински настојали на заснивању емпиријских наука. Тако је Роџер Бекон имао визију изниклу на фундаментима физике бродова и подморница које покрећу мотори. Мислиоци као што су Јован Дунс Скотус и Вилхелм Окамски су развили наче-

ла теорије сазнања и тиме припремили терен научницима као што су Коперник, Кеплер, Галилеј.

Аутор се за овај вид сукцесије (са)знања служи Њутновом метафором о стајању „на раменима дивова“. Овом метафором се, 500 година пре Њутна, служио и Бернхард из Шартра.

Страницу за страницом ове књиге светлост ума у форми сазнања у природним наукама се све одлучније простире. Аутор прати трагове арапског преношења тог знања, као и християнизацију Аристотела у философији и теологији, развој „експерименталног метода“ и описује „нову астрономију“ као круну, сукоб геоцентричне космологије са теоријом о хелиоцентричном систему, познатијем као

„коперникански обрт“. Ова теорија је једна од највећих научних револуција која означава радикалну измену парадигми. Једном речју, овај Фрилијев фуриозни галоп кроз историју знања открива нам средњи век у сасвим новој светлости. Монаси и научници су били весници научне модерне и носиоци бакље знања у епоси чији је основни атрибут био „мрачни“ средњи век. Након читања Фрилијеве књиге тај нам се епитет чини неприкладним, будући да је у овом добу просијавање ума било већ у клици положено.

Фрилијева књига је један задивљујући „Who is who“ средњовековне философије природе обогаћен додацима и амалгамима арапског научног предања.

Зоран Андрић

Johann Hinrich Claussen, *Gottes Klänge : eine Geschichte der Kirchenmusik*

[In Zusammenarbeit mit Christof Jaeger]

München : Beck 2014

364 S. : Ill., Noten; 22 cm

ISBN: 978-3-406-66684-1

Божји звуци : историја црквене музике

Да ли је хришћанство и данас продуктивна жива снага, о том *pro-et-contra* укрштају копља социолози, теолози, политичари. Зависно од перспективе, има заговорника по којима је хришћан-

ство за једне фундаментални носилац културе друштва, а за друге оличење неповратно прохујалих вредности и значаја. Аутор ове историје црквене музике вели да хришћанство несумњиво „лебди

у ваздуху“, без обзира на то да ли за заговорнике афирмативног или негативног виђења његове опште релевантности. Божићни ораторијуми, псалми и химне, реквиједи и пасије, мисе и корали, госпели и сакро-поп музика – све су то аутентични или незнатно модификовани изрази сакралне музике пренете у сферу профаног. Аутор ове занимљиве историје црквене музике је пастор у Цркви Св. Николе у Хамбургу. Јохан Хинрих Клаусен је и професор теологије на Универзитету у Хамбургу и не само харизматични пробст, већ и даровити списатељ. Након књиге *Божји просјор*, сада нам се представља новом књигом – Johann Hinrich Claussen, *Gottes Klänge : Eine Geschichte der Kirchenmusik*. С. Н. Beck Verlag, München 2014 – Јохан Хинрих Клаусен, *Божји звуци : историја црквене музике*. Кроз десет поглавља аутор је са умећем и стилском лаконичношћу изложио историју музике Запада од древног Израиља и грегоријанских корала, Палестрине, Хајнриха Шица, Баха, Хендла, Моцарта, Менделсона-Бартолдија и још многих других, све до афроамеричког госпела и сакро-попа.

Јохан Хинрих Клаусен скицира историју црквене музике као процес деклерикализације, односно процес њеног „изласка“ из храмова и катедрала. Аутор се обраћа широкој читалачкој публици од које се не може очекивати стручно музичко образовање

– он настоји да „продуби радост при слушању црквене музике“.

Клаусен отпочиње своју историју описом музике у древном Израиљу, о музици псалама у Јерусалимском храму, као о првим хришћанима, који су појали на својим криптичким богослужењима у катакомбама. Клаусен вели да то нису били амбициозни уметнички думети, већ, са симпатијом, пре „ствар срца“. Сасвим друкчијег духа је грегоријански корал у Француској у 8. веку који је настао у време Карла Великог зарад видљивог јединства Цркве. Грегоријански корал је служио (хи)јерархији и структури универзалне Цркве. Музичка разлика између клира и лаика је у њој наглашено истакнута. У реформацији ће се тај однос окренути. Начело парохијске заједнице као духовног центра ће умањити улогу клира, те ће кроз хорско појање сви узети учешће у литургијском животу, што је дотад била ексклузивна привилегија пастора. Вера ће, вели Клаусен, бити индивидуализована, а Лутер ће јој дати нове импулсе, те ће евангелистичка „књига појања“ (Gesangbuch) постати „нова Библија“. Постепени процес деклерикализације захватиће, вели Клаусен, целокупну црквену музику. Бахову музику ће изводити, иако и даље у цркви, не клирици, већ у све већој мери грађани, односно лаици. Хендлови ораторијуми ће се наћи на концертним бинама и у музичким салама изван цркава.

Са Бетовеновом „*Missa Solemnis*“, Берлиозовим или Вердијевим „Реквијемом“ је исти случај. Хорови у 19. веку ће се организовати без



икаквог уплива црквених ауторитета. У Клаусеновим тезама се ипак осећа евангелистичка професионална једностраност. Сасвим је мало речено о Хајдновим мисама (само нешто

мало о Хајдновом „Постању“), као и недовољно о Моцарту. Аутор разматра Моцартов „Реквијем“, али углавном његову богословску позадину тј. питање како ваља код Моцарта разумети Страшни суд. Бетовен је само овлаш разматран, а и Брукнеру није више пажње посвећено, док Шуберт нема никаквог значаја. То није антиримокатолички афект или фобија, већ можда свесно почињена структурална омашка. То су дефицити Клаусенове књиге, иако такав стигматизам не почива на недовољној екуменској отворености аутора. Клаусен посвећује много више пажње Феликсу Менделсон-Бартолдију и његовом ораторијуму „Илија“ („*Elias*“). Он налази да се овакав ораторијум, са посебно израженом религиозном осећај-

ношћу, више не изводи у катедралама где му није место, већ у интимнијој *da camera* молитвеној атмосфери индивидуалне молитве у кући. О православном музичком наслеђу готово да нема речи у Клаусеновој историји, изузму ли се парафразе неколико Отаца ране Цркве – Св. Василија Великог, Св. Јована Златоустог, Св. Кирила Александријског и Св. Амвросија Миланског, али о пракси византијске музике нема ни помена.

За аутора је музика пре свега свет звукова, а на другом месту и свет језика/речи које ваља разумети. Музика приводи вери и Богу, али она и превазилази оквире теологије. Отуда није довољно само у музици уживати, већ је ваља и разумети.

Пошто је Клаусен протестант, то су место и улога Лутера *in extenso* представљени. Тако је, рецимо, „Пасија по Матеју“ у овој књизи детаљно анализирана. Лутерова „музичка теологија“ одређује место музике трокрако. Она је дар Божији, она доноси радост души (она је краљица људских срца) и она истерује ђавола. Овај егзорцистички моменат је важно место у Лутеровом поимању музике. На овај оргијастички, односно дијаболични моменат и Св. Василије Велики је подсећао у једној својој омилији. Музика је у доба реформације имала и еминентно политички карактер и испуњавала пропагандистичку улогу. Сходно томе, Клаусен оп-

сежно расправља о односу Бахове музике и Лутерове теологије. Једном речју, пред нама је занимљива историја црквене музике Запада, иако то географско одређење није *expressis verbis* дато. У основи је Клаусенова жижа на музичком предању Запада. Као врлине ове књиге ваља истаћи ауторов покушај да опише динамику континуираног развоја музике, а не да арбитрарно доцира. Има ли се у виду да овакви исто-

ријски прегледи ретко настају, јер изискују широку историјску ерудицију и специјалистичку музиколошку компетенцију, онда су овакви компендијуми, макар и са незнатним дефицитима, добродошли, јер синтетизују многе аспекте у савременом изучавању историје црквене музике, о чему сведочи опсежна интернационална библиографија на крају ове књиге.

Зоран Андрић

Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults : die religiösen Mutationen der Spätantike*

Aus dem Franz. von Ulrike Bokelmann. Mit einem Vorw. von John Scheid
Berlin : Verl. der Weltreligionen 2011
208 S. ; 18 cm
ISBN: 978-3-458-71036-3

Нова перспектива погледа на хришћанство у Римском царству

Гај Г. Струмза, *Крај култа жривовања : религиозни преображаји у позној антици*

Зачуђујућа је чињеница да и они окужени антибогословским вирусом нису свесни да су део хришћанске револуције. Тако Ричард Докинс (Richard Dawkins), биолог еволуције, у својим јуришима на Бога, папу и Цркву не увиђа да форма његовог научног тежења има много заједничког са монотеистичким религијама. Француски философ Жил

Делез (Gilles Deleuze) је крајем деведесетих година у једној полемици против „демитификатора“ савремености писао: „Средњовековни Бог се кроз секуларни ветар распршио у свим правцима, не губећи при томе од свог формалног јединства и своје дубине. Наука, радничка класа, отаџбина, напредак, здравље, безбедност и демократија, социјализам

– листа је одвећ дуга – гласе видови његове појавности.“

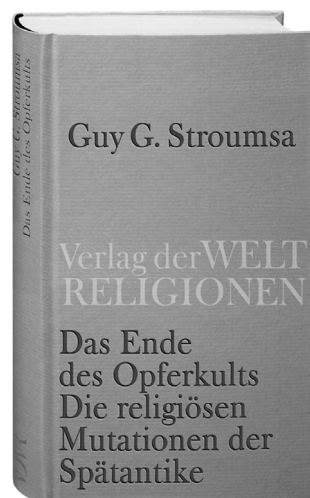
Како је у антици до те трансформације, односно тачније револуције, могло да дође, која је темељ савремене европске културе, може се читати у изванредно занимљивој књизи *Крај кулџа жрџивовања : релиџиозни преображаји у џозној антици* – Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults : die religiösen Mutationen der Spätantike*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011. Гај Г. Струмза је професор за монотеистичке религије у Јерусалиму и Оксфорду. У овој књизи су расправљани релиџиозни преображаји у првим столећима хришћанства, од Спаситеља до Мухамеда. Чињеница да се књига и мимо застрашујуће учености аутора са лакоћом чита, базира се на чињеници да је она састављена из серије предавања које је аутор држао у фебруару 2004. г. на Collège de France у Паризу. Миран тон и стил предавања доминира и мимо експлозивних релиџиозних тема. Тиме што је већ у наслову реч о мутацијама, а не о револуцији, полази аутору за руком да појам мутације који је преузет из дарвинистичке биологије примени у перспективи и погледу лаика.

Хришћанство има да захваљи своме јеврејском пореклу што је развило оквирне структуре у којима се оно као религија дефинисало, вели аутор. Јеврејско порекло (провенијенција) је по-

стојани елемент хришћанства који је у историји религије остао недовољно осветљен. Струмза се приближава овој чињеници опрезно и нијансирано. У случајевима када је једнозначно на делу игноранција хришћанске историографије, он вели са отменом уздржаносту да је то можда почивало на језичким баријерама али да то није једини разлог.

Но, слабости досадашњег тумачења не треба Струмза да тражи у рукавцима хришћанске књижевности, већ на самом Collège de France. Он се може директно везати за предавања Мишела Фукоа на овом славном колеџу из 1981/82, о ерминевтици субјекта, која су се дотичала антике и хеленизма. Струмза ово поглавље насловљава „Нове бригае о самом себи“ и оно представља критику Фукоове теорије.

Струмза вели да је значајна тачка у хришћанству то што је религија фиксирана на једну књигу. Она је „религија књиге“ *par excellence*, као што је то случај у раном јудејству. Док се Платон уздржавао од писане речи, јер се она може неконтролисано ширити, дотле рани



хришћани проповедају обрт од усмене ка писаној речи.

Струмза вели да су Римљани разоривши Јерусалимски храм 70. г. након Христа изазвали „антрополошку револуцију“. Аутор њу види у чињеници да је култ жртвовања животиња тада био забрањен и тиме насилно проузрокована измена парадигми која се тек хришћанству приписује. Колективна свест почиње да се „индивидуализује“. Са друге стране, појединачне молитве и пост одмењују литургијске функције, а индивидуална побожност добија у етичкој дисциплини. Тај динамички отворени процес тече паралелно у хришћанским заједницама.

Струмза вели да хришћански светитељи зацело одговарају етичким узорима јеврејских пророка. Захваљујући томе што је хришћанство „религија књиге“, оно се могло пробити из локалних оквира и међа у универзалну религију. „Хришћанство је“, вели аутор, „освојило Римско царство јеврејским оружјем.“ Емфазу ауторових теза не морају делити сви, али се и мимо тога ова књига чита са добитком у сазнању, јер продире у неосветљене рукавце историје хришћанства и посматра га у његовом генетичком контексту.

Зоран Андрић

Robert Walz, *Vorbereitung auf das Martyrium bei Cyprian von Karthago : eine Studie zu Ad Fortunatum*

Reihe: Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter – Band 27
Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien :
Lang-Ed. 2013

XII, 372 S. ; 22 cm, 600 g
ISBN: 978-3-631-63987-0

О једној новој књизи из серије
„Патрологија – студије за изучавање Светих Отаца“

Роберт Валц, асистент на Катедри за историју старе цркве и патристику на Универзитету у Вирцбургу објавио је своју дисертацију о збирци све-

дочанстава (*testimonia*), супсумираних под именом *Ad Fortunatum (de exhortatione martyrii)*. Овај спис, који постоји и у српском преводу – *Писмо Фортуну-*

нашу у похвалу мучеништва (у Оци и учишћели Цркве: Григорије Чудотворац, Иволић Римски, Кипријан Картагински, антологија, том III, с руског превео Миливој Р. Мијатов, Хришћанска мисао, Нови Сад 2007), није трактат, већ збирка материјала структурисаног у тринаест делова (*tituli*). Ова збирка сведочанстава је настала за време једнодеценијског епископата Свештеномученика

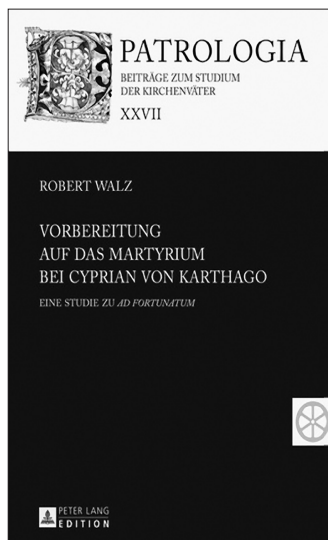
Кипријана Картагинског под мотом *praeparatio ad martyrium* (припреме на мучеништво). Овај спис је, сходно квинтесенци Валцове дисертације, кључни текст за централну тему Кипријановог опуса.

Та збирка библијских мотива, за разлику од једне друге Кипријанове збирке *Ad Quirinum*, није напосто скуп насумичних цитата, већ њихов топички одабир, структурисани распоред и композициони склоп одражавају непатворени печат Кипријановог богословља. Будућа награда на небу је неизмерно већа но овоземаљска патња, могла би гласити једна од фундаменталних теза Свештеномученика Кипријана.

Реч о претећим ужасима, мукама и казнама у паклу, односно мотив страдања и испаштања

људи, има „функционални смисао“, поентирано тврди Валц. Нипошто страх не сме да одређује и покреће људско делање, већ радост за будућим неизмерним богатством небеске награде и вечно јединство у слави са Богом и свим праведно скончавшима. У овоме би се могао видети фацит овог Кипријановог списка, који је и *in nunc*

богословска срж његовог целокупног дела, истиче аутор. *Imperium Romanum* у трећем веку карактерише криза у политичком, привредном, социјалном и духовном животу. У свему *mala, adversa, clade* и *plagae* као и Децијева гоњења хришћана – све су то за Светог Кипријана Картагинског симптоми дубоке кризе читавог света. У Римском царству је владала неправда, што се показало на еклатантном примеру гоњења хришћана. Симптомима распада су допринеле и природне катастрофе – глад и куга (пестиленција). Сва та апокалиптичка топка и *plagae generis humani* навеле су Кипријана на



мишљење да је крај свету (*mundi finis*) сасвим близу.

**Житије Свештенотученика
Кипријана Картагинског
(око 200. до 210 – † 14. 9. 258)**

Сходно најзначајнијим изворима о животу Свештенотученика Кипријана, које нуде сâми његови списи, особито његова писма, као и његова биографија, највероватније из пера ђакона Понтија (*Pontius*) – *Vita Cypriani* – Свети Кипријан је, пуним именом *Caecilius Cyprianus*, наречени још и *Thascius*, рођен почетком 3. века после Христа у Северној Африци у Картагини, у данашњем Тунису. Други значајан извор чини опис његовог живота из пера Јеронима Стридонског (*Eusebius Hieronymus Stridonensis*) *De viris illustribus* (*О знаменитим људима*), који се верно ослања на спис ђакон Понтија. Од рођења је Кипријан припадао паганској римској религији. У младости је био подучаван умећу реторике (красноречивости), те је врло рано постао *persona insignis* (позната личност). Око године 245. се крстио, односно приступио хришћанству. Крштење као духовни преображај дарован кроз Св. тајну крштења, он описује свом пријатељу Донату следећим речима:

„Када животворне воде крштења омише мрље ранијег живота мог, и у очишћено срце моје изли се небеска светлост; када, примивши Духа небескога, постадох нови човек; тада се ја на чудесан начин потпуно уверих у оно што сам раније сумњао, тајне ми се почеше откривати, мрак ишчезавати; оно што ми је раније изгледало тешко, постаде лако, немогуће постаде могуће...“ (*Писмо Донаћу*).

У то време је Кипријан био имућан и угледан грађанин Картагине. О разлозима за своје обраћење (конверзију) у хришћанство излаже Кипријан у своме спису *Ad Donatum* (*Писмо Донаћу*). Великог учитеља Цркве Тертулијана је, по сведочанству Св. Јеронима Стридонског, називао својим учитељем. Када је тачно Кипријан крштен и да ли је потом био презвитер или ђакон, остало је неизвесно. Извесно је пак да је 248/249. постао епископ и да је носио титулу „папа“, као и сви епископи у Риму, Картагини или Александрији. О томе вели Понтије, *Vita Cypriani* 5,1: „*iudicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus et ut putabatur novellus electus est*“. За време прогона хришћана под Децијем (од јануара 250. до априла 251) спасао се бекством, а сав

његов посед је конфискован. Његово бекство је унутар црквених кругова тумачено као кукавичлук, издаја и неверство. То тим пре, јер у то време није био мали број афричких хришћана који су пали мученичком смрћу. Римском клиру је Кипријан упутио поруку да је делао сходно визији и једном Божијем сигналу који му се у сну приказао. Из свога егзила је Кипријан ревносно и предано столовао својом епископијом уз помоћ својих лојалних ђаконa. Но, ипак је његово наводно подозриво опхођење изазивало сумње и смутње. У рано лето 251. након што су прогонства цара-тиранина Деција јенула, Кипријан се вратио у Картагину да васпостави свој епископски ауторитет. Наредних година се распламсала полемика са Римом. Под царем Валеријаном се прогон хришћана почео обнављати. Овога пута је Кипријан, пак, тражио сам своје мучеништво. Он је предан 30. априла 257. г. римском проконзулу Аспазију Петерну. На питање проконзула, ко је он, Кипријан је одговорио:

Christianus sum, et Episcopus. Nullos alios deos novi, nisi unum et verum Deum, qui fecit caelum et terram, mare, et quae sunt in eis omnia. Huic Deo nos Christiani deservimus: hunc deprecamur diebus ac noctibus, pro nobis et pro omni-

bus hominibus, et pro incolumitate ipsorum Imperatorum.

(„Ја сам хришћанин и епископ. Ја не познајем друге Бове осим једног и правог Бога који је створио небо и земљу, мора и све што је у њему. Томе Богу служимо ми хришћани и молимо му се дан и ноћ за нас људе и за добро цара.“)

Кипријан је морао знати да је овакво исповедање било равно смртној пресуди. Проконзул нареди да га заточе у град Курубис, да би га 13. септембра 258. г. проконзул Галерије Максимус (*proconsul Galerius Maximus*) осудио на смрт одрубљењем главе. Из акта о мучеништву епископа Кипријана, читамо:

„... А другога дана сакупи се много народа око куће Секстове (код кога се био настанио проконзул). Проконзул седе и рече да доведу Кипријана. Тада му рече: ‘Јеси ли ти Тасције Кипријан?’ – Кипријан одговори: ‘Јесам.’ Проконзул га запита: ‘Је ли истина да ти јавно иступаш као отац тога безбоштва?’ Кипријан одговори: ‘Јесте.’ Галерије рече: ‘Свети цареви траже од тебе да жртвујеш.’ – ‘Нећу то да чиним.’ – ‘Промисли шта говориш и учини што ти се заповеда.’ – ‘У праведној ствари нема размишљања.’ – После кратког саветовања са скупом, објави Галерије

у узрујању пресуду овим речима: 'Нека се Тасције Кипријан погуби мачем.' Кипријан рече: 'Богу хвала!' Када је изречена та пресуда поче гомила браће викати: 'Ми хоћемо да и нама одсеку главе са њиме!' Тада је настао метеж међу браћом и велика га гомила пратише. Одведен је на Секстову њиву. Тамо је скинуо са себе горњу одећу, спустио се на једно колено и пао у молитви пред Господом. Пошто је скинуо и доње одело и предао га ђаконима, стајао је усправно и очекивао је целата. Када је целат дошао, заповедио је (Кипријан) својима да му даду двадесет и пет златника. Онда је покрио очи руком. И тако је блажени Кипријан дочекао ударац мачем који га је погубио. Тело је остављено ту у близини да се задовољи радозналост незнабожачка. Одатле је ноћу однесен са молитвама и великом свечаношћу на поље прокуратора Макробија Кандидијана, крај друма, близу рибњака."

За неколико дана умро је проконзул Галерије Максимус, а Кипријанов лик је, на крају, био овенчан ореолом мученичке смрти.

Списи Светог Кипријана Картагинског

Писма: *Epistolae* – 81 писмо, делом Кипријанова, делом (16 писама) њему упућена:

Писма римског клира и римском епископу („папи“) Корнелију (*Cornelius*) из година 250/253; писма из периода Децијевог гоњења, које је Кипријан из свог избеглиштва упућивао својој пастви (од јануара 250. до марта 251); писма из времена Новацијанове шизме и сукоба са јеретицима;

Трактати (расправе и списи о појединачним темама):

Ad Donatum (Писмо Донату); *De habitu virginum* (Књиџа о одећи девственица); *De lapsis* (Књиџа о џалима); *De ecclesiae catholicae unitate* (Књиџа о јединству Цркве – ово је главно дело Кипријаново (написано 251. г. за време Картагинског сабора) и представља позив и опомену за јединство Цркве. „*Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*“ („Ко Цркву нема као мајку, тај не може имати ни Бога за оца“), *De unit. eccl.* 6. Овај спис је настао око 251. и уперен је против Новацијанове шизме/раскола); *De dominica oratione* (Књиџа о Молитви Господњој); *Ad Demetrianum* (Књиџа Димиџријану); Књиџа о добру шриљења; *Quod idola dii non sint* (Књиџа о нишџавношћу идола); *De mortalitate* (Књиџа о смртши); *De opere et eleemosynis* (О добрим делима и милосџињи); *De bono patientiae* (Књиџа о добру шриљења); *De zelo et livore*

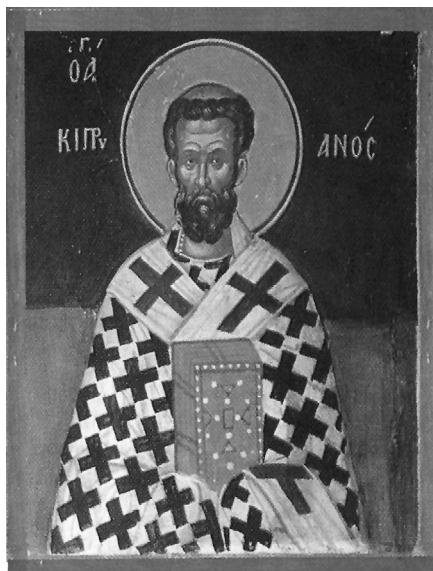
(О љубомори и завидљивости); *Ad Quirinum testimoniorum libri tres* (Квируну); *Ad Fortunantum* (Писмо Фортунаџу); *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*.

Од тога постоји у српском преводу следеће: Књиџа о нишџа вносџи игола, Три књиџе сведочансџава џрошџив Јудејаџа, Књиџа о одеџи девсџивениџа, Књиџа о џалима, Књиџа о јединсџиву Цркве, Књиџа о Молисџиви Госџиодњој, Књиџа Димисџириџану, Књиџа о смрџи, Књиџа о добру шриџења, Писмо Форџунаџу у џохвалу мученишџива, писма.

Кипријанове списе карактерише – за разлику од Тертулијанових – мања склоност декоративним гирландама језика и плићи рефлексивни понор оригиналне теолошке мисли. Но, ипак његова заслуга је огромна за негу латинског књижевног језика. Кипријан синтеџизује своје класично реторичко умеће (*ars*) са библијским језиком хришћанске традиџије. Пруденџије (*Prudentius*) по-

себно хвали Кипријанов стил и вели: „*Dum liber ullus erit, dum scrinia sacra litterarum, te legget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet*“ („Нека све док књиџа и Свети списи буду постојали, и свако ко Христа љуби, и Твоје списе чита“. Блажени Августин пише у једној

својој омилиџи: „*Quam eloquens sanctus Cyprianus, quam fulgens framea eius in litteris eius apparuit*“ („Како је речит Св. Кипријан, у каквом се сјају пројављује његово копље у његовим писмима“). А Јероним Стридонски у *De viris illustribus* (О знаменишџим људима)



Свети Кипријан Картагински,
средњовековна икона

вели у хагиографској хипеболи: „*Huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint ejus opera*“ („О његовом духу не треба много говорити, будући да његова дела својим сјајем и сунце надсијавају“).

Православна Црква слави Светог Кипријана заједно са Св. Јустином 2. октобра по јулијанском календару.

Зоран Андрић

**Martin Mayerhofer, *Die Erziehung des Menschen :
Untersuchungen zu einem Leitmotiv im
Wirken von Basilius von Cäsarea***

Fribourg : Acad. Press 2013

312 S. ; 23 cm

ISBN: 978-3-7278-1731-1

**О једној новој књизи из серије
„Парадосис – прилози за историју ранохришћанске књижевности“**

Мартин Мајерхофер, *Василијанање људи : истраживање
једног лажимоштва у делу Василија Кесаријског*

Богословље Светих Отаца Источне Цркве прожима мисао да је „обожење“ (Θεωσις) процес поистовећења људског духа са Духом Божијим и учешће у неизмерној Његовој благодати, и зацело есхатолошки циљ људске егзистенције. Ту средишњу мисао заступа Свети Василије Кесаријски, читај и Василије Велики (Βασίλειος ο Μέγας, рођ. 330 – †379). Свети Василије Кесаријски развија више но други своју педагошку мисао не само у теорији, већ и кроз конкретну примену у својој епископској пасторалној пракси. Он настоји чак и у Атини, у којој је формулисан класични идеал паидеје, да зацнује и примени своје педагошко учење.

Васпитање људи није било само инспирација његове

свештенослужитељске и епископске службе, већ је надахњивало његову делатност као устројитеља аксетског живота, као преобразитеља социјалних норми, богословља, црквених закона, литургијских форми и свеколиког црквеног јединства. Овај аспект дела великог кападокијског оца Цркве, устројитеља Божанствене Литургије, миротворца и непоколебљивог борца за веру православну, осветљен је у студији Мартина Мајерхофера *Василијанање људи : истраживање једног лажимоштва у делу Василија Кесаријског* (Martin Mayerhofer, *Die Erziehung des Menschen : Untersuchungen zu einem Leitmotiv im Wirken von Basilius von Cäsarea*, Fribourg : Acad. Press 2013) са акривијском ревностју, са фокусом на светитељевој антро-

положији као темељу његове педагогије.

Осврнимо се укратко на битне тематске целине ове студије. Аутор најпре осветљује историјски контекст овог топо-



са и вели да је васпитање деце/омладине тема која је занимала људе свих епоха и генерација. Отуда је занимљиво видети како је изгледало васпитање унутар породице и школског

програма у времену Светог Василија Великог у 4 веку.

Васпитање у 4. веку – римска породица и школски програм у Риму

Погледајмо најпре како је то изгледало унутар римске породице. У римској породици је отац – *paterfamilias* – имао неприкосновени ауторитет. Та апсолутна власт се драматично огледала у чињеници да је *paterfamilias* могао након рођења детета да сâм одлучи да ли је детету место унутар породице или не. Ако је дете рођено са некаквом телесном маном,

бивало је, по правилу, препуштано адопцији или остављано на пустом месту, на милост и немилост случаја. Нека нам на овом месту буде допуштена асоцијација са данашњом праксом у преимплантативној дијагностици, читај селекцији оплођених ћелија на здраве од оних које то једнозначно нису. Овакав генетски одабир се у бити не разликује од нехумане праксе одбацивања рођене деце у антици. Ова ужасна пракса је имала и привредне консеквенце – бескрупулозни трговци су одбачену мушку децу регрутовали у робове, а женску за принудну проституцију. На овом месту је значајно истаћи да су 80% римског становништва чинили робови. Школско васпитање је било привилегија богате аристократске властеле или деце робова чија је потоња служба захтевала основе васпитања/образовања. Васпитање нису најпре преузимали родитељи, већ кућне васпитачице (гувернанте), доцније кућни васпитачи, који су потицали из редова образованог робља. Мимо појединачне кућне наставе, постојале су у Римском царству и јавне школе. Деца су до 15–16. године важила за малолетну. Млади Римљани су тек добијањем такозване *Toga virilis* стицали статус одраслих (пунолетних) мушкараца. Из ове перспективе је разумљиво

да деца у раном хришћанству, до 5. века, нису била крштавана, већ се полагало на свесну одлуку за хришћанског Бога у зрелом узрасту. Тек се у 5. веку отпочело са крштавањем деце.

Какво је било религиозно васпитање деце у римским паганским породицама?

При јавним светковинама култова деца су одвођена у храмове, а у школама су подучавана митологији. Најважније одлике васпитања су били подучење у врлинама – вредности/радиности, храбрости, непопустљивости према себи, некористољубљу и родољубљу/патриотизму. Ове врлине су величане и од стране варвара. Једна од врлина се тек са доласком хришћана оформила – смерност/покорност. Тек је том фундаменталном хришћанском врлином постало замисливо опраштање грехова и узајамни респект међу људима. Римљани су преузели школски програм још у другом веку пре Христа од Јелина. Спевови Хомера и Хесиода су били извор митографског предања. Класици школског васпитања су били древни јелински и римски писци. При томе ваља имати на уму да је канон паидеје тога времена укључивао и паганске ауторе 5. века пре Христа и њихове драме,

трагедије и комедије, као на пример Есхила, Софокла, Еурипида. Платон је, подсетимо на овоме месту, већ у 4. веку критиковао овакав педагошки концепт и тражио да се у идеалној држави омладина подвргава цензурисаним обрасцима васпитања. Васпитне идеале су имале и друге философске школе и струјања. Тако су стоици у природи видели велики узор васпитању, те су очекивали да се човек њој и подређује. Великим страстима ваља владати и подређивати их разуму. Никакви болови или тешке околности не смеју да нас узнемире. Циљ васпитања је био да се у миру и спокоју – стоичком миру – прилази свему. Најбољи пример је нудио философ Сенека, саветник римског императора Нерона, који је доцније пао у његову немилост. Нерон му је поставио ултиматум – или да прибегне суициду (самоубиству) или да буде убијен од руке римског војника. Сенека се одлучио за прву варијанту, позвавши пријатеље на велику опроштајну гозбу.

Напоредо са философским струјањима било је и формалних култова божанстава у Риму. Реч је божанствима у смислу једне политичке религије. У Римском царству је била легитимна вера у богове, но ипак се морало, макар у формалном смислу, веровати и у локал-

на, римска божанства. Једино су Јевреји имали привилегију да не морају прослављати божанства Римског царства. Како хришћанство није имало то привилегију, то је колизија са државним култовима у Римском царству била предпрограмирана, што ће у прогону хришћана наћи свој драстични историјски израз.

Хришћанско васпитање у раној Цркви

Хришћанство је рођено унутар Римског царства. Циљ хришћанског васпитања није био да изазове политички или друштвени преврат, већ да освоји и промени срца људи и да их приведе благодатном животу саобразном Јеванђељу. Отуда у раној Цркви до средњег века није било хришћанских школа већ се пре настојало на испуњењу хришћанског духа у већ постојећим структурама. Начелна новина хришћанске вере се састојала у са знању да је Бог близак људима, да он воли све људе и да је сваки човек Богу значајан. Бог је саздао човека по своме образу и подобију. Првородним грехопадом је настало отуђење и тама. Задатак хришћанског васпитања је да васпитно објасни првородну слику заједништва. Никакав нови човек не мора бити створен, већ човека ваља

оформити онако како је Бог од искона желео. То код васпитања изазива велико поштовање, страхопоштовање пред васпитањем детета, јер тиме васпитач стоји пред задатком да дете према Божијем плану оформи/васпита.

Циљ хришћанског васпитања није напросто ограничен на унутрашњи духовни статус као код стоика. Циљ хришћанског васпитања односно живота је созерцање Бога у његовој небеској слави. Кроз живот у врлини и праведности човек треба да достигне тај циљ. За Светог Василија Великог тај пут се састоји у бризи човека за своју душу. За њега је интелектуално васпитање или физичко челичење тела безначајно. Пошто је душа бесмртна, она заслужује највећу пажњу и треба да засија кроз добра дела и унутрашњу лепоту. Иако изгледа чудним, чини се да хришћанско васпитање није мање напорно но што је то њен антички пандан, које је садржало и тешка физичка кажњавања. Напорност таквог хришћанског идеала васпитања се састоји у тежњи за досејањем вечног живота. За разлику од паганске породице, која је задатке васпитања делегирала педагошким ауторитетима, у хришћанству то није био предмет дискусије, већ су родитељи постали први и најважнији васпитачи деце.

Хришћански методи васпитања

За хришћане је „узорна прича“ била омиљено средство поуке. Напоследу су приче из Светога Писма погодне за васпитање деце. Свети Јован Златоусти даје упутства како томе ваља приступити. Најпре ваља деци једанпут причу испричати. Сутрадан је ваља поновити. Тада треба дете позвати да ту причу само исприча. Тек када дете целу причу без омашки понови, тада треба приступити објашњењу садржаја приче. Пример би могла бити старозаветна прича о Јосифу и његовој браћи који су га у Египту продали. Иако му је велика неправда учињена, Јосиф је опростио својој браћи. Ова прича је погодна да би се у срце детета, које је као восак подложно обликовању, утиснуо образац моралног делања.

Једно друго педагошко средство се састоји у страхопоштовању Бога. За Светог Василија, страхопоштовање и страх од Бога нису истоветни. Наравно, страхопоштовање Бога не сме да надјача осећање Божије љубави. Бог је праведан и савиљостан или како то Св. Василије вели: „Добар је Бог, али правичан. Бог не доноси суд без савиљости, или је савиљостан без суда“ (*reg. fus. prooem.* 4 PG 31,897C). Ако се оба својства Бога једно од другог раздвоје –

његова правичност од његове савиљости – онда се изопачава слика Бога у целини.

Напоредо са децом рођеном у браковима, постојала су у 4. веку и одбачена деца или деца сирочад као последица епидемија и честих ратова. Да би се осујетила њихова судбина као робова, односно принудне проституције, манастири у настанку су прихватили такву децу и подвргавајући их хришћанском васпитању и нези. Свети Василије Велики даје упутства у својим правилима шта је добро за васпитање деце. Овде ћемо споменути два таква упутства. Честа питања деци „шта сада мисле“ могу помоћи, јер су деца склона фантазијама, али се стиже ако буду ухваћена у злим мислима. Да би се та навика испредања лажних помисли осујетила, важно је децу „често питати шта мисле“. Друго, децу ваља подучавати врлинама. Ако се дете понаша мимо врлина, онда се треба подучавати врлини која је директна опрека одређеној мани. На пример, ако дете узме да једе изван за то предвиђеног времена, онда га треба постом „казнити“ односно уздржањем од хране док друга деца једу. Тако ће бити оформљено осећање самоуздражања које је за доцнији живот веома важна врлина. Ако дете почини неко зло, увреди или повреди некога, онда треба за казну да буде слуга другој деци, тиме што ће добити

задатак да нешто уради за другу децу. Тиме ће бити васпитано поштовању/респекту других.

Из оба примера начина васпитања Светог Василија Великог се види да је реч о апелу на одговорност коју би требало да има сваки човек. Човек је саздан по подобију Божијем, те је зато његов императив, као што то он вели у једној својој омилији: „Пази на себе [човече]!“

Мајерхофер осветљава однос антропологије и паидеје у делу Светог Василија Великог у шест поглавља: о Василијевој антропологији, хеленистичко-римској и хришћанској паидеји, о специфичном поимању паидеје код Св. Василија, о васпитању деце и препорукама студентима, о манастирском васпитању и о пасторалном деловању као хришћанском васпитању. Аутор на крају своје дисертације сажима у 12 теза „компендијум васпитања“ Св. Василија. Круна индукционог ланца се састоји у тези да је Бог зацело Васпитач који својим Законом, Речима кроз Свето Писмо налаже највишу меру и смисао васпитања. И најзад, Свети Дух који људе просветљује и приводи способности да досегну небески циљ и себе обоже [Theon genesthai].

Ова Мајерхоферова студија – Martin Mayerhoffer, *Die Erziehung des Menschen : Untersuchungen zu einem Leitmotiv im Werk von Basilius von Cäsarea*, Academic



Свети Василије Велики, византијска фреска

Press Fribourg, 2013, Reihe: Paradosis – Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie – нам приближава Светог Василија Великог кроз светлосни сноп његове педагогије, појашњујући нам плодну дијалектику између антропологије и педагогије која је *in praxi* у области пастирског богословља нашла свој парадигматични израз. Она је незаобилазна референцијална библиографска јединица не само за изучаваоце појма и форми педагогије у патрологији Источне Цркве, већ и свима који се занимају за богословље овог облагодатеног кападокијског оца Цркве.

Зоран Андрић

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест свесака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године 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
2015	XLVIII		1

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

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

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs>.

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

Часопис *Теолошки погледи* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском и 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