



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVIII

Београд, 2015.

Број 2

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 Свilen Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)проф. др Давор Цалто (Институт за филозофију
и друштвену теорију, Универзитет у Београду)доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду)др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)**Сарадници:**

Презвитер Вукашин Милићевић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градмир Станић

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:****Св. Мелитон Сардски**

Слово о Пасхи 203–232

Еваџрије Понџијски

Писмо четврто /ави Лукијану/ 233–236

Александар Ђаковац

Проблеми Оригенове христологије 237–256

Вукашин МилићевићДесета недоумица Св. Максима Исповедника
и богословски проблем времена 257–290**Ненад Д. Мијалковић**Богословље Свете тајне јелеосвећења
у Римокатоличкој цркви 291–310**Никола Маројевић**

Вјера и знање 311–324

Бранко РадовановићДијалектички однос романтичарске
и критичке школе српске историографије 19. века 325–338**Александар Раковић**Здравствене тегобе и смрт кипарског Архиепископа
и председника Макариоса у југословенској штампи 339–350**Јован Буковала**

Српска Православна Црква и медији у Републици Србији ... 351–362

Жарко Б. ВељковићСвети Ахилије – Архилије,
један светац са две варијанте имена 363–376**Ања Абрамковић**

Анализа наратива православних избеглица 377–414

ОСВРТИ:**Зоран Андрић**

Јан Хус (1370–1415) – претеча Лутера 415–421

Ана СјијељаСрпске православне школе као чувар
српског духовног наслеђа у Босни и Херцеговини 422–433**Бранислав Клуска и Вјера Хубова**

Библиодрама: јединство тела и душе 433–438

ПРИКАЗИ

Исправка година излажења 438–453

Исправка година излажења

ранијих бројева Теолошких погледи 454–455

Упутство ауторима 456

Радови публиковани у Теолошким погледима су рецензирани.

Објављени текстови представљају ставове аутора.

Издавање ове свеске помогла је УПРАВА ЗА САРАДЊУ С ЦРКАМА

и ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА ВЛАДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Theological Views, Volume XLVIII, Issue 2.
Belgrade, 2015.

Contents

<i>Μελίτωνος Σάρδεων</i> Περί Πάσχα	203–232
<i>Εὐαγγρίου Ποντικού</i> Ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν δ'	233–236
<i>Aleksandar Đakovac</i> The Problems of Origen's Christology	256
<i>Vukašin Milićević</i> Tenth Ambigua of St. Maximus the Confessor and the Theological Problem of Time	290
<i>Nenad D. Mijalković</i> Theology of the Sacrament of Holy Unction in the Roman Catholic Church	310
<i>Nikola Marojević</i> Faith and Knowledge	324
<i>Branko Radovanović</i> Dialectical relation between romantic and critical school in Serbian historiography in 19th century	338
<i>Aleksandar Raković</i> Health Problems and Death of Cypriot Archbishop and President Makarios in Yugoslavian Press (1977) with Special View on His Character and Work	350
<i>Jovan Bukovala</i> Serbian Orthodox Church and Media in the Republic of Serbia	362
<i>Žarko B. Veljković</i> St. Achillius – Archillius, One Saint with Two Name Variants	375–376
<i>Anja Abramović</i> War Trauma and Becoming Orthodox: Analysis of Narratives of Refugees	414
Reviews	415–453
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	454–455
Notice to Authors	456

Слово о Пасхи

Περὶ Πάσχα

Μελίτωνος Σάρδεων

Св. Мелитон Сардски¹

Пролог

1. Ἡ μὲν γραφή τῆς Ἑβραϊκῆς ἐξόδου ἀνέγνωσται, καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασεσάφηται πῶς τὸ πρόβατον θύεται καὶ πῶς ὁ λαὸς σώζεται.

2. Τοῖνυν ξύνετε, ὦ ἀγαπητοί· οὕτως ἐστὶν καινὸν καὶ παλαιόν, ἀίδιον καὶ πρόσκαιρον, φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον·

3. παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον, καινὸν δὲ κατ[ὰ τὸν] λόγον,

1. Писмо о изласку Јевреја је прочитано,² и речи тајне су јашњене: као овца коље се, и као народ спасава се.³

2. Тако возљубљени разумите – ово је ново и старо,⁴ вечно и времено,⁵ пропадиво и непропадиво,⁶ смртно и бесмртно Пасхе тајинство.⁷

3. Старо по закону ново по Речи,⁸ временито кроз прао-

¹ О Св. Мелитону Сардском сачувано је врло мало података. Иако је, према Јевсевијевој *Црквеној историји* био веома поштован, већ Блажени Јероним о њему зна само преко Јевсевија. Не знамо ни када је тачно живео, али је извесно да је учествовао на Сабору у Лаодикији 167. године. Као и већина малоазијских хришћана припадао је квартодециманима (тј. онима који су Васкрс обележавали када и Јевреји Пасху – 14. нисана).

² Мисли се на Изл. 12, 3–32.

³ Уп. Изл. 12, 21.27; Пнз. 16, 2; Ис. 53, 7; Лк. 22, 16; 1. Кор. 5, 7; 1. Пт. 1, 18; 2, 10; Тит. 2, 14; Јуд. 5.

⁴ Уп. Мт. 13, 52.

⁵ 2. Кор. 4, 18.

⁶ 2. Кор. 4, 18.

⁷ Јн. 1, 17; 2. Кор. 3, 1–16; Јустин, *Разговор с Трифоном* 40, 1.

⁸ καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον – овде Св. Мелитон користи игру речи, користећи појам логос који означава и разум (шире: *μυροσύνη*), и Логос (Реч) Божији

πρόσκαιρον διὰ τὸν [τύπον], αἶδιον διὰ τὴν χάριν, φθαρτὸν διὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν, ἀφθαρτον [διὰ τὴν] τοῦ κυρίου ζωὴν, θνητὸν διὰ τὴν [ἐν τῇ γῇ] ταφὴν, ἀθάνατον διὰ τὴν ἐκ [νεκρῶν] ἀνάστασιν.

4. παλαιὸς [μὲν ὁ νόμος], [καινὸς δὲ ὁ] λόγος, πρόσκαιρος ὁ τύπος, [αἶδιος ἡ χάρις], [φ]θαρτὸν τὸ πρόβατον, [ἀφθαρτος ὁ κύριος], [σφαγεὶς ὡς ἄμνος], [ἀναστὰς ὡς θεός]. [Καὶ γὰρ „ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη“, [ἀλλ’ οὐδὲ πρόβατον ἦν] [καὶ ὡς ἄμνος ἄφρων], [ἀλλ’ οὐδὲ ἄμνος ἦν· ὁ μὲν γὰρ τύπος [ἐγένετο], [ἡ] δὲ ἀλήθεια ἠγρίσκετο.

5. Ἀντὶ γὰρ τοῦ [ἀμνοῦ θε] ὅς ἐγένετο καὶ ἀντὶ τοῦ προβάτου ἀν[θρώπου], [ἐ]ν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστός, ὃς κεχώρηκεν [τὰ] πάντα.

6. Ἦ γοῦν τοῦ προβάτου σφαγὴ καὶ ἡ τοῦ πάσχα πομπὴ καὶ ἡ τοῦ νόμου γραφὴ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν κεχώρηκεν, δι’ ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ.

7. Καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο καὶ ὁ παλαιὸς καινός, – συνεξελεθῶν ἐκ Σιών καὶ Ἰερουσαλὴμ – καὶ ἡ ἐντολὴ

браз, вечно кроз благодат, кроз заклање овце пропадиво, кроз живот Господњи непропадиво, кроз погребење у земљи – смртно, кроз васкрсење из мртвих – бесмртно.

4. Стари закон – нова Реч, времени праобраз – вечна благодат, пропадива овца – непропадиви Господ, као јагње заклан – васкрсе као Бог. Јер „као овца на заклање би вођен“⁹ али овца не беше, и као јагње безгласно, али јагње не беше. Јер то беше праобразом,¹⁰ а ово се као истина нађе.

5. Јер место јагњета – Бог постаде,¹¹ и уместо овце – човек, у човеку – Христос, који је у себе сместио све.¹²

6. И ево, овце заклање и Пасхе празновање и закона писање у Христу смести се,¹³ кроз кога све у старом закону бише, и у новој речи још више.¹⁴

7. Јер закон – Реч постаде, и стари – нови – изишавши из Сиона и Јерусалима¹⁵ – заповест бла-

– Христа. О овоме опширније види: R. Cantalamessa, „Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du IIe siècle“, *Revue des Sciences Religieuses* XXXVII (1963), 11–14.

⁹ Ис. 53, 7.

¹⁰ τύπος – образ, праобраз, тип, пралик.

¹¹ Јн. 1, 14.29.36.

¹² Уп. 1. Кор. 8, 6; Гал. 3, 28; Еф. 4, 10; Кол. 1, 15–18; Јевр. 1, 3. Овде се Мелитон наставља на Ап. Павла: „Да буде Христос све у свему“. Као нови Адам, Христос је Онај који у себи возглављује читаву творевину. У личности Сина Божијег сједињује се тварно и нетварно, и Он у себе смешта све. Све треба да постоји тако, што ће бити уличносно (сетимо се каснијег израза *enipostaton*) у Христу.

¹³ Уп. Мт. 5, 17; Рим. 10, 4

¹⁴ μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ – у новом устројству.

¹⁵ Ис. 2, 3; Мих. 4, 2.

χάρις, καὶ ὁ τύπος ἀλήθεια, καὶ ὁ ἀμνὸς υἱός, καὶ τὸ πρόβατον ἄνθρωπος, καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός.

8. Ὡς γὰρ υἱὸς τεχθεὶς, καὶ ὡς ἀμνὸς ἀχθεὶς, καὶ ὡς πρόβατον σφαγείς, καὶ ὡς ἄνθρωπος ταφείς, ἀνέστη ἐκ νεκρῶν ὡς θεός, φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος.

9. Ὅς ἐστὶν τὰ πάντα καθ' ὃ κρίνει νόμος, καθ' ὃ διδάσκει λόγος, καθ' ὃ σῶζει χάρις, καθ' ὃ γεννᾶ πατὴρ, καθ' ὃ γεννᾶται υἱός, καθ' ὃ πάσχει πρόβατον, καθ' ὃ θάπτεται ἄνθρωπος, καθ' ὃ ἀνίσταται θεός.

10. Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, „ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.“

годат постаде, и праобраз – истина, и јагње – Син, и овца – човек, и човек – Бог.

8. Јер као Син роди се и као јагње поведе се, као овца би заклан, као човек погребен, као Бог из мртвих васкрсе будући по природи Бог и човек.¹⁶

9. Он који обухвата све,¹⁷ који суди – закон, који учи – Логос, који спасава – благодат, који рађа – Отац,¹⁸ који је рођен – Син, који страда – овца, који је покопан – човек, који васкрсе – Бог.

10. Он је Исус Христос – коме слава вавек. Амин.

11. Τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, καθὼς ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ὡς μικρῷ πρόσθεν ἀνέγνωσαι. Δηγήσομαι δὲ τὰ ῥήματα τῆς γραφῆς, πῶς ὁ θεὸς ἐντέλλεται Μωυσεῖ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅποτε βούλεται τὸν μὲν

11. То је Пасхе тајинство¹⁹ у Закону што је написано о чему смо укратко прочитали. Реч Писма о томе објасних, како Бог у Египат посла Мојсија, када је хтео да Фараона казни

¹⁶ Ево једног древног, ранохришћанског исповедања две природе у Христу – божанске и човечанске. Једино ако је Христос истинити Бог и истинити човек и ми можемо имати са Њим истиниту заједницу, односно истинито спасење.

¹⁷ Уп. 1. Кор. 15, 28; Кол. 1, 19; 3, 11; Еф. 1, 23. Видети такође и Климент Александријски, *Педагог* 3, 101, 3, као и Иринеј Лионски, *Проџив јереси* 1, 1, 5; 4, 20, 2.

¹⁸ Овде се о Христу говори као о „Оцу“ у икономијском, а не у *тхеолошком* смислу. Мелитон овде свакако нема у виду међутројични однос, већ Христа назива Оцем због његове улоге у спасењу творевине.

¹⁹ Св. Мелитон је у Прологу свог списка јасно поставио *тхиолошки оквир* за разумевање догађаја које описује. Но треба имати у виду да ту није само реч о прошлим догађајима који су указивали на неке касније догађаје (конкретно из живота Христовог). То је свакако присутно, али овде постоји још једна, есхатолошка димензија. Тако у стиху 5 читамо: „Који у себе смести све“, и касније „који суди – закон“ у стиху 9. Јасно је да је Христос судија у ствари Христос који ће доћи, Христос који долази. Управо у томе – у будућем Царству Божијем налази се потпуно испуњење „тајинства Пасхе“. Спасење ће бити испуњено када Христос буде дошао да суди свету, када Царство Божије постане опипљива реалност.

Φαραὼ δῆσαι ὑπὸ μάστιγα, τὸν δὲ Ἰσραὴλ
λύσαι ἀπὸ μάστιγος διὰ χειρὸς Μωυσέως.

12. „Ἴδου γὰρ, φησὶν, λήμψη
ἄσπιλον ἄμνον καὶ ἄμωμον, καὶ ἑσπέρας
σφάξεις αὐτὸν με[τὰ] τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ,
καὶ νύκτωρ ἔδεσθε αὐτὸν [με]τὰ σπουδῆς,
καὶ ὅσοι οὐ συντρίψετε αὐτοῦ.

13. [Οὕτως, φησὶν, ποιήσεις· ἐν
μῇ νυκτὶ ἔδε[σθε α]ὐτὸν κατὰ πατριὰς
καὶ δήμους, [περιε]ζωσμένοι τὰς
ὀσφύας ὑμῶν [καὶ αἱ ῥάβ]δοι ἐν ταῖς
χερσὶν ὑμῶν. Ἔστιν [γὰρ τοῦτ]ο πάσχα
κυρίου, μνημόσυνον αἰώ[νιον τοῖς υἱοῖ]
ς Ἰσραὴλ.

14. Λαβόντες δὲ τὸ τοῦ προ[βάτου]
αἷμα [χρίσατε] τὰ πρόθυρα τῶ[ν οἰκῶν]
ὑμῶν [τιθέντες ἐπὶ τοὺς σταθμοὺς τῆς
εἰσόδου τὸ σημεῖον τοῦ αἵματος εἰς
δυσωπίαν τοῦ ἀγγέλου]. [Ἴδου γὰρ,
πατάξω Αἴγυπτον καὶ ἐν μῇ νυκτὶ ἀτεκνω]
θήσεται ἀπὸ κτήνους ἕως ἀν[θρώπου].“

15. Τότε Μωυσῆς σφάξας τὸ
πρό[βατον] [καὶ] νύκτωρ διατελέσας
τὸ μυστήριον με[τὰ] τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ
ἐσφράγισεν [τὰς τῶν] οἰκῶν θύρας εἰς
φρουρὰν τοῦ λαοῦ [καὶ] εἰς δυσωπίαν
τοῦ ἀγγέλου.

16. Ὅπότε δὲ τὸ πρό[βατον]
σφάζεται καὶ τὸ πάσχα βιβρώ[σκει]
ται καὶ τὸ μυστήριον τελεῖται καὶ
ὁ λαὸς εὐφραίνεται καὶ ὁ Ἰσραὴλ
σφραγίζεται, τότε ἀφίκεται ὁ ἄγγελος

подвргне, а Израиља да од ка-
зне избави руком Мојсијевом.

12. „Узми, каже, Јагње чисто
и непорочно, и увече заједно са
синовима Израиљевим закољи
га, а ноћу га једите с пажњом, и
кости његове немојте сломити.

13. Тако говорите и чините. За
једну ноћ га поједите по домови-
ма и по родовима вашим, опасав-
ши бедра ваша, и жезал нека буде
у руци вашој. Јер ово је Пасха Го-
сподња, вечни спомен синовима
Израиљевим.

14. Узевши крв овце пома-
жите двери домова ваших, и ста-
вите на горњи праг знак крви
за уstraшење анђела. Јер ја ћу
поразити Египат, и у једној но-
ћи остаће бездетан, од човека до
живинчета.“²⁰

15. Тада Мојсије, заклавши
овцу и савршивши ноћу тајну за-
једно са синовима Израиљевим,
запечатити врата домова да зашти-
ти људе и уstraши анђела.

16. Када се овца коље и Пас-
ха када се једе, тајна када се са-
вршава, народ када се радује,
и Израиљ када се запечаћује,²¹
тада долази Анђео који поража-
ва Египат.²² У тајну неупућеног,

²⁰ Изл. 12, 3–12.

²¹ Овај израз: „Ἰσραὴλ σφραγίζεται“ – „Израиљ се запечаћује“ јасно упућује на тајну уласка у евхаристијску заједницу кроз Свето Крштење и Миропомазање, у коме се прима „печат дара Духа Светога“. Видети F. J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn 1914.

²² Сматрамо да се и на овом месту јасно види евхаристијска типологија, којом је цео спис Светог Мелитона натопљен. Он говори о Пасхи Израиљевој, стално имајући на уму Нови Израиљ – Цркву Христову. Христос је Истинито Јагње пасхално, заклано за живот света. Он је Тај који побеђује „анђела смрти“.

πατάσσειν Αἴγυπτον]. Τὴν ἀμύητον τοῦ μυστηρίου, τὴν ἁμοιον τοῦ πάσχα, τὴν ἀσφράγιστον τοῦ αἵματος, τὴν ἀφρούρητον τοῦ πνεύματος, τὴν ἔχθραν, τὴν ἀπιστον

17. ἐν μιᾷ νυκτὶ πατάξας ἠτέκνωσεν. Περιελθὼν γὰρ τὸν Ἰσραὴλ ὁ ἄγγελος καὶ ἰδὼν ἐσφραγισμένον τῷ τοῦ προβάτου αἵματι, ἦλθεν ἐπ' Αἴγυπτον, καὶ τὸν σκληροτράχηλον Φαραὼ διὰ πένθους ἐδάμασεν, ἐνδύσας αὐτὸν οὐ στόλην φαιάν οὐδὲ πέπλον περιεσχισμένον, ἀλλ' ὅλην Αἴγυπτον περιεσχισμένην, πενθοῦσαν ἐπὶ τοῖς πρωτοτόκοις αὐτῆς.

18. Ὅλη γὰρ Αἴγυπτος, γεννηθεῖσα ἐν πόνοις καὶ πληγαῖς, ἐν δάκρυσιν καὶ κοπετοῖς, ἀφίκετο πρὸς Φαραὼ ὅλη πενθήρης, οὐ μόνον τῷ σχήματι, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ, περιεσχισμένη οὐ μόνον τὰς στόλας τῆς περιβολῆς, ἀλλὰ καὶ τοὺς μαστοὺς τῆς τρυφῆς.

19. Ἦν δὲ καινὸν θέαμα ἰδεῖν, ἔνθα κοπτομένους, ἔνθα κωκύοντας, καὶ μέσον Φαραὼ πενθήρης, ἐπὶ σάκκῳ

који у Пасхи не учествује,²³ крвљу незапечаћеног, Духом незаштићеног,²⁴ непријатеља, невернога, за једну ноћ порази, и бездетним учини.

17. Јер анђео обишавши Израиљ и видевши га запечаћеног крвљу јагњета, отиде на Египат, и тврдоглавога Фараона кроз плач укроти, не оденувши само њега у одећу жалости и у хаљину подерану,²⁵ него и сав Египат у подерано зави, док рида за првенцима својим.

18. Јер сав се Египат у болу и ранама роди, у сузама и ридању, и Фараону ожалошћен приђе, не толико изгледом него у души. Не беху подеране само хаљине њихове, већ и уживање њихово у грудима.

19. И нови приказ се показује: једни се удараху, други ридаше, а посред њих Фараон плакаше, у

²³ Реч ἁμοιος има значење „онај који не учествује“, „избачен“, „одстрањен“. Ову реч употребљава и Јевсевије у својој *Црквеној историји* за човека који „не учествује у апостолској харизми“ (*His. Eccl.* 5, 1, 49). Међутим, овај израз код Св. Григорија Ниског (*PG* 45, 92A) има значење неучествовања у Тајни Крштења. Ако знамо да је и у *Омилијама* (псеудо) Климентовим (*Hom. Clem.* 13, 9) овај израз коришћен за оне који су „одлучени“ будућих рајских добара, чини нам се сасвим умесно да ово место код Св. Мелитона схватимо са двојним значењем. Прво би било буквално и односило би се заиста на оне који не учествују у пасхалној вечери у време Мојсијево, док би се секундарно (или примарно?) ове речи односиле на оне који не учествују у хришћанској Пасхи – Евхаристији.

²⁴ Овде имамо јасну алузију на Крштење и на учешће у Светој Евхаристији. У то време још је важила *disciplina arcana*, тако да је о Евхаристији било забрањено писати (и говорити пред некрштеним). Зато из овог времена налазимо углавном на песничке изразе у вези са Евхаристијом, као што је овај. Ондашњим слушаоцима Св. Мелитона – крштеним хришћанима који су учествовали у прослављању Пасхе Господње – Васкрсења Христовог, било је сасвим јасно, да као што је древна Пасха јудејска била праобраз истините Пасхе Христове, тако су и древни Израиљци били праобраз истинитог Израиља, истинитог народа Божијег – хришћана.

²⁵ У старозаветно доба, а и касније, на Истоку је био обичај да се жалост за преминулим изражава цепањем хаљина.

καὶ σποδῶ καθήμενον, περιβεβλημένον τὸ [ψηλα]φητὸν σκότος ὡς ἰμά[τιον] [πενθι]κόν, περιεζωσμένον ὅλ[ην] Αἴγυπτον] ὡς κιθῶνα πένθους.

20. Ἦν γὰρ περικειμένη Αἴγυπτος τὸν Φα[ραῶ] ὡς περιβολὴ κακytoῦ. Τοι[οῦ]τος [ύφάνθη κιθῶν τῷ] τυραννικῷ σώματι, τ[οιαύτην ἐνδυσ]εν στολὴν τ[ὸν] σκληρὸν Φα[ρα]ῶ ὁ [τῆς] [δικαιοσύνης] ἄγγελος πένθος πικρὸν] [καὶ σκότος ψηλαφητὸν] [καὶ ἀτεκνίαν]. [Καὶ ἦν ἐπὶ τῶν] πρωτοτόκων αὐτῆς ἦν γὰρ ταχινὸς καὶ] [ἀκόρεστ]ος ὁ τῶν πρωτοτόκων θάνατος.

21. Ἦν [δὲ καιν]ὸν τρόπαιον ἰδεῖν ἐπὶ τῶν πιπ[τ]όντων] [νε]κρῶν ἐν μιᾷ ῥοπῇ. Καὶ ἐγένετο τοῦ θανάτου τροφή ἢ τῶν κειμένων τροφή.

22. Καινὴν δὲ συμφορὰν, ἐὰν ἀκούσητε, θαυμάσετε. Τάδε γὰρ περιέσχεν τοὺς Αἰγυπτίους, νῦν μακρὰ καὶ σκότος ψηλαφητὸν καὶ θάνατος ψηλαφῶν καὶ ἄγγελος ἐκθλίβων καὶ ἄδης καταπίνων τοὺς πρωτοτόκους αὐτῶν.

23. Τὸ δὲ καινότερον καὶ φοβερώτερον ἀκοῦσαι ἔχετε. Ἐν τῷ ψηλαφητῷ σκότειό ἀψηλάφητος θάνατος ἐκρύβετο, καὶ τὸ μὲν σκότος ἐψηλάφων οἱ δυστυχεῖς Αἰγύπτιοι, ὁ δὲ θάνατος ἐξεραυνῶν ἐψηλάφα τοὺς πρωτοτόκους τῶν Αἰγυπτίων τοῦ ἀγγέλου κελεύοντος.

24. Εἴ τις οὖν ἐψηλάφα τὸ σκότος, ὑπερ τοῦ θανάτου ἐξήγετο.

костреты и пепелу седећи,²⁶ као одећом бола, најцрњом тамом об-узет, и сав се Египат плачем, као хитоном одену.

20. Јер пред фараоном Египат лежаше, као одежа плача. Такав се хитон показа на телу непријатеља, у такву одежу Анђео правде²⁷ обуче тврдокорног Фараона: у плач горки, у таму непрегледну, у бездетност га одену. И беше анђео над првенцима египатским, и брза и незасита беше смрт првенаца његових.

21. И могао се видети нови споменик мртвима, на један миг палима, и они што /у постељи/ лежаше храном смрти постадоше.

22. За нову несрећу ако чујете – зачудите се, јер се тада Египћани обукоше, у ноћ дугу и у таму непрозирну.²⁸ И смрт налази, и анђео погубљује,²⁹ и ад одвлачи првенце њихове.

23. Али, где – о новијем и страшнијем ћете чути. У непрозирној тами, ненасита смрт се сакри, и по тами пипаше несрећни Египћани, и смрт прождре првородне, по наредби Анђела.

24. Таме ко се коснуо, смрт га одведе. Ко од првородних ру-

²⁶ Јон. 3, 6.

²⁷ „Анђео правде“ који се овде помиње има христолошку конотацију. Још је Филон Александријски тог Анђела изједначавао са Логосом, тако да је вероватно да је у свести раних хришћана постојала основа за овакву типологију са Христом – сунцем правде. Не бисмо били склони да овде видимо неку нарочиту христологију, како то поједини научници заговарају. Пре ће бити да је реч о згодном типолошком поређењу коме је Свети Мелитон био веома склон, јер је његов циљ био не да хришћанима преда интелектуално знање о догађајима из прошлости, већ да им укаже на егзистенцијални значај који су ти догађаји имали за њих.

²⁸ Уп. Изл. 10, 21.

²⁹ Уп. Пс. 34, 5.

Εἴ τις πρωτότοκος χειρὶ σκοτεινὸν σῶμα ἐναγκαλισάμενος, τῇ ψυχῇ ἐκδειματωθεὶς οἰκτρὸν καὶ φοβερὸν ἀνεβόησεν· „Τίνα κρατεῖ ἡ δεξιὰ μου; Τίνα τρέμει ἡ ψυχὴ μου; Τίς μοι σκοτεινὸς περικεῖται ὅλῳ τῷ σώματι; Εἰ μὲν πατήρ, βοήθησον, εἰ δὲ μήτηρ, συμπάθησον, εἰ δὲ ἀδελφός, προσάλησον, εἰ δὲ φίλος, εὐστάθησον, εἰ δὲ ἐχθρός, ἀπαλλάγηθι, οἷ το πρωτότοκος ἐγώ.“

25. Πρὸ δὲ τοῦ σιωπῆσαι τὸν πρωτότοκον, ἡ μακρὰ σιω[πῇ] κατέσχευεν αὐτὸν προσηγοῦσα· „Πρωτότοκος ἐμὸς εἶ ἐγώ σοι πέπρωμαι ἢ τοῦ θ[α]ν[ά]του σιωπῇ.“

26. Ἐτερος δὲ τις πρωτότοκος, νοήσας τὴν τῶν πρωτοτόκων ἄλωσιν, ἑαυτὸν ἀπηρενέτο, ἵνα μὴ θάνῃ πικρῶς· „Οὐκ εἰμι πρωτότοκος, τρί[τῳ] γεγέννημαι καρπῷ.“ Ὁ δὲ ψευσθῆναι [μὴ] δυνάμ[ενος] τοῦ πρωτοτόκου προσ[ή]πτετο· [πρην] ἦς δὲ ἔπιπτε σιγῶν. [Ὑπὸ δὲ μιᾶν ῥοπ] ἦν ὁ πρωτότοκος κ[αρπὸς τῶν Αἰγυπ]τίων ἀπώλε[το]. Ὁ πρωτόσπορος, ὁ πρωτότοκος, ὁ ποθητός, ὁ περιψηκτός ἐδαφίσθη χαμαί, οὐχ ὁ τῶν ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀλόγων ζῶων.

27. Μύκημα δὲ ἐν τοί[ς] πεδίοις] τῆς γῆς ἠκούετο ἀποδυρομ[ένων] κτηνῶν] ἐπὶ τῶν τροφίμων αὐτῶν] κα[ὶ] γὰρ] [δάμαλις] ὑπόμοσχος καὶ ἵππος ὑπόπ[ω]λος καὶ τὰ λοιπὰ κτήνη λοχεύόμενα καὶ σ[παρ]αγῶν] τα πικρὸν καὶ ἐλεεινὸν ἀπαδύρο[ντο ἐπὶ] τῶν πρωτοτόκων καρπῶν.

28. Οἰμωγὴ δὲ καὶ κοπετὸς ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων [ἀπώ]λειᾳ ἐγένετο, ἐπὶ τῇ τῶν πρωτοτόκων νε[κρῶν]. Ὅλη γὰρ ἐπώζεσεν Αἰγυπτος ἀπὸ τῶν ἀτάφων σωμάτων.

29. Ἦν δὲ θεάσασθαι φοβερὸν θέαμα, τῶν Αἰγυπτίων μητέρας λυσικόμους, πατέρας λυσιφρονas, δεινὸν ἀνακωκύνοντας τῇ Αἰγυπτιακῇ φωνῇ·

ком ухвати тело таме душа му се преплаши, кукавно и у страху он повика: „Ко се дохвати деснице моје? Од кога дрхти душа моја? Ко тамом обви све тело моје? Ако си ти оче – помагај, ако си ти мајко – сажали се, ако си ти брате – говори ако си пријатељ – стани, ако си непријатељ – одступи, јер ја сам прворођени.“

25. Замукну прворођени, ду-бока тишина га обви говорећи: „Првенац ти си мој! Предназначен мени, тишини смрти.“

26. А неки други првородни, видевши да /смрт/ хвата такве, порече себе, да горком смрћу не умре: „Нисам прворођени, као трећи родих се.“ Али превара првороднога немоћна би, и он у ћутању паде. У једноме трену, првородни пород египатски погине. Првозачети, првородни, жељени, као заклан на земљу паде, и не само од људи него и од животиња бесловесних.

27. Рика се по свој земљу зачу, јер животиње оплакиваше пород свој. Јер телад и ждребад, и друге /младе/ рођене и млеко храњене, горко и тужно оплакиваше /животиње/ прворођене своје.

28. Ридање и плач би због погинули људи, за мртвим првороднима. И сав се Египат смрадом испуни од тела непогребених.

29. Страшан се приказ указа, мајке египатске са распуштеним косама, оци разума помућеног на језику египатском страшно

„Δυστυχεῖς ἡτεκνώμεθα ὑπὸ μίαν ῥοπὴν ἀπὸ τοῦ πρωτοτόκου καρποῦ.“ Ἦσαν δὲ ἐπὶ μασῶν κοπτόμενοι, χερσὶν τύπτοντες κροτήματα ἐπὶ τῆς τῶν νεκρῶν ὀρχήσεως.

30. Тогаути συμφορὰ περιέσχεν Αἴγυπτον, ἄφνω δὲ ἡτέκνωσεν αὐτήν. Ἦν δὲ ὁ Ἰσραὴλ φρουρούμενος ὑπὸ τῆς τοῦ προβάτου σφαγῆς, καὶ γε συνεφωτίζετο ὑπὸ τοῦ χυθέντος αἵματος, καὶ τεῖχος ἡύρισκετο τοῦ λαοῦ ὁ τοῦ προβάτου θάνατος.

31. Ὁ μυστηρίου καινοῦ καὶ ἀνεκδιγήτου ἢ τοῦ προβάτου σφαγῆ ἡύρισκετο τοῦ Ἰσραὴλ σωτηρία, καὶ ὁ τοῦ προβάτου θάνατος ζωὴ τοῦ λαοῦ ἐγένετο, καὶ τὸ αἶμα ἐδυσώπησεν τὸν ἄγγελον.

32. Λέγε μοι, ὦ ἄγγελε, τί ἐδυσωπήθης, τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν ἢ τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν, τὸν τοῦ προβάτου θάνατον ἢ τὸν τοῦ κυρίου τύπον, τὸ τοῦ προβάτου αἶμα ἢ τὸ τοῦ κυρίου πνεῦμα;

33. Δῆλος εἰ δυσωπηθεὶς εἰδὼν [τὸ] τοῦ κυρίου μυστήριον ἐν τῷ προβάτῳ γινόμενον, τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν ἐν τῇ τοῦ προβάτου σφαγῇ, τὸν τοῦ κυρίου τύπον ἐν τῷ τοῦ προβάτου θανάτῳ. Διὰ τοῦτο οὐκ ἐπάταξας τὸν Ἰσραὴλ, ἀ[λλὰ μόν]ην Αἴγυπτον [ἡτ]έκνωσας.

34. Τί [τοῦτο τὸ και]νὸν μυστήριον, [Αἴγυπ]τον με[ν πατα]χθῆναι εἰς ἀπώλ[ειαν], [τὸν] δὲ Ἰσραὴλ φυλα[χθῆναι] εἰς σωτη[ρίαν]; [Ἀκούσατε τὴν δύ]ναμιν τοῦ μυс[τηρίου].

35. [Οὐδέν] ἐστιν, ἀγα[πητοί], τ[ὸ] λεγόμε[νον καὶ γινόμενον] [δίχ]α

викаше: „У једном тренутку страшно бездетни остадосмо, без прворођених нађосмо се.“ У груди себе бише, и у том плесу смрти рукама се ударахе.

30. Несрећа таква на Египат долете, ненадано му децу његову оте. А Израилъ закланом овцом заштићен би, и проливеном крвљу се просветли³⁰ и смрт овце стеном народа се нађе.

31. О тајинства новог и неизрецивог! Заклање овце Израилъ избави, и смрт овце живот народа постаде, и крв њена Анђела одврати.

32. Реци ми Анђеле, зашто си се одвратио? Ради овце заклане или ради живота Господњег? Ради смрти овце или праобраза Господњег, ради крви овце или ради Духа Господњег?

33. Јасно је да си се устрашио, тајинство Господње видећи у овци скривено, живот Господњи – у овци заклоној, у смрти овце – образ Господњи. Тога ради Израилъ ниси поразио, а Египат си бездетним учинио.

34. Тајинство ново какво је: Египат у погибљи поражен а Израилъ за спасење сачуван? О сили тајне послушајте!

35. О чему се говорило и што се догодило, љубљени, ништа није без значења³¹ и предзнамења. Јер све што се

³⁰ Овде глагол συνεφωτίζω јасно указује на крштењску праслику старозаветне Пасхе, како је Свети Мелитон види.

³¹ Св. Мелитон жели да укаже на типолошки смисао старозаветних догађаја. Ништа што се тада догодило није без παραβολῆς – без параболе, поуке – сходно томе значења – није неvezано за стварност новозаветног живота Цркве.

παραβολῆς καὶ προκεντήματος. Πάντα ὅσα ἐὰν γίνεται καὶ λέγεται, παραβολῆς τυγχάνει] – [τὸ μὲν λεγόμενον παραβολῆς], [τὸ δὲ γινόμενον προτυπώσεως] – [ἵνα ὡς ἂν τὸ γινόμενον διὰ τῆς προτυπώσεως δ] εἰκνυται, οὕτως καὶ τὸ λεγόμενον [διὰ τῆς] παραβολῆς φωτισθῇ.

36. 'Εἰ μὴ' ἐπὶ προκατασκευῆς ἔργον οὐκ ἀνίσταται. Ἦ οὐ τὸ μέλλον διὰ τῆς τυπικῆς εἰκόνος ὁράται; Διὰ τοῦτο δὴ τοῦ μέλλοντος γίνεται προκεντήμα ἢ ἐκ κηροῦ ἢ ἐκ πηλοῦ ἢ ἐκ ξύλου, ἵνα τὸ μέλλον ἀνίστασθαι ὑψηλότερον ἐν μεγέθει καὶ ἰσχυρότερον ἐν δυνάμει καὶ καλὸν ἐν σχήματι καὶ πλούσιον ἐν τῇ κατασκευῇ διὰ μικροῦ καὶ φθαρτοῦ προκεντήματος ὁραθῇ.

37. Ὅποταν δὲ ἀναστῇ πρὸς ὁ τύπος, τό ποτε τοῦ μέλλοντος τὴν εἰκόνα φέρον, τοῦτ' ὡς ἄχρηστον γινόμενον λύεται, παραχωρήσαν τῷ φύσει ἀληθεῖ τὴν περὶ αὐτοῦ εἰκόνα. Γίνεται δὲ τό ποτε τίμιον ἄτιμον, τοῦ φύσει τιμίου φανερωθέντος.

38. Ἐκάστῳ γὰρ ἴδιος καιρὸς τοῦ τύπου ἴδιος χρόνος, τῆς ὕλης ἴδιος χρόνος. Τῆς ἀληθείας ποιεῖς τὸν τύπον. Τοῦτον ποθεῖς ὅτι τοῦ μέλλοντος ἐν αὐτῷ τὴν εἰκόνα βλέπεις. Προσκομίζεις τὴν ὕλην τῷ τύπῳ. Τοῦτον ποθεῖς διὰ τὸ μέλλον ἐν αὐτῷ ἀνίστασθαι. Απαρτίζεις τὸ ἔργον, τοῦτο μόνον

догађало или о чему се приповедало ради примера збило се: као приповест испричано – праобраз је, да би се оно што се збило праобразом показало, и да би се испричано праобразом просветлило.³²

36. Ако није предустројено не може се дело збити. И зар се будуће кроз икону подобија не открива? Јер се тако изображење будућег савршава, као из воска, као из глине, као из дрвета, будуће видљивим постаде, величином веће, у снази силније, по облику прекрасно, по устројству богато, кроз мало и пропадиво видљиво постаде.

37. Јер када се збуди оно чега се праобразом јавило, онда то, што образ будућега садржаће као некорисно отпушта се, и образ по природи место уступа истини што делатно постоји. Што је у части било без части остаје, а заиста достојасно се пројављује.³³

38. Јер све своје време има, праобраз своје а стварност своје. Истине образ твориш. Желиш га јер у њему икону будућега гледаш. Стварност уместо образа приносиш. Њега желиш јер у ње-

³² Смисао, дакле, старозаветних догађаја је у томе што они представљају праобраз. Старозаветне параболe нам откривају тајински смисао новозаветних стварности. Али, старозаветне приповести могу бити схваћене тек ако се осветле светлом Новог Завета. Тако се испричано „праобразом просветљује“ тј. његов смисао бива јасан када се сагледа из перспективе онога чега је праобраз.

³³ Овде Св. Мелитон следује Апостолу Павлу. Стари Завет је био праобраз Христа и спасења у Христу. Каде је дошла истина – Христос – праобраз је изгубио част коју је дотле имао, јер се појавила Истина коју је навештавао.

ποθεῖς, τοῦτο μόνον φιλεῖς, ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸν τύπον καὶ τὴν ὕλην καὶ τὴν ἀλήθειαν βλέπων.

39. Ὡς γοῦν ἐν τοῖς φθαρτοῖς παραδείγμασιν, οὕτως δὴ καὶ ἐν τοῖς ἀφθάρτοις· ὥς ἐν τοῖς ἐπιγείοις, οὕτως δὴ καὶ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Καὶ γὰρ ἡ τοῦ κυρίου σωτηρία καὶ ἀλήθεια ἐν τῷ λαῷ προετυπώθη, καὶ τὰ τοῦ εὐαγγελίου δόγματα ὑπὸ τοῦ νόμου προεκκηρύχθη.

40. Ἐγένετο οὖν ὁ λαὸς τύπος προκεντήματος καὶ ὁ νόμος γραφὴ παραβολῆς, τὸ δὲ εὐαγγέλιον διήγημα νόμου καὶ πληρωμα, ἡ δὲ ἐκκλησία ἀπο[δο]χεῖον τῆς ἀληθείας.

41. Ἦν οὖν ὁ τύπος τίμι[ος] πρὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἡ παραβολὴ [θαυ]μασίῃ πρὸ τῆς ἐρμενεύσεως. Τοῦτ' ἔστιν, [ὁ λαὸς] ἦν τίμιος πρὸ τοῦ τὴν ἐκκλησίαν [ἀνα]σταθῆναι, καὶ ὁ νόμος θαυμασι[ὸς] πρὸ τοῦ τὸ εὐαγγέλιον φωτισθῆναι.

42. [Ὅποτε δὲ ἡ ἐκκλη]σία ἀνέστη καὶ [τὸ εὐαγγέλιον προέ]σ

му пред тобом истина стоји. Дело савршаваш, и њега само же-лиш, и њега само љубиш, у њему само ми пробрази стварности истину гледајући.³⁴

39. Како се то збива на приме-ру тљених, тако и нетљених, како земаљских, тако и небеских.³⁵ Како су спасење и истина у народу Израиљевом предизображени, и догмати јеванђељски тако су за-коном претпроповедани.

40. Народ постаде образ пре-допредељени,³⁶ а закон – пример записани. Јеванђеље јест изрече-ње закона и испуњење,³⁷ а Црква истине сместилиште.³⁸

41. Част своју образ у исти-ни има, и разложењем³⁹ пример се чудесан показа. Народ, дакле, у части беше, јер се Црква про-јави,⁴⁰ и закон чудесан беше, јер Јеванђеље просија.⁴¹

42. Црква како се уздигла, и Јеванђеље произишло, прао-

³⁴ Ове речи нам јасно дочаравају живу есхатолошку стварност Цркве. Сматрамо да не треба посебно доказивати да се овај одељак односи на Евхаристију. У Евхаристији се пројављује стварност будућег века. Само дело евхаристијског служења представља „не-савршену пуноћу“. Будућност јесте присутна и стварност тога је неоспорна управо зато што је утемељује Дух Свети (види одељак 32). Но њено коначно испуњење, и тиме оства-рење збиће се тек о Другом и славном доласку Христовом. Уп. Кол. 2, 17; Јевр. 8, 5; 10, 1.

³⁵ Уп. Јн. 3, 12.

³⁶ Тј. предодређени пробраз.

³⁷ Уп. Мт. 5, 7; Лк. 4, 21; Јн. 1, 16–18; Рим. 10, 4.

³⁸ Управо есхатолошка димензија коју смо раније подвукли омогућава Светом Мелитону да Цркву види као ἀποδοχεῖον τῆς ἀληθείας – сместилиште истине. Али, овде није реч о некаквој рационалној истини, него о истини која је поистовећена са Христом и свецелом Светом Тројицом, јединим извором живота и спасења, и тиме – једином истином.

³⁹ Тумачењем.

⁴⁰ Старозаветни Израиљ, овде је виђен као типос Цркве. Био је у части јер је био пробраз Цркве.

⁴¹ Уп. Јн. 1, 17; Рим. 3, 31; 7, 12.14.16; 1. Тим. 1, 8.

τη, [ὁ τύπος ἐκενώθη] [παραδούς τῇ ἀληθείᾳ τὴν δύναμιν], [καὶ ὁ νόμος ἐπληρώθη] [παραδούς τῷ εὐαγγελίῳ τὴν δύναμιν]. [Ὅν τρόπον] κενοῦται ὁ τύπος τῷ φύσει ἀλη[θεῖ τὴν] εἰκόνα παραδούς, καὶ ἡ παραβ[ολή] κε[ν]οῦται διὰ τῆς ἐρηνηείας φωτ[ις]θεΐσα],

43. οὕτως δὴ καὶ ὁ νόμος ἐπληρώθη [τοῦ εὐαγγελίου φωτισθέντος, καὶ ὁ λα[ὸς] ἐκε] νώθη τῆς ἐκκλησίας ἀνασταθείσης, καὶ ὁ τύπος ἐλύθη τοῦ κυρίου φανερωθέντ[ος], καὶ σήμερον γέγονεν τὰ ποτε τίμια ἄτιμα τῶν φύσει τιμίων φανερωθέντων.

44. Ἦν γάρ ποτε τίμιος ἡ τοῦ προβάτου σφαγὴ, νῦν δὲ ἄτιμος διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν· τίμιος ὁ τοῦ προβάτου θάνατος, νῦν δὲ ἄτιμος διὰ τὴν τοῦ κυρίου σωτηρίαν· τίμιον τὸ τοῦ προβάτου αἷμα, νῦν δὲ ἄτιμον διὰ τὸ τοῦ κυρίου πνεῦμα· τίμιος ὁ ἄφωνος ἀμνός, νῦν δὲ ἄτιμος διὰ τὸν ἁμωμον υἱόν· τίμιος ὁ κάτω ναός, νῦν δὲ ἄτιμος διὰ τὸν ἄνω Χριστόν·

45. τίμιος ἡ κάτω Ἱερουσαλήμ, νῦν δὲ ἄτιμος διὰ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ· τίμιος ἡ στενὴ κληρονομία, νῦν δὲ ἄτιμος διὰ τὴν πλατεῖαν χάριν. Οὐ γὰρ ἐφ' ἐνὶ

браз се испразнио, силу истини предавши, и Закон се испунио,⁴² силу Јеванђеља предавши. Праобраз како се унизио⁴³ образ предавши онеме по природи што је истинито, и приповест се унизила, разложењем /= тумачењем/ се просветљујући.

43. И Закон тако се испуни, Јеванђеље када је просијало⁴⁴ и народ се унизио Црква када је основана, и образ се разрушио, јављањем Господњим,⁴⁵ и оно што је некада имало част сада је изгуби јер се по природи⁴⁶ часно пројави.

44. Јер заклање овце некада драгоцено беше, а сада је без части [ради] живота Господњег; и смрт овце драгоцена беше, а сада је без части [ради] спасења Господњег; и крв овце драгоцена беше, а сада је без части [ради] Духа Господњег; и безгласно Јагње драгоцено беше, а сада је без части [ради] непорочнога Сина;⁴⁷ и нижи [= земаљски] храм драгоцен беше, а сада је без части [ради] Христа који је свише;

45. И доњи Јерусалим драгоцен беше, а сада је без части /ради/ горњег Јерусалима;⁴⁸ и уско належа драгоцено беше, а сада је без

⁴² Уп. Рим. 8, 4; Гал. 4, 4; Еф. 1, 19.

⁴³ Испразнио.

⁴⁴ Уп. 2. Кор. 4, 4–6.

⁴⁵ 1. Тим. 3, 16.

⁴⁶ Дакле, Господ је Тај који „по природи“ – τῶν φύσει τιμίων φανερωθέντων – има част, те је зато укинута част праобраза који су на Нјега раније указивали. Свети Мелитон се овде веома снажно наслања на теологију Апостола Павла изражену у Посланици Галатима.

⁴⁷ 1. Пт. 1, 19; Јевр. 9, 14.

⁴⁸ Гал. 4, 24–26; Јевр. 12, 22.

τόπω οὐδὲ ἐν βραχεὶ σχοινίσματι
ἢ τοῦ θεοῦ δόξα καθίδρυται,
ἀλλ' ἐπὶ πάντα τὰ πέρατα τῆς
οἰκουμένης ἐκκέχυται ἡ χάρις
αὐτοῦ καὶ ἐνταῦθα κατεσκήνωκεν
ὁ παντοκράτωρ θεός· διὰ Ἰησοῦ
Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
Ἀμήν.

части /ради/ широке благодати;⁴⁹
јер слава се Божија не пројави на
маломе месту нити на једном пар-
чету земље,⁵⁰ већ се на све крајеве
васељене изли благодат Његова, и
Сведржитељ Бог установи скинију
своју кроз Исуса Христа, коме сла-
ва у векове. Амин.⁵¹

46. Τὸ μὲν οὖν διήγημα τοῦ τύπου
καὶ τῆς ἀνταποδόσεως ἀκηκόατε·
ἀκούσατε καὶ τὴν κατασκευὴν τοῦ
μυστηρίου. Τί ἐστὶν τὸ πάσχα; Ἀπὸ γὰρ
τοῦ συμβεβηκότος τὸ ὄνομα κέκληται
ἀπὸ τοῦ παθεῖν [τὸ πάσ]χειν.

47. Μάθετε οὖν τίς ὁ πάσχων [καὶ
τίς] ὁ τῷ πάσχοντι συμπαθὼν, [καὶ
διὰ τι πά]ρεστιν ὁ κύριος ἐπὶ τὴν γῆν,
[ἵνα] [τὸν πάσ]χοντα [ἀμφ]ισάμενος
[ἀρπάσῃ εἰς τὰ ὑψηλά] τῶν οὐ[ρα]νῶν.
„Ὁ θεός [ἐν ἀρχῇ ποιήσας τὸν οὐρανὸν
καὶ τὴν γῆν“ καὶ] [πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς
διὰ τοῦ λόγου ἀνεπλάσσατο ἀπὸ τῆς
γῆς] [τὸν ἄνθρωπον καὶ εἶδει ἀναπνοὴν
μετέδωκεν. Τοῦτον δὲ ἔθετο εἰς τὸν
παράδεισον κατὰ ἀνατολῆς ἐν Ἑδεμ
ἐκεῖ τρυφ]ᾶν. Τάδε αὐτῷ νομοθετήσας

46. Проповед сте послушали
о праобразу и испуњењу његовом;
Слушајте сада о устројењу тајне.
Пасха шта је? Од збивања је име
своје добила: од страдати настало
је страдање.⁵² Спознајте ко страда
и ко страдајућем састрадава.⁵³

47. Спознајте ради чега Го-
спод на земљу дође⁵⁴ да би се у
страдање обдукавши више небеса
узвисио. „У почетку створи Бог
небо и земљу“⁵⁵ посредством Ло-
госа све створи, небо и земљу и
све што је на њима. И човека на
земљи створи и овако му дисање
даде. У Рај га постави, у Едем ис-
точни у њему рајостан да борави
и као закон заповест му даде: „Од

⁴⁹ Пс. 2, 8.

⁵⁰ Тј. само у Јерусалиму.

⁵¹ Мал. 1, 10–12; Зах. 2, 14; Рим. 10, 18, Пс. 18, 5; Јл. 3, 1; Тит. 3, 6.

⁵² У ранохришћанској књижевности је било уобичајено да се употребљава ова не-
тачна етимологија. Јеврејска реч *Пасха* значи *прелазак*, а не *страдање*. Међутим, иако
је етимологија погрешна она у ствари даје добро тумачење. Акценат је померен са
преласка преко Црвеног мора, што је за Јевреје био главни догађај, на „страдање“ пас-
халног јагњета за живот народа, које је било праобраз страдања Христових „за живот
света“. Није, дакле, чудно што су рани хришћани из јелинства искористили сличност
између *παθεῖν* и *πάσχειν* да би указали на јасноћу типологије.

⁵³ Јевр. 4, 15.

⁵⁴ Фил. 2, 5–11.

⁵⁵ Пост. 1, 1.

διὰ τῆς ἐν[τολῆς]: „[Ἄπ]ὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ [βρώσει φά]γετε, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε, ἧ δ' ἂν ἡμέ[ρα] φάγητε, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.“

48. Ὁ δὲ ἄνθρωπος φύσει δεκτικὸς ὢν ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ, ὥσεί βῶλος γῆς ἐκατέρωθεν σπερμάτων, ἐδέξατο τὸν ἐχθρὸν καὶ λίχνον σύμβουλον, καὶ προσασάμενος τοῦ ξύλου παρέβη τὴν ἐντολὴν καὶ παρήκουσεν τοῦ θεοῦ. Ἐξεβλήθη οὖν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὡς εἰς δεσμοτήριον καταδικῶν.

49. Τοῦτου δὲ πολυχρόου καὶ πολυχρονίου γενομένου, διὰ τῆς τοῦ ξύλου γεύσεως καὶ εἰς γῆν χωρήσαντος, κατελείφθη ὑπ' αὐτοῦ κληρονομία τοῖς τέκνοις αὐτοῦ. Κατέλιπεν γὰρ τοῖς τέκνοις κληρονομίαν οὐχ ἀγνεῖαν ἀλλὰ πορνείαν, οὐκ ἀφθαρσίαν ἀλλὰ φθοράν, οὐ τιμὴν ἀλλὰ ἀτιμίαν, οὐκ ἐλευθερίαν

сваког дрвета које је у рају једите, али од дрвета познања добра и зла не кушајте. Јер у онај дан када од њега окушате умрећете.⁵⁶

48. По природи је човек и за добро и за зло способан.⁵⁷ Као што земља семе прима, примио је он савет непријатеља и сластољупца, и дрвета се коснувши заповест прекрши, Богу непослушан поставши. И изгнан тако он би у свет овај као сужњи у окове.⁵⁸

49. Када се човек намножио и стар постао, и због кушања од дрвета у земљу се вратио, као наследство за њим деца му остадоше. А деци он у наследство остави не чистоту – него блуд, не нетрулежност – него трулежност, не част – него бешчашће, не слободу – него ропство, не

⁵⁶ Пост. 2, 8.

⁵⁷ Овде видимо ранохришћанско и светоотачко схватање слободе. Човек је слободно биће способно и за добро и за зло. Стога је његова слобода одлучујући чинилац у овом одабирању. Човек је слободан да бира Бога или да своју слободу изрази као негирање Бога и да тако изабере зло. Слично Св. Мелитону о овом проблему су размишљали и други Оци и хришћански писци овог периода. Напоменућемо тако Св. Јустина: *Прва ајологија* 43, 6; *Друга ајологија* 7, 6; *Разговор с Трифоном* 88, 5; 141, 1; Теофил, *Посланица Авџиолику* 2, 27, Св. Иринеј Лионски, *Против јереси* 6, 61, 1, Методије Олимписки, *О слободној вољи* 16–18 итд.

⁵⁸ Ово место наизглед показује платонистичке тенденције ако се упореди са Платоновим текстовима попут *Федра* 62Б и *Крашила* 400Ц. Сматрамо да би овакво тумачење текста било погрешно ако се има у виду да је ова мисаона целина започета управо наводом из Постања 1, 1 које говори о стварању света. Мислимо да је исправно тумачење овог места следеће: Св. Мелитон овде говори о изгнању из раја. Свет је постао трулежан и осмрћен. Такав – трулежан и осмрћен – свет заиста јесте тамница за човека али и за читаву творевину. Смрт је наступила као последица првородног греха који је значајно прекид заједнице са Богом, јединим извором живота. Ту прекинуту заједницу обновиће Христос. Једном речју, погрешно би било правити паралелу између Мелитоновог схватања *παλοῖ* света као тамнице за човека – обрати мо пажњу, за човека, а не за човекову душу – и Платонове концепције материјалног као тамнице духовног. Да је наше тумачење исправно, показују управо наредни стихови који дају опис тог света који је постао тамница човекова, а са друге стране нас обавештавају и какав је свет од Бога предзамисљен да буде, да се човекова слобода није пројавила као негација него као афирмација заједнице са Њим.

ἀλλὰ δουλείαν, οὐ βασιλείαν ἀλλὰ τυραννίδα, οὐ ζωὴν ἀλλὰ θάνατον, οὐ σωτηρίαν ἀλλὰ ἀπώλειαν.

50. Καινὴ δὲ καὶ φοβερὰ ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς ἐγένετο ἀπώλεια. Τὰδε γὰρ συνέβαιεν αὐτοῖς ἀνηρπάζοντο ὑπὸ τῆς τυραννικῆς ἀμαρτίας καὶ ἤγοντο εἰς τοὺς χώρους τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν οἷς περιηντλοῦντο ὑπὸ τῶν ἀκορέστων ἡδονῶν ὑπὸ μοιχείας, ὑπὸ πορνείας, ὑπὸ ἀσελείας, ὑπὸ ἐπιθυμίας, ὑπὸ φιλαργυρίας, ὑπὸ φόνων, ὑπὸ αἱμάτων, ὑπὸ τυραννίδος πορνείας, ὑπὸ τυραννίδος παρανόμου.

51. Καὶ γὰρ [πα]τὴρ ἐπὶ υἱὸν ξίφος ἐπηνέγκατο, καὶ υἱὸς πατρὶ χεῖρας προσήνεγκεν, καὶ μαστοὺς τιθηνοὺς ἀσεβῆς ἐτύπησεν, καὶ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἀπέκτεινεν, καὶ ξένος ξένον ἠδίκησεν, καὶ φίλος φίλον ἐφόνευσεν, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον ἀπέσφαξεν τυραννικῇ δεξιᾷ.

52. Πάντες οὖν οἱ μὲν ἀνθρω[ποκ]τόνοι, οἱ δὲ ἀδελφοκτόνοι, οἱ δὲ πατροκτόνοι, οἱ δὲ τεκνοκτόνοι ἐπὶ τῆς γῆς ἐγενήθησαν. Τὸ δὲ φοβερώτερον καὶ καινότερον [ἡρ]ίσκετο. Μὴ]τὴρ τις ἤπτετο σαρκῶν ὧν ἐγέννησεν, προσήπτετο ὧν ἐξέθρεψεν μαστοῖς, καὶ τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας εἰς κοιλίαν κατώρυσεν, καὶ φοβερός τάφος ἐγένετο ἡ δυστυχὴς μήτηρ, ὅ] [ἐκ]ύθησεν κ]αταπιούσα τέκνον.

царство – него тиранију, не живот – него смрт, не спасење – него погибeљ.⁵⁹

50. Нова је страшна постала погибeљ људи на земљи. Ово их тада снађе: тирански их грех уграби и у земљу похоте беху одведени, у ненаситој наследи где се утопише, у прељубу, у блуд,⁶⁰ у распусност, у похоту,⁶¹ у среброљубље,⁶² у убиства,⁶³ у крвопролића,⁶⁴ у тиранију зла, у тиранију безакоња.

51. Јер и отац на сина мач подиже, и син на оца руком замахну, груди које га дојише безбожник удари и брат брата уби.⁶⁵ Странац странца оклевета, и пријатељ пријатеља уби и тиранском десницом човек човека прекла.

52. На земљи тако сви постадоше једни – човекоубице, други – братоубице, једни – оцеубице, други – децоубице. Али нађе се и нешто од овога страшније и ново: мати се нека коснула, тела које је родила, загризавши у оно што је својим грудима хранила, и плод утробе своје у утробу је вратила, и несрећна мати страшни гроб постаде, прогутавши чедо које је у утроби носила.⁶⁶

⁵⁹ Овде желимо да читаоцу укажемо на јасну есхатолошку усмереност Мелитонове мисли. Он спасење у Христу јасно сагледава у есхатолошким појмовима као што су нетрулежност, слобода, царство, живот.

⁶⁰ Мт. 15, 19.

⁶¹ 1. Пт. 4, 3.

⁶² 1. Тим. 6, 10.

⁶³ Мт. 15, 19.

⁶⁴ Рим. 3, 15.

⁶⁵ Пост. 4, 8; 1. Јн. 3, 12.

⁶⁶ Пнз. 28, 53–57.

53. Οὐκέτι [προσλαλῶ. Π]ολλὰ δὲ καὶ ἕτερα ξένα καὶ φ[οβερώτερα καὶ ἀσελγέστερα ἐ]ν τοῖς ἀνθρώποις ἠύρίσκετο. Πα[τήρ ἐπὶ π]αιδὸς κοιτὴν, καὶ υἱὸς ἐπὶ μητρὸς, καὶ ἀδελφὸς ἐπὶ ἀδελφῆς, καὶ ἄρσρην ἐπὶ ἄρρενος, κ[αὶ „ἐκάτ]ερος ἐπὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον ἐχρεμέτιζον“.

54. Ἐπὶ δὲ τούτοις ἡ ἁμαρτία ἠυφραίνετο. Ἡ τοῦ θανάτου συνεργὸς ὑπάρχουσα προαδοιπόρει εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς καὶ ἡτοίμαζεν αὐτῷ τροφὰς τὰ τῶν νεκρῶν σώματα. Εἰς πᾶσαν δὲ ψυχὴν ἐτίθει ἡ ἁμαρτία ἶχνος, καὶ εἰς οὓς ἂν ἔθηκεν, τούτους ἔδει τελευτᾶν.

55. Πᾶσα οὖν σὰρξ ὑπὸ ἁμαρτίαν ἔπιπτεν καὶ πᾶν σῶμα ὑπὸ θάνατον, καὶ πᾶσα ψυχὴ ἐκ τοῦ σαρκίνου οἴκου ἐξηλαύνετο, καὶ τὸ λημφθὲν ἐκ γῆς εἰς γῆν ἀνελύετο, καὶ τὸ δωρηθὲν ἐκ θεοῦ εἰς τὸν ἄδην κατεκλείετο, καὶ λύσις ἐγίνετο τῆς καλῆς ἀρμογῆς, καὶ διεχωρίζετο τὸ καλὸν σῶμα.

56. Ἦν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θανάτου μεριζόμενος. Καὶνὴ γὰρ συμφορὰ καὶ ἄλωσις περιεῖχεν αὐτόν. Εἵλκετο αἰχμάλωτος ὑπὸ τὰς τοῦ θανάτου σκιάς, ἔκειτο δὲ ἔρημος ἢ τοῦ πατρὸς εἰκόν. Διὰ ταύτην γοῦν τὴν αἰτίαν τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον τετέλεσται ἐν τῷ τοῦ κυρίου σώματι.

57. Πρότερον δὲ ὁ κύριος προφρονόμησεν τὰ ἑαυτοῦ πάθη ἐν πατριάρχαις καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν

53. Нећу више говорити! Јер се међ људима много других чудних и страшних речи појави. Отац са кћери леже у постељу и мати са сином и брат са сестром и мушкарац с мушкарцем⁶⁷ и сваки „рже на жену ближњег свога“.⁶⁸

54. Грех се над њима разве- селио. Сатрудником смрти ду- дући он предводник душа људ- ских постаде телеса мртва за храну јој справивши.⁶⁹

55. И свака плот под грех потпаде⁷⁰ и свако тело под смрт, из телесног дома свака душа би исељена.⁷¹ Што од зе- мље беше узето у земљу се вра- ти и од Бога што беше даровано у ад се закључа и лепога сагла- сја наста разрушење и тело до- бро се расточе.

56. Јер смрт човека раздво- ји. Нова га несрећа и освајање стиже. Као сужањ у сенку смр- ти одвучен би, и икона Очева лежаше пуста. Због тога се та- јинство Пасхе на телу Господ- њем испуни.

57. Раније је Господ указао на страдање Своје преко патри- јараха, преко пророка и преко свег народа,⁷² кроз пророке и

⁶⁷ Рим. 1, 27.

⁶⁸ Јер. 5, 8.

⁶⁹ Рим. 5, 12–21.

⁷⁰ Рим. 7, 14.

⁷¹ 2. Кор. 5, 1.

⁷² Старозаветни патријарси, пророци али и читав Народ избрани представљали су собом икону, типос Христа. Потребно је овде указати на паралелу између Изабра- ног народа који, иако је мноштво, представља типос Месије – Христа, који је такође Један али Који се пројављује као мноштво, тј. као Црква.

παντὶ τῷ λαῷ, διὰ τε νόμου καὶ προφητῶν ἐπισφραγισάμενος. Τὸ γὰρ μέλλον καινῶς [καὶ με]γάλως ἔσεσθαι, τοῦτο ἐκ μακροῦ προοικονομεῖται, ἵν' ὅπου γένηται, πίστεως τύχη, [ἐκ] μακροῦ προτυπωθῇ.

58. Οὕτω [δὴ καὶ τὸ] τοῦ κυρίου μυστήριον, ἐκ μακροῦ [προτυπωθῇ], ὁραθὲν δὲ σήμερον], [πίστε]ως τυγχάνει τετ[ελεσμένον], [καίτοι ὡς καινὸν τοῖς ἀνθρώποις νομιζόμενον]. [Ἔστιν γὰρ πάλαιον καὶ καινὸν τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον], [πάλαιον μὲν κατὰ τὸν τύπον], [καινὸν δὲ κατὰ τὴν χάριν]. [ΑΛ]λ' ἐὰν ἀποβλέψῃς εἰς τὸν τύπον τοῦτον, ὅψῃ τὸ ἀληθὲς διὰ τῆς ἐκβάσεως.

59. Τοιγαροῦν εἰ βούλει τὸ τοῦ [κυρίου μ]υστηρίου ιδέσθαι, ἀπόβλεψον δὴ εἰς τὸν Α[βέλ] τὸν ὁμοίως φονευόμενον, εἰς τὸν Ἰσακ [τὸν] ὁμοίως συμποδιζόμενον, εἰς τὸν Ἰωσήφ τὸν ὁμοίως πιπρασκόμενον, εἰς τὸν Μωυσέα τὸν ὁμοίως ἐκτιθέμενον, εἰς τὸν Δαυὶδ τὸν ὁμοίως διωκόμενον, εἰς τοὺς προφῆτας τοὺς ὁμοίως διὰ τὸν Χριστὸν πάσχοντας.

60. Απόβλεψον δὲ καὶ εἰς τὸ ἐν γῇ Αἰγύπτου πρόβατον σφαζόμενον, τὸν πατάξαντα Αἴγυπτον καὶ σώσαντα τὸν Ἰσραὴλ διὰ τοῦ αἵματος.

закон /све/ запечативши. Јер будуће ново и велико постаде, од давнина уготовљено, да би му, кад се збуде, поверовали јер је од давнине предображено.

58. Тако и тајинство Господње, издавна предображено, видљивим данас постаде и вером се саврши, ако се људима и новим учини. Јер тајинство Господње је старо и ново – старо по предобразу – ново по благодати. Ако ли на образ⁷³ тај погледаш, кроз испуњење ћеш га истинитим спознати.⁷⁴

59. Ако ли видети желиш Господње тајинство погледај на Авеља⁷⁵ – подобно⁷⁶ убијеног, на Исаака⁷⁷ – подобно свезаног, на Јосифа⁷⁸ – подобно проданога, на Мојсија⁷⁹ – подобно остављенога, на Давида⁸⁰ – подобно гоњеног, на пророке – подобно за Христа страдале.⁸¹

60. И на јагње погледај у земљи египатској заклано, што Египат порази и Израиља спасе крвљу својом.⁸²

⁷³ Мисли се на „праобраз“, „типос“.

⁷⁴ Дакле, тиме што се праобраз испунио, показао се истинитим.

⁷⁵ Уп. Пост. 4, 8.

⁷⁶ Реч ὁμοίως овде има значење „подобан“ у смислу одговарајућег типа, одговарајуће праслике. Авељ је био одговарајућа праслика убијенога, Исак свезаног, Јосиф проданога, Мојсије остављенога, Давид гоњенога... Сви су они, дакле, собом представљали праобраз Христа.

⁷⁷ Уп. Пост. 22, 9.

⁷⁸ Уп. Пост. 37, 28.

⁷⁹ Уп. Изл. 2, 3.

⁸⁰ Уп. 1. Сам. 18, 6–11; 19–31.

⁸¹ Овде имамо двоструку типологију. Само страдање пророка представља предобраз страдања Христових, док су, у исто време, и сами пророци страдали Христа ради кога су есхатолошки антиципирани. Уп. Мт. 5, 12; 23, 31; Јак. 5, 10; Игнатије Богоносац, *Mag.* 8, 2; Иринеј Лионски, *Cont. h.* 4, 54.

⁸² Уп. Изл. 12, 3.

61. Ἔστιν δὲ καὶ διὰ προφητικῆς φωνῆς τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον κηρυσσόμενον. Φησὶν γὰρ Μωυσῆς πρὸς τὸν λαόν· „Καὶ ὄψεσθε τὴν ζωὴν ὑμῶν κρεμαμένην ἔμπροσθεν τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐπὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν.“

62. Ὁ δὲ Δαυὶδ εἶπεν· „Ἰνα τί ἐφρούρασαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; Παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.“

63. Ὁ δὲ Ἱερεμίας· „Ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι. Ἐλογίσαντο ἐπ’ ἐμὲ κακὰ εἰπόντες· Δεῦτε, ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρούψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῇ.“

64. Ὁ δὲ Ἡσαίας· „Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἦχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἄφωτος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτόν, οὗτος οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;“

65. Πολλὰ μὲν καὶ ἕτερα [ὑπὸ πολ] λῶν προφητῶν ἐκηρύχθη εἰς [τὸ τοῦ π] ἄσχα μυστήριον, ὃ ἐστὶν Χριστός, „ὧ ἢ δό[ξα] [εἰς τοῦ]ς αἰῶνας. Ἀμήν“.

61. Тајинство је Господње и гласом пророчким проповеда-но, јер Мојсије народу говора-ше: „И видећете живот ваш, као ноћ и дан виси пред очима ва-шим и нећете поверовати у жи-вот ваш.“⁸³

62. Давид говори: „Зашто се узбунише народи и племена сми-слише залудне ствари? Сабраше се цареви земаљски и кнезови се окупише заједно, на Господа и на Помазаника Његовог.“⁸⁴

63. И Јеремија каже: „А бејах као јагње и теле које се води на клање, јер не знадох да се дого-варају на ме: оборимо дрво с ро-дом његовим, и истребимо га из земље живих, да се име Његово више не спомиње.“⁸⁵

64. А Исаија: „Као јагње на заклање би вођен и као овца не-ма пред оним који га стриже не отвори уста своја, а род Његов ко ће исказати?“⁸⁶

65. Многи су пророци много другога проповедали о тајни Пас-хе која је Христос; Њему слава у векове. Амин.

66. Οὗτος, ἀφικό[μενος ἐ] ξ οὐρανῶν ἐπὶ τὴν γῆν [διὰ τὸν] [π]άσχοντα, αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον

66. Он који је на земљу с не-беса дошао,⁸⁷ Девицом мајком се обукао, и као човек произишао,⁸⁸

⁸³ Уп. Пнз. 28, 66.

⁸⁴ Пс. 2, 1–2. Помазаник, јеврејски Месија, односно Христос.

⁸⁵ Јер. 11, 19.

⁸⁶ Уп. Ис. 53, 7.

⁸⁷ Уп. Јн. 6, 33.41–42.51.

⁸⁸ Уп. Лк. 1, 26–38; Флп. 2, 6.

ἐν[δυσάμενος] διὰ παρθένου μήτρας καὶ
π[ροε]λθὼν ἄνθρωπος, ἀπ[ε]δέξατο τὰ
[τοῦ πάσ]χοντος [πάθ]η διὰ τοῦ παθεῖν
δυναμένου σώματος καὶ κατέλυσεν
[τὰ τῆς σαρκὸς πάθ]η, τῷ δὲ θανεῖν μὴ
δυναμένῳ] πνεύματι ἀπέκτεινεν τὸ[ν
ἄνθρωπο]κτόνον θάνατον.

67. Οὗτος γὰρ ὡς ἀμ[νὸς] ἄχθεις καὶ
ὡς πρόβατον σφαγεῖς, [ἐλ]υτρώσατο
ἡμᾶς ἐκ τῆς τοῦ κόσμου[ν] λατρεί]ας ὡς
ἐκ γῆς Αἰγύπτου, καὶ ἔλυσεν ἡ[μᾶς]
ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου δουλείας ὡς ἐκ
χε[ιρὸς] Φαραώ, καὶ ἐσφράγισεν ἡμῶν
τὰς ψυχ[άς] τῷ ἰδίῳ πνεύματι καὶ τὰ
μέλη τοῦ σώματος τῷ ἰδίῳ αἵματι.

68. Οὗτός ἐστιν ὁ τὸν θάνατον
ἐνδύσας αἰσχύνην, καὶ τὸν διάβολον
στήσας πενθήρῳ ὡς Μωυσῆς τὸν Φαραώ.
Οὗτός ἐστιν ὁ τὴν ἀνομίαν πατάξας καὶ

страдање страдајућег прими,
телом способним за страдање
страдање тела разруши, а духом
који не умире⁸⁹ смрт – човекоу-
бицу – погуби.

67. Јер Он као јагње вођен
и као овца заклан, од служења
свету нас искупи као из земље
египатске,⁹⁰ и од ропства ђаво-
лу нас избави као од руке Фа-
раонове, и душе наше запечати
Духом Својим⁹¹ и удове тела на-
шег крвљу својом.

68. Он је Тај који је разрешио
стид смрти ђавола жалосним
оставивши као Мојсије Фараона.
Он је Тај који је поразио безако-
ње и неправду бездетном учинио
као Мојсије Египат.⁹² Он нас је

⁸⁹ Ово место би се могло схватити двојако. Или да је Христос победио смрт својим (божанским) духом који не може да умре, или, пак да је победио смрт Духом Светим Који не умире и Који га је васкрсао из мртвих. Чини нам се да је ово друго схватање убедљивије и исправније.

⁹⁰ Свет – κόσμος – овде означава огреховљени начин постојања, начин постојања одвојен од Бога. Сам Христос је пострадао „за живот света“, а хришћани су „синови Божији“ за које твар „очекује да се јаве“ (Рим. 8, 19) и да је избаве од смрти и пропадливости. Свет је, дакле, појам који има двоструко значење. С једне стране то је начин постојања одвојен од Бога, а са друге стране свет је творевина за коју је Бог рекао да је „добра веома“. Штавише, Бог Отац је толико заволео свет да је Сина свога Јединороднога дао да сваки који у Њега поверује има живот вечни. „Бог беше у Христу који помири свет са собом не урачунавши им грехе њихове, и метнувши у нас реч помирења“ (2. Кор. 5, 19). Одвајањем (падом) првосазданих смрт је ушла у свет. Бог није створио смрт: „Бог је створио човека за нетрулежност и учинио га је образом Свог вечног бића, али је завишћу ђавола у свет ушла смрт и трпе је они који припадају његовом наслеђу“ (Прем. 2, 23–24). Када под појмом „свет“ подразумевамо – као што је то случај овде код Св. Мелитона – начин постојања одвојеног од Бога, онда овај свет заиста „у злу лежи“ (1. Јн. 5, 19). Због тога, ако неко љуби такав свет, схваћен као начин постојања независан од Бога „љубави Оче не ма у њему“ (1. Јн. 2, 15), и онда је „пријатељство према свету непријатељство према Богу. Јер који хоће свету пријатељ да буде, непријатељ Божији постаје (Јак. 4, 4). Сматрамо да наведено представља аутентични оквир за разумевање гледишта Св. Мелитона и читаве ране Цркве.

⁹¹ Уп. 2. Кор. 1, 22; Еф. 1, 13; 4, 30.

⁹² Христос је учинио „неправду бездетном“ тако што је победио смрт. „Смрт је плата за грех“, другим речима, смрт је одвајање од Бога. Пошто природа нема у

τὴν ἀδικίαν ἀτεκνώσας ὡς Μωυσῆς Αἴγυπτον. Οὗτός ἐστιν ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν, ἐκ σκότους εἰς φῶς, ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν, ἐκ τυραννίδος εἰς βασιλείαν αἰωνίαν [καὶ ποιήσας ἡμᾶς ἱεράτευμα καὶνὸν καὶ λαὸν περιούσιον αἰώνιον.]

69. Οὗτός ἐστιν τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας ἡμῶν. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐν πολλοῖς πολλὰ ὑπομείνας. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῷ Ἀβὲλ φονευθεὶς, ἐν δὲ τῷ Ἰσακ δεθείς, ἐν δὲ τῷ Ἰακώβ ξεניתεύσας, ἐν δὲ τῷ Ἰωσήφ πρᾶθείς, ἐν δὲ τῷ Μωυσῇ ἐκτεθείς, ἐν δὲ τῷ Ἀμνῷ σφαγείς, ἐν δὲ τῷ Δαυὶδ διωχθείς, ἐν δὲ τοῖς προφῆταις ἀτιμασθείς.

70. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς, ὁ ἐπὶ ξύλου κρεμασθείς, ὁ εἰς γῆν ταφείς, ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς, ὁ εἰς τὰ ὕψηλὰ τῶν οὐρανῶν ἀναλημφθείς.

извео из ропства у слободу,⁹³ из таме у светлост,⁹⁴ из смрти у живот,⁹⁵ из тираније у Царство вечно,⁹⁶ новим свештенством нас учинивши и народом изабраним, вечним.⁹⁷

69. Он је Пасха нашег спасења, Он је Онај који је од многих претрпео много, Он је у Авељу убијен, у Исааку свезан, у Јосифу продан, у Мојсију остављен, у јагњету заклан, у Давиду гоњен, у пророцима бешчашћен.

70. Он је од Дјеве оваплоћен,⁹⁸ на крсту обешен, у земљу погребен,⁹⁹ из мртвих васкрсао, на висину небеску се вазнео.¹⁰⁰

себи силе да би без заједнице са Богом постојала вечно, пошто је према речи Св. Атанасија „диће света небиће“, падом првосазданих, смрт, која је дотле била само могућност је актуелизована. „Неправда“ је дакле оно што су првосаздани учинили, одрекавши заједницу са Богом а пород тог одвајања, односно греха, јесте смрт. Христос је победио смрт и учинио да кроз Свету Евхаристију људи и читава творевина могу имати заједницу са Богом Оцем „у Христу“.

⁹³ Уп. Рим. 8, 21; Гал. 5, 1.

⁹⁴ Уп. Јн. 3, 19, Дап. 16, 18; 2. Кор. 4, 6; Еф. 5, 8.12–14; Кол. 1, 2; 1. Пт. 2, 9.

⁹⁵ Уп. 1. Јн. 3, 14.

⁹⁶ Уп. 2. Пт. 1, 11; Овде видимо снажан есхатолошки нагласак. Царство Божије односно Царство Вечно се овде поима не као нека стварност која је паралелна са нашим, него као стварност будућег века, присутна већ овде и сада. Присутна свакако у Евхаристији, а чија ће се пуноћа пројавити о Другом и Славном доласку Христовом.

⁹⁷ Уп. Изл. 19, 6.5; Тит. 2, 14; 1. Пт. 2, 5.9; Свест о хришћанима као „царском свештенству“ у време Св. Мелитона је још била веома снажна. Касније је, услед многих историјских прилика дошло до извесног подвајања између клира и народа (лаоса Божијег), тако да је клир почео да се посматра као одређена „каста“ која свој идентитет не црпи из евхаристијске заједнице него из индивидуално схваћене благодати.

⁹⁸ Овај израз се не налази у Новом Завету, нити су га употребљавали други апостолски оци. Срећемо га код Иринеја (*Против јереси*, 1, 2) као и у каснијим исповедањима вере Васељенских сабора.

⁹⁹ Уп. 1. Кор. 14, 4.

¹⁰⁰ Уп. Мк. 16, 19; 1. Тим. 3, 16.

71. Οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς ὁ ἀφῶν[ος]. Οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς φο[νευόμενος]. [Οὗτός ἐστιν] ὁ τεχθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς κ[αλῆς ἀμνά]δος. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐξ ἀγέλ[ης λημφθεὶς] καὶ εἰς σφαγὴν συρεὶς κα[ὶ ἐσπέρας θυθεὶς] καὶ νύκτωρ ταφ[εὶς], [ὁ ἐπὶ ξύλου μὴ συντριβεὶς], [εἰς γῆν μὴ λυθεὶς], [ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς] [καὶ ἀναστήσας τὸν ἀνθρώπον ἐκ τῆς κάτω] [ταφῆς].

72. [Οὗτος πεφόνευται. Καὶ ποῦ πεφόνευται; Ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ. Διὰ τι; Ὅτι τοὺς χωλοὺς αὐτῷ ἐθεράπευσεν] [καὶ] τοὺς λεπροὺς αὐτῶν ἐκαθάρι[σεν] [καὶ τοῦς τυφλοὺς αὐτῶν ἐφωταγώγησεν] [καὶ τοῦς νεκροὺς αὐτῶν ἀνέστησεν. Διὰ τοῦτο] [ἔπαθεν]. [Ποῦ] γ[έγραπται] ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφῆταις: „[Ἄν]τ ἀπέδωκάν μοι κακὰ ἀντὶ ἀγαθῶν καὶ [ἀτεκνίαν τῇ] [ψυχῇ] μου, λογισάμενοι ἐπ’ ἐμὲ κακὰ, εἰπόντες: Δήσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχορητος ἦμιν ἐστιν.“

73. Τί ἐποίησας, ὦ Ἰσραήλ, τὸ καινὸν ἀδίκημα; Ἠτίμησας τὸν τιμήσαντά σε. Ἠδόξ[ησας] τὸν δοξάσαντά σε. Ἀπηρνήσω τὸν ὁμολογήσαντά σε. Ἀπεκήρυξας τὸν κηρύξαντά σε. Ἀπέκτεινας τὸν ζωοποιήσαντά σε. Τί ἐποίησας, ὦ Ἰσραήλ;

74. Ἦ οὐ γέγραπταί σοι „Οὐκ ἐκχεεῖς αἷμα ἀθῶον, ἵνα μὴ ἀποθάνης

71. Он је јагње без гласа, Он је јагње убијено, Он је рођен од Марије прекрасне овчице. Он је узет из стада, на заклање вучен, увече жртвован, и ноћу погребен, на крсту кост Његова није сло-мљена, у земљи није се расточио, из мртвих је васкрсао, из доњега гроба човека васкрснувши.¹⁰¹

72. Он је убијен. А где је уби-јен? Посред Јерусалима. Ради чега? Јер је хrome исцељивао и прокажене чистио, слепима све-тлост давао, из мртвих васкрса-вао. Због тога је Он пострадао. О томе је записано у закону и про-роцима: „Узвратише ми зла за до-бро и бесплодност учинише души мојој¹⁰² смишљаху против мене зло говорећи: свежимо правед-ника јер нам је некористан.“¹⁰³

73. Шта то учини – о Израи-љу – неправду нову? Обещчастио си Њега¹⁰⁴ који те је поштовао; обезславио си Онога који те је прославио; одбацио си Онога ко-ји те је обзнанио; одрекао си Оно-га који ти је проповедао; усмртио си Онога који те је оживео; шта то учини, о Израиљу?

74. Али, није ли за тебе пи-сано: „Не проливај крв правед-ника, да страшном смрћу не

¹⁰¹ Уп. Пс. 68, 19; 1. Кор. 15, 1–58; Еф. 4, 8.

¹⁰² Пс. 34, 12.

¹⁰³ Уп. Пост. 44, 4; 1. Сам. 25, 22.

¹⁰⁴ У следећим строфама видимо развој Мелитонове христологије. Не улазећи овде у дубље анализе приметимо да је код Св. Мелитона присутна снажна иден-тификација Христа са Логосом Божијим, што ће у каснијим временима бити кључ христологије Св. Кирила Александријског, али и Халкидонског сабора.

κακῶς“; Ἐγὼ μὲν, φησὶν Ἰσραήλ, ἀπέκτεινα τὸν κύριον. Διὰ τί; Ὅτι ἔδει αὐτὸν παθεῖν. Πεπλάνησαι, ὦ Ἰσραήλ, τοιαῦτα σοφίζόμενος ἐπὶ τῇ τοῦ κυρίου σφαγῇ.

75. Ἔδει αὐτὸν παθεῖν, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ σοῦ. Ἔδει αὐτὸν ἀτιμασθῆναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ σοῦ. Ἔδει αὐτὸν κριθῆναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ σοῦ. Ἔδει αὐτὸν κρεμασθῆναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ τῆς δεξιᾶς σου.

76. Ταύτην, ὦ Ἰσραήλ, πρὸς τὸν θεὸν ὠφειλες βοῆσαι τὴν φωνήν· „Ὡ δέσποτα, εἰ καὶ ἔδει σου τὸν υἱὸν παθεῖν καὶ τοῦτό σου ἐστὶν τὸ θέλημα, πασχέτω δὴ, ἀλλὰ ὑπ' ἐμοῦ μὴ. Πασχέτω ὑπὸ ἀκροβύστων. Κρινέσθω ὑπὸ τυραννικῆς προσηλούσθω ὑπὸ δεξιᾶς, ὑπὸ δὲ ἐμοῦ μὴ.“

77. Σὺ δὲ ταύτην, ὦ Ἰσραήλ, πρὸς τὸν θεὸν οὐκ ἐβόησας τὴν φωνήν, οὐδὲ ἀφωσίωσαι [τῷ] δεσπότη, οὐδὲ ἐδυσωπήθης τὰ ἔργα αὐτοῦ.

78. Οὐκ ἐδυσώπησέν σε χεὶρ ξηρὰ ἀποκαθεσταμένη τῷ σώματι, οὐδὲ ὀφθαλ[μο]ὶ πηρῶν διὰ χειρὸς <αὐτοῦ> ἀνοιγόμενοι, οὐ[δὲ παραλ]ελυμένα σώματα διὰ φωνῆς αὐ[τοῦ] ἀναπηγνύμενα, οὐδὲ τὸ καινότερόν σε ἐ[δυσώπη]ς ἐν σημείον, νεκρὸς ἐκ μνημείου

умреш“?¹⁰⁵ „А ја – говори Израил, убих Господа“. Зашто? „Јер је требало да пострада.“¹⁰⁶ Обмањујеш се, Израилу, о Господњој жртви тако мудрујући.

75. Требало је да пострада – али не од тебе. Требало је да обешчашћен буде – али не од тебе. Требало ја да осуђен буде – али не од тебе. Требало је да обешен буде (= разапет) – али не десницом твојом.¹⁰⁷

76. Каквим гласом, Израилу, треба да завапиш Господу: „О Владико! Ако је и било потребно да Син Твој пострада и ако је таква била воља Твоја, нека пострада – али не од мене, нека пострада од иноплеменика,¹⁰⁸ суђен нека буде од необрезаних, тиранска десница нека Га распне – а не моја!“

77. А ти Израилу, не завапи тако Богу, Жртву очишћења не принесе Владици, не смути се од дела Његових.

78. Није те посрамила ни суха рука телу повраћена,¹⁰⁹ ни очи слепе,¹¹⁰ Његовом руком отворене, ни тело одузето, гласом његовим подигнуто.¹¹¹ Ни најновије те знамење није посрамило, мртава четвородневни када је из гроба подигнут.¹¹² А ти си, пренебрег-

¹⁰⁵ Уп. Јер. 7, 6; 22, 3.

¹⁰⁶ Уп. Мт. 16, 21, Лк. 24, 26.

¹⁰⁷ Уп. Пнз. 2, 66.

¹⁰⁸ Уп. Јн. 18, 31; 19, 6.

¹⁰⁹ Уп. Мт. 12, 9–13.

¹¹⁰ Уп. Мт. 9, 27–31.

¹¹¹ Уп. Лк. 5, 18–26.

¹¹² Уп. Јн. 11, 1–44.

ἐγειρό]μενος ἤδη τεσσάρων
[ἡμερῶν].

79. [Σὺ μὲν οὖν ταῦτα
πα[ρα]πεψάμενος ἐσπέρας ἐπὶ τὴν]
[τοῦ κυρίου σφαγὴν ἡτοίμασας αὐτῶ
ἦλους ὀξεῖς καὶ μάρτυρας ψευδεῖς καὶ
βρόχους καὶ] μάστιγας καὶ ὄξος καὶ]
[χόλην καὶ μάχαιραν καὶ θλίψιν ὡς
ἐπὶ φόνιον ληστήν]. Ἐπενεγκὼν γὰρ
αὐτῶ κ[αὶ μάστιγας τῶ] σώματι καὶ
ἄκανθαν τῇ κεφ[αλῇ αὐτοῦ καὶ] τὰς
καλὰς αὐτοῦ χεῖρας ἔδησας, αἵ σε
ἐπλα]σαν ἀπὸ γῆς, καὶ τὸ καλὸν αὐτοῦ
[ἐκείνο] στόμα τὸ ψωμίσαν σε ζωὴν,
ἐψώμ[ισας] χολήν, καὶ ἀπέκτεινάς σου
τὸν κύριον ἐν τῇ μεγάλῃ ἑορτῇ.

80. Καὶ σὺ μὲν ἦσθα
εὐφραϊνόμενος, ἐκεῖνος δὲ λιμώτων.
Σὺ ἔπινες οἶνον καὶ ἄρτον ἦσθιες, ἐκεῖνος
δὲ ὄξος καὶ χολήν. Σὺ ἦσθα φαιδρὸς τῶ
προσώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἐσκυθρώπαζεν.
Σὺ ἦσθα ἀγαλλιώμενος, ἐκεῖνος δὲ
ἐθλίβετο. Σὺ ἔψαλλες, ἐκεῖνος δὲ
ἐκρίνετο. Σὺ ἐκέλευες, ἐκεῖνος 'δὲ'
προσηλοῦτο. Σὺ ἐχόρευες, ἐκεῖνος δὲ
ἐθάπτετο. Σὺ μὲν ἐπὶ στρωμνῇς μαλακῇς

нувши све то, Вечером [спремао]
за заклање Господа.

79. Приготовио си Му оштре
клинце¹¹³ и лажно сведочење,¹¹⁴
свезе¹¹⁵ и ударце,¹¹⁶ оцат¹¹⁷ и
жуч, мач¹¹⁸ и муку, као за раз-
бојника убицу.¹¹⁹ Јер [ти] ране
нанесе телу Његовом, и трње
си ставио на главу Његову,¹²⁰ и
свезао си добре руке Његове,¹²¹
што те од земље створише,¹²² и
добра си уста Његова, што те
животом појише, напојио жу-
чи,¹²³ и на велики си празник
Господа свога убио.¹²⁴

80. Ти си се веселио – Он
је страдао;¹²⁵ ти си пио вино и
хлеб јео – Он оцат и жуч;¹²⁶ ти
си имао весело лице – Он по-
мрачено; ти си се радовао – Он
је туговао; ти си певао – Он је
био осуђен; ти си заповедао –
Он је био распет;¹²⁷ ти си играо
– Он је био погребен; ти си ле-
жао на мекој постељи¹²⁸ – Он у
гробу и плаштаници;

¹¹³ Уп. Јн. 20, 20, 25.

¹¹⁴ Уп. Мт. 26, 59–62.

¹¹⁵ Уп. Мт. 27, 2; Јн. 18, 12.24.

¹¹⁶ Уп. Мт. 27, 26; Јн. 19, 1.

¹¹⁷ Уп. Пс. 69, 22; Мт. 27, 34.

¹¹⁸ Уп. Мт. 26, 47.55.

¹¹⁹ Уп. Мт. 26, 55.

¹²⁰ Уп. Мт. 27, 29; Јн. 19, 2.

¹²¹ Уп. Мт. 27, 2.

¹²² Уп. Пост. 2, 7.

¹²³ Уп. Пс. 69, 22; Мт. 27, 34.

¹²⁴ Према мишљењу Св. Мелитона, Христос је умро 15. нисана на јеврејску Пасху. По другом рачунању, какво налазимо код Аполинарија, Христос је умро 14. нисана.

¹²⁵ Ам. 6, 4–6.

¹²⁶ Уп. Пс. 69, 22; Мт. 27, 48.34.

¹²⁷ Уп. Лк. 20, 21; Јн. 20, 25.

¹²⁸ Уп. Ам. 6, 4.

ἦσθα κατακείμενος, ἐκεῖνος δὲ ἐν ταφῷ καὶ σοῦ.

81. Ὁ Ἰσραὴλ παράνομε, τίδὴ τοῦτο ἀπηργάσω τὸ καινὸν ἀδίκημα, καινοῖς ἐμβαλὼν σου τὸν κύριον πάθεις, τὸν δεσπότην σου, τὸν πλάσαντά σε, τὸν ποιήσαντά σε, τὸν τιμήσαντά σε, τὸν Ἰσραὴλ καλέσαντά σε;

82. Σὺ δὲ Ἰσραὴλ οὐκ εὐρέθης, οὐ γὰρ εἶδες τὸν θεόν, οὐκ ἐνόησας τὸν κύριον, οὐκ ᾔδεις, ὦ Ἰσραὴλ, ὅτι οὗτός [ἐς] τιν ὁ πρωτότοκος τοῦ θεοῦ, ὁ πρὸ ἐωσφόρου γεννηθείς, ὁ τὸ φῶς ἐπαν' ἀστήσας, ὁ τὴν ἡμέραν λαμπρύνας, ὁ τὸ σκότος δι[ακρί]νας, ὁ τὴν πρώτην βαλβίδα πῆξας, ὁ κ[ρε]μάσας τὴν γῆν, ὁ σβέσας ἄβυσσον, [ὁ ἐ]κτείνας τὸ στερέωμα, ὁ κοσμήσας τὸν κόσμον,

83. ὁ τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀρμόσας ἀ[στέρας], ὁ τοὺς φωστήρας λαμπρύνας, [ὁ τοὺς] ἐν οὐρανῷ ποιήσας ἀγγέλους, ὁ τοὺς ἐκεῖ πῆξας θρόνους, [ὁ τὸν ἐπὶ γῆς ἀναπλασσάμενος ἄνθρωπον]. [Οὗτος ἦν ὁ ἐκλεξάμενός σε] [καὶ καθοδηγήσας σε] [ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ἐπὶ τὸν Νῶε], [ἀπὸ τοῦ Νῶε ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ, ἀπὸ τοῦ Ἀβραάμ ἐπὶ τὸν Ἰσάκ] καὶ τὸν Ἰακώβ καὶ τοὺς [ιβ'] πατριάρχας.

81. О Израиљу безакони, зашто ту нову неправду учини,¹²⁹ новим страдањима подвргнувши твога Господа, Владику твога, који те је саздао, који те је узвеличао, који те је Израиљем назвао?¹³⁰

82. Ниси се показао Израиљем, јер ниси Бога видео,¹³¹ ниси спознао да је Он прворођени Божији,¹³² који је пре данице рођен,¹³³ који је свет створио, који је дан просветлио, који је таму разделио,¹³⁴ који је прву границу поставио, који је земљу обесио,¹³⁵ који је бездан угасио,¹³⁶ који је распростро небески свод,¹³⁷ који је васељену украсио.¹³⁸

83. Који је звезде небеске устројио, који је светила зажегао, који је анђеле на небу створио, који је престоле тамо поставио, који је на земљи човека створио. Он је Тај који је тебе одабрао, који те је водио, од Адама до Ноја, од Ноја до Авраама, од Авраама до Исаака и до Јакова, и дванаесторице патријараха.

¹²⁹ Мих. 6, 3–4.

¹³⁰ Пост. 32, 29; 35, 10.

¹³¹ Уп. Пост. 32, 31. Овакву етимологију имена Израиљ предлаже Филон Александријски а налазимо је код многих Отаца Цркве и древних црквених писаца: Св. Иринеј Лионски, *Против јереси* 4, 20, 1; Св. Иполит, *Тумачење Посланија*, фраг. 16; Ориген, *Тумачење Јовановој Јеванђељу* 1, 31.

¹³² Уп. Јевр. 1, 6. Код апологета је овај назив – „прворођени“ – био кључ за разумевање односа Оца и Сина. В. нпр. Јустин, *Прва апологија* 23, 2; 33, 6; 46, 2;

¹³³ Уп. Пс. 110, 3. Овакво поређење налазимо и код других апологета, на пример код Јустина, *Прва апологија* 45, 4; Иринеј, *Доказ* 43, Тертулијан, *Против Праксеја* 7, 2; 11, 3.

¹³⁴ Уп. Пост. 1, 3–5; Пс. 136, 7–9.

¹³⁵ Пост. 1, 6–9.

¹³⁶ Пост. 1, 2.

¹³⁷ Пост. 1, 6–8; Пс. 136, 6.

¹³⁸ Сир. 16, 27.

84. Οὗτος ἦν ὁ καθοδη[γ]ήσας σε εἰς Αἴγυπτον καὶ διαφυλάξας σε [κάκε] ἰ διαθρεψάμενος. Οὗτος ἦν ὁ φω[ταγω] γήσας σε ἐν στύλῳ, καὶ σκεπάσας [σε] ἐν νεφέλῃ, ὁ τεμῶν Ἑρυθρὰν θάλασσαν καὶ [δι]αγαγών σε καὶ τὸν ἐχθρόν σου ἀποσκεδάσας.

85. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐξ οὐρανοῦ σοι μαννοδοτήσας, ὁ ἐκ πέτρας σε ποτίσας, ὁ ἐν Χωρήβ σοι νομοθετήσας, ὁ ἐν γῇ σοι κληροδοτήσας, ὁ ἐξαποστείλας σοι τοὺς προφήτας, ὁ ἐξεγείρας σου τοὺς βασιλεῖς.

86. Οὗτός ἐστιν ὁ πρὸς σε ἀφικόμενος, ὁ τοὺς πάσχοντάς σου θεραπεύσας καὶ τοὺς νεκρούς σου ἀναστήσας. Οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἠσέβησας. Οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἠδίκησας. Οὗτός ἐστιν ὃν ἀπέκτεινας. Οὗτός ἐστιν ὃν ἀπηργυρίσω ἀπαιτήσας παρ' αὐτοῦ τὰ δίδραχμα ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

87. Αἰχρίστε Ἰσραήλ, δεῦρο, καὶ κρίθητι πρὸς με περὶ τῆς ἀχαριστίας σου. Πόσου ἀνετιμῶσω τὸ ὑπ' αὐτοῦ καθοδηγηθῆναι; Πόσου ἀνετιμῶσω τὴν τῶν πατέρων σου ἀνεύρεσιν; Πόσου ἀνετιμῶσω τὴν εἰς Αἴγυπτον

84. Он те је у Египат одвео, и сачувао те тамо и нахранио, и Он је пред тобом ходио у стубу огњеноме, и Он те је облаком покрио, и Он је поделио Црвено море, и Он те је провео, и Он је непријатеља твога развејао.

85. Он ти ману с неба даде,¹³⁹ из стене те напоји,¹⁴⁰ на Хориву ти Закон даде,¹⁴¹ даде ти земљу у наслеђе.¹⁴² Послао ти је пророке,¹⁴³ цареве ти подигао.¹⁴⁴

86. Он је теби пришао, исцеливши твоја страдања и твоје мртве васкрснувши. Он је Тај, кога си унизио, Он је Тај, кога си оклеветао, Он је Тај, кога си убио, Он је Тај, кога си оглобио, две драхме тражећи за главу Његову.¹⁴⁵

87. Неблагодарни Израиљу, приђи и суди се преда мном за неблагодарност твоју!¹⁴⁶ Колико си проценио да вреди што те је водио? Колико си проценио да вреди изабрање отаца твојих? Колико си проценио да вреди одла-

¹³⁹ Изл. 16, 4–35; Пс. 78, 24; 1. Кор. 10, 3.

¹⁴⁰ Изл. 17, 4–7; 1. Кор. 10, 4.

¹⁴¹ Изл. 19–31.

¹⁴² Пс. 78, 55; 135, 2.

¹⁴³ Мт. 23, 24.

¹⁴⁴ 1. Сам. 8, 5.

¹⁴⁵ Мт. 17, 24–27; Како се може видети из 2. Дн. 24, 6 и 2. Сам. 12, 12 и Нем. 10, 33, код Јевреја се био усталио обичај да сваки јеврејски мушкарац који напуни двадесет година плаћа сваке године две драхме за потребе Храма и богослужења. Према Св. Теофилакту Охридском (*Тумачење Св. Јеванђеља од Маџеја*, Манастир Високи Дечани, 1996, стр. 177), Бог је себи посветио племе Левијево. Оно је бројало 22000 док је прворођених синова свих осталих племена било 22283 (Пнз. 3, 43–50). Зато је Бог одредио да се свештеницима дају две драхме за сваког новорођеног који прелази број племена Левијевог. Од тада се усталио обичај да сваки прворођени син плаћа ове две драхме, па је то тражено и од Господа.

¹⁴⁶ Мих. 6, 1.

κάθοδον καὶ τὴν ἐκεῖ διατροφὴν διὰ τοῦ καλοῦ Ἰωσήφ;

88. Πόσου ἀνетиμήσω τὰς δέκα πληγάς; Πόσου ἀνетиμήσω τὸν νυκτερινὸν στῦλον καὶ τὴν ἡμερινὴν νεφέλην καὶ τὴν δι' Ἐρυθρᾶς διάβασιν; Πόσου ἀνетиμήσω τὴν ἐξ οὐρανοῦ μαννοδοσίαν καὶ τὴν ἐκ πέτρας ὕδροπαροχίαν καὶ [ἐν] Χωρὴβ νομοθεσίαν καὶ τὴν ἐκ γῆς [κλ] ἡρονομίαν καὶ τὰς ἐκεῖ δωρεάς;

89. [Πόσου] ἀνетиμήσω τοὺς πάσχον[τας] οὓς αὐτὸς παρῶν ἐθεράπευσεν; [Τίμησαί] μοι τὴν ξηρὰν χεῖρα ἣν ἀ[ποκατέστ]ησεν τῷ σώματι.

90. Τίμη[σαί] μοι τοὺς ἐκ γενετῆς τυφλοὺς [οὓς διὰ φωνῆς ἐφωταγώγησεν]. [Τίμησαί] μοι τοὺς κεκλιμένους νεκροὺς [οὓς ἐκ μνημείου] ἀνέστησεν γ' δὴ δ' [ἡμέρων]. Ἀτίμητοι αἱ παρ' αὐτοῦ σοι δω[ρεαί]. Σὺ δὲ ἀτίμως ἀνταπ[έδωκας] εἰς αὐτὸν τὰς ἀχαριστίας ἀνταποδ[οὺς] αὐτῷ κακὰ ἀντὶ καλῶν καὶ θλίψιν [ἀντὶ] χαρᾶς καὶ θάνατον ἀντὶ ζωῆς, [ὑπὲρ] οὗ καὶ ἀποθανεῖν σε ἔδει.

91. Εἴτα ἐὰν μέ[ν] ἐ[θ]νοὺς ἀρπαγῇ βασιλεὺς ὑπὸ ἐχ[θρῶν], δι' αὐτὸν πόλεμος συνίσταται, δι' αὐτ[ὸν] τεῖχος ῥήγνυται, δι' αὐτὸν πόλις ἀναρπάσσεται, δι' αὐτὸν λύτρα πέμπεται, δι' αὐτὸν πρέσβεις ἀποστέλλονται ἵνα λημфθῇ ἢ ἵνα εἰς ζωὴν ἀναπεμфθῇ ἢ ἵνα νεκρὸς ταφῇ.

зак у Египат и храна дата ти пре-
ко доброг Јосифа?¹⁴⁷

88. Колико вреди десет за-
ла?¹⁴⁸ Колико си проценио стуб
ноћни и облак дневни¹⁴⁹ и пре-
лазак преко Црвеног мора?¹⁵⁰
Колико цениш мάνу с неба?
Колико воду из стене? На Хо-
риву Закон што ти је дат, обе-
ћање земље у наслеђе и тамо-
шње дарове?

89. Колико оне што су стра-
дали цениш које Он исцели док
је с тобом био? Процени ми
[колико вреди] рука суха телу
присаједињена.

90. Дај цену за слепе од рође-
ња¹⁵¹ које Он гласом својим при-
веде светлу. Дај цену за оне што
мртви лежаху¹⁵² које Он из гроба
подиже након три и четири да-
на.¹⁵³ Бесцени су дарови Његови
теби, а ти презревши их. Небла-
годарношћу си Му узвратио, зло
си Му за добро дао, печал уместо
радости, смрт уместо живота због
чега је било нужно да умреш.

91. Када цара народа ухвате
непријатељи за њега се рат от-
почиње, зидови се руше, град се
осваја, откупнина се даје, пос-
ланици се шаљу да би га узе-
ли, да би га живог вратили или
мртвог покопали.

¹⁴⁷ Пост. 13, 21.

¹⁴⁸ Изл. 7, 14–12.36.

¹⁴⁹ Изл. 13, 21.

¹⁵⁰ Изл. 14–15.

¹⁵¹ Мт. 9, 27; 11, 5; 15, 30; Јн. 9, 1; 11, 37.

¹⁵² Мт. 11, 5.

¹⁵³ Јн. 11, 5.

92. Σὺ δὲ ἐναντίον κατὰ τοῦ [κυρίου] σου ἤνεγκας ψῆφον. Ὅν γὰρ τὰ ἔθνη προσεκύνει καὶ ἀκρόβυστοι ἐθαύμαζ[ον] καὶ ἀλλόφυλοι ἐδόξαζον, ἐφ' ᾧ καὶ Πιλάτος ἐνίψατο τὰς χεῖρας, σὺ τοῦτον ἀπέκτεινας ἐν τῇ μεγάλῃ ἑορτῇ.

93. Τοιγαροῦν πικρά σοι ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, καθὼς σοι γέγραπ[ται]: „Ἐδεσθε ἄζυμα μετὰ πικρίδων.“ [Πι]κροί σοι ἦλοι οὗς ὥξυνας, Πικρά σοι [γλῶσ]σα ἦν παρώξυνας. Πικροί σοι ψευδο[μάρ]τυρες οὗς ἔστησας. Πικροί σοι βρόχοι οὗς ἡτοίμασας. Πικραί σοι μαστιγες ἃς ἔπλεξας. Πικρός σοι Ἰούδας ὃν ἐμισθοδότησας. Πικρός σοι Ἡρώδ[ης] ᾧ ἐξηκολούθησας. Πικρός σοι Κα[ί]αφας ᾧ ἐπέισθης. Πικρά σοι χολή ἦν ἐσκ[εύ]ασας. Πικρόν σοι ὄξος ὃ ἐγεώργ[η]σας. Πικρά σοι ἄκανθα ἦν ἤμησας. [Πι]κραί σοι χεῖρες ἃς ἤμαξας. Ἀπ[έ]κτεινάς σου τὸν κύριον ἐν μέσῳ Ἱερο[υ]σαλήμ].

94. Ἀκούσατε πᾶσαι αἱ πατ[ρια]ὶ τῶν ἐθνῶν καὶ ἴδετε [Καινὸς φόνος] γέγονεν ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ, [ἐν πόλει νομικῇ], [ἐν πόλει Ἑβραϊκῇ], [ἐν πόλει προφητικῇ], [ἐν πόλει δικαία νομιζομένῃ]. [Καὶ τίς πεφόνευται]; [Τίς δὲ ὁ φονεύς]; [Εἰπεῖν αἰ]δοῦμαι κα[ὶ] λέγ[ειν] ἀναγκάζομαι. [Εἰ] μὲν γὰρ νύκτωρ [γεγόνει ὁ φόνος] ἢ ἐπ' ἐρημίας ἦν ἐσφα[γμένος], [σιγᾶν] εὐχρηστον ἦν· νῦν δὲ ἐ[πὶ] μέσῃ πλατείας καὶ πόλεως, ἐν μέσῳ [πόλεως] πάντων ὁρώντων γέγονεν [δικαί]ου ἄδικος φόνος.

95. Καὶ οὕτως ὑψοῦ[ται] ἐ[πὶ] ξύλου καὶ τίτλος πρόσκει[ται] τὸν

92. А ти си глас свој подигао на Господа твога¹⁵⁴ коме су се племена поклонила, необрезани се удивили, народи Га прославили,¹⁵⁵ ради кога је Пилат руке опрао,¹⁵⁶ а ти си Га на велики празник убио.

93. Због тога ти је горак празник пресних хлебова како је написано: „С хлебом пресним и зельем горким нека једу.“¹⁵⁷ Горки су клинови твоји зашиљени, горак је језик твој заострен. Горки су твоји лажни сведоци што их постави, горке су шибе које си припремио, горке су ране које си нанео, горак је Јуда коме си плату дао, горак је Ирод за којим си кренуо, горак је Кајафа коме си поверовао, горка жуч коју си припремио, горак је оцат који си направио, горко трње које си одрезао, горке су ти руке које си крвљу упрљао, убивши свога Господа посред Јерусалима.

94. Послушајте сви народи и видите: ново се убиство у Јерусалиму зби, у граду закона, у граду Јевреја, у граду пророка, у граду који се праведним сматра. И ко је убијен, и ко је убица? Стид ме је рећи, али сам присиљен да говорим. Јер да се убиство ноћу догодило, или да је у пустињи заклан, лако би било ћутати. А овде се на ширини, на сред града и пред очима свих збило неправедно убиство Праведника.

95. Тако је Он на дрво уздигнут и натпис је постављен који

¹⁵⁴ Мт. 26, 59–66.

¹⁵⁵ Мт. 8, 5–13; Јн. 15, 20.

¹⁵⁶ Мт. 27, 24.

¹⁵⁷ Изл. 12, 8.

πεφονευμένον σημαίνων. Τίς [οὗτ]ος; Τὸ εἰπεῖν βαρὺ καὶ τὸ μὴ εἰπεῖν φοβερώτερον. Πλὴν ἀκούσατε τρέμοντες δι' ὃν ἐτρόμησεν ἡ γῆ·

96. Ὁ κρεμάσας τὴν γῆν κρέματαί. Ὁ πῆξας τοὺς οὐρανούς πέπεκ[ται]. Ὁ στηρίξας τὰ πάντα ἐπὶ ξύλου ἐστήρικται. Ὁ δεσπότης παρὺβρισται. Ὁ θεὸς πεφόνευσται. Ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνήρεται ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίδος.

97. Ὡ φόνου καινοῦ, ὃ ἀδικίας καινῆς. Ὁ δεσπότης παρεσχιστάται γυμνῷ τῷ σώματι καὶ οὐδὲ περιβολῆς ἡξίωται ἵνα μὴ θεαθῇ. Διὰ τοῦτο οἱ φωστῆρες ἀπεστράφησαν καὶ ἡ ἡμέρα συνεσκότασεν, ὅπως κρύψῃ τὸν ἐπὶ ξύλου γεγυμνωμένον, οὐ τὸ τοῦ κυρίου σῶμα σκοτίζων, ἀλλὰ τοὺς τούτων ἀνθρώπων ὀφθαλμούς.

98. Καὶ γὰρ τοῦ λαοῦ μὴ τρέμοντος ἔτρεμεν ἡ γῆ. Τοῦ λαοῦ μὴ φοβηθέντος ἐφοβήθησαν οἱ οὐρανοί. Τοῦ λαοῦ μὴ περιεσχισμένου περιεσχίσατο ὁ ἄγγελος. Τοῦ λαοῦ μὴ κωκύσαντος „ἐβρόντησεν ἐξ οὐρανοῦ κύριος, καὶ ὕψιστος ἔδωκεν φωνήν“.

99. Διὰ τοῦτο, ὢ Ἰσραὴλ, ἐπὶ τοῦ κυρίου οὐκ ἐτρό[μης]ας, ἐπὶ τοῦ κυρίου οὐκ ἐφοβήθ[ης], [ἐπὶ τ]οῦ κυρίου οὐκ ἐκώκυσας, ἐπὶ τῶν π[ρωτοτόκων] σου ἀ]νεκώκυσας, ‘ἐπὶ’ τοῦ κρεμαμέν[ου] κυρίου οὐ π[εριεσχίσω] ἐπὶ τῶν πεφονευμένων σου

убијенога означава. Ко је Он? Тешко је речено не рећи теже; зато слушајте, дрхтећи пред Оним пред киме земља дрхти.

96. Онај који је земљу обе-сио је обешен, који је земљу ра-запео је разапет, који је васељену приковао је прикован, Владика – ожалосћен, Бог – убијен,¹⁵⁸ Цар Израиљев – десницом израиљ-ском погубљен.

97. О новогa убиства, о но-ве неправде! Владика свој изглед мења, Његово се тело обнажује и одеће се не удостојава. Да га не видимо, зато се светила окренуше и дан потамне, да сакрију на др-вету обнаженог. И не потамне те-ло Господње него се очи тих људи помрачише.

98. Јер народ не задрхта, ал’ задрхта земља. Када се народ не препаде препадоше се небеса. Народ не растрже одећу своју, рас-трже је анђеο.¹⁵⁹ Кад народ није заплакао „загрме с неба Господ и Вишњи даде глас свој“.¹⁶⁰

99. Зато – о Израиљу, ниси уз-дрхтао ради Господа, ниси се по-бојао ради Господа, ниси заридео ради Господа, ниси заплакао због првородних твојих, ниси се ожа-лостио због обешеног Господа. За Њим убијеним ниси раздро хаљи-

¹⁵⁸ Ове речи Св. Мелитона представљају једно од најстаријих сведочанстава упо-требе тзв. „теопасхитских“ израза.

¹⁵⁹ Реч је о древном обичају да се одећа поцепа, раздере те да се тако изрази туга за неким. Народ није пожалио Христа распетогa, није за Њим „раздерао“ одећу, али је то учинио анђеο.

¹⁶⁰ Пс. 17, 14, према LXX. Користили смо превод Еп. Атанасија (Јевтића), *Псалтир са девeћ библјјских пeсама*, Врњачка Бања 2000.

περιεσχίσω· Ἐγκατέλι[πες τὸν κύριον],
[οὐ]χ εὐρέθης ὑπ' αὐ[τοῦ]. [Ἡδάφισας
τὸν κύριον], [ἡδαφίσθης χαμαί]. [Καὶ
σὺ μ]έν [κείσαι νεκρός],

100. [ἐκεῖνος] δὲ ἀνέστη ἐκ
ν[εκρῶν] [καὶ ἀνέβη εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν]
οὐρανῶν. Κύριος, ἐνδυ[σάμενος τὸν ἄν]
θρωπον, καὶ παθὼν δι[ὰ τὸν πάσχον]
τα, καὶ δεθείς διὰ τὸν κρ[ατούμενον],
καὶ κριθεὶς διὰ τὸν κατὰ[δικον], [καὶ]
ταφείς διὰ τὸν τεθαμμέν[ον],

101. [ἀνές]τη ἐκ νεκρῶν καὶ
ταύτην [ἐβόησεν] τὴν φωνήν „Τίς ὁ
κρινόμε[νος πρὸς] με; Ἀντιστήτω μοι.
Ἐγὼ τὸ[ν κατὰ]δικον ἀπέλυσα. Ἐγὼ
τὸν νεκρ[ὸν] ἐζωοποίησα. Ἐγὼ τὸν
τεθαμμ[ένον] ἀνίστημι.

102. Τίς ὁ ἀντιλέγων μοι; Ἐγώ,
φησίν, ὁ Χριστός, ἐγὼ ὁ καταλύσας
τὸν θάνατον καὶ θριαμβεύσας τὸν
ἐχθρὸν καὶ καταπατήσας τὸν ἄδην καὶ
δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ἀφαρπάσας τὸν
ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν,
ἐγώ, φησίν, ὁ Χριστός.“

103. „Τοίνυν δεῦτε πᾶσαι αἱ
πατριαὶ τῶν ἀνθρώπων αἱ ἐν ἁμαρτίαις
πεφυραμέναι, καὶ λάβετε ἄφεσιν
ἁμαρτημάτων. Ἐγὼ γάρ εἰμι ὑμῶν ἡ ἄφεσις,
ἐγὼ τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας, [ἐγὼ ὁ] ἄμνος
ὁ ὑπὲρ ὑμῶν σφαγείς, ἐγὼ τὸ λ[ύτρον]
ὑμῶν, ἐγὼ ἡ ζωὴ ὑμῶν, ἐγὼ ἡ ἀνάστασις
ὑμῶν, ἐγὼ τὸ φῶς ὑμῶν, ἐγὼ ἡ σω[τηρία]
ὑμῶν, [ἐγὼ] ὁ βασιλεὺς [ὑμῶν]. Ἐγὼ ὑμᾶς
ἀνάγω εἰς τ[ὰ ὑψηλὰ] τῶν οὐρανῶν. Ἐγὼ
ὑμῖν δείξω [τὸν] ἀπ' αἰώνων πατέρα. Ἐγὼ
ὑμᾶς ἀν[αστή]σω διὰ τῆς ἐμῆς δεξιᾶς.“

104. Οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας] τὸν
οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ π[λάσας] ἐν ἀρχῇ
τὸν ἄνθρωπον, ὁ διὰ νόμου [καὶ προ]φητῶν
κηρυσσόμενος, ὁ [ἐν παρθέ]νῳ σαρκωθείς,
ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθείς], ὁ εἰς γῆν ταφείς,

не своје као за својим убијенима.
Господа си оставио и Он те не на-
ђе. Убио си Господа а ти си [сада]
убијен, ти мртав лежиш.

100. А Он је из мртвих васкр-
сао и на висине небеске се узди-
гао Господ, у човека оденут. По-
страда ради страдајућег и свезан
би ради држаног, и суђен ради
осуђеног [на смрт], и погребен
ради покопаног.

101. Васкрсе из мртвих и та-
квим гласом повика: „Ко се са
мном спори, ко ми се противи
Ја сам осуђеног ослободио, Ја
мртваго оживотворио, погребе-
нога васкрсао.

102. Ко је тај који ми против-
речи? Ја – говори Христос, Ја сам
смрт разрушио, Ја сам победио
непријатеља, Ја сам ад уништио,
Ја сам свезао силнога, и човека
на небеске висине уздигао. Ја –
говори Христос.“

103. „Тако приђите све ску-
пине људи да добијете отпу-
штење грехова. Ја сам ваше от-
пуштење, Ја – пасха спасења, Ја
– јагње заклано за вас, Ја – ис-
купљење ваше, Ја – васкрсење
ваше, Ја – светлост ваша, Ја –
спасење ваше. Ја – цар ваш, Ја
вас узводим на висине небеске.
Ја вам показујем превечнога
Оца. Дајем вам да станете Ме-
ни с десне стране.“

104. Он је створио небо и зе-
мљу и на почетку саздао човека.
Проповедан кроз Закон и проро-
ке, од Дјеве оваплоћен, на дрво
прикован, у земљу погребен, из

ὁ ἐκ ν[εκρῶν] ἀναστα[θείς], καὶ ἀνελθὼν εἰς [τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν], [ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς], [ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρῖναι 'καὶ' σῶζειν] [δι' οὗ ἐποίησεν ὁ πατὴρ τὰ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι αἰώνων].

105. [Οὗτός ἐστιν „τὸ 'Α' καὶ τὸ 'Ω'"]“. [Οὗτός ἐστιν „ἀρχὴ καὶ τέλος“], [– ἀρχὴ ἀνεκδιήγητος καὶ τέλος ἀκατάλημπτον] –. [„Οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός.“] [Οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεύς]. [Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς], [οὗτος 'ὁ' στρατηγός], [οὗτος ὁ κύριος], [οὗτος ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν], [οὗτος ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς]. [Φορεῖ τὸν πατέρα καὶ ὑπὸ τοῦ πατρὸς φορεῖται], [„ὧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν“].

мртвих васкрсао и узневши се на висине небеске седе с десне стране Оца, имајући власт да свима суди и спаси, кроз кога је Отац све створио од почетка века.

105. Он је Алфа и Омега, Он је почетак и крај. Почетак неисказиви и крај несхватљиви,¹⁶¹ Он је Христос, Он је Цар, Он је Исус. Он – Војвода, Он – Господ, Он – васкрсли из мртвих, Он – који седи с десне стране Оца, носи Оца и од Оца је ношен, Њему слава и држава ва-век. Амин.

Изворник: Μελίτωνος, *Περὶ Πάσχα*,
Musaïos 2001, Release A.

Превод са старогрчког и коментари:
Александар Ђаковац

* * *

Библиографија

Bonner, C. (1938), „Two Problems in Melito's Homily on the Passion“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 31, No. 2 (Apr., 1938), 175–190.

Bonner, C. (1939), „A Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1939), 141–142.

Cantalamessa, R. (1963), „Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du IIe siècle“, *Revue des Sciences Religieuses* XXXVII, 1–26.

Cohick, L. (1998), „Melito of Sardis's 'PERI PASCHA' and Its 'Israel'“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 91, No. 4 (Oct., 1998), 351–372.

¹⁶¹ Речи „почетак и крај“, ἀρχὴ καὶ τέλος имају овде дубље значење, пошто ἀρχὴ означава апсолутни почетак пре кога нема никаквог вида постојања. Дакле, Христос је почетак свега у апсолутном смислу, тј. Он је онај кроз кога и ради Кога је све створено. У том смислу Он је и τέλος, односно крај, у смислу да је Он испуњење смисла свега што постоји, „да буде Христос све у свему“.

Drobner, H. (1982), „Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965–1980). Eine kritische Bibliographie“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 36, No. 4 (Dec., 1982), 313–333.

Hall, S. G. (2013), „Melito Peri Pascha: Corrections and Revisions“, *The Journal of Theological Studies*, NS, Vol. 64, Pt 1, 105–110.

Hawthorne, G. F. (1972), „Christian Baptism and his Contribution of Melito of Sardis“, David E. Aune, ed., *Studies in the New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren*, Leiden: Brill, 241–251.

Kraabel, A. T. (1971), „Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context“, D. G. Mitten, et al., eds., *Studies Presented to George M. A. Haufmann*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 77–85.

Kraft, R. A. (1961), „Barnabas' Isaiah Text and Melito's Paschal Homily“, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 80, No. 4 (Dec., 1961), 371–373.

Manis, A. M. (1987), „Melito of Sardis: Hermeneutic and Context“, *Greek Orthodox Theological Review* 32.4, 387–401.

Norris, F. W. (1986), „Melito's Motivation“, *Anglican Theological Review*, Vol. 68, 16–24.

Peterson, E. (1952), „Ps. Cyprian, Adversus Iudæos und Melito von Sardes“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1952), 33–43.

Quasten, J. (1995), *Patrology*, Vol. I, Christian Classics, 242–247.

Smit Sibinga, J. (1970), „Melito of Sardis. The Artist and His Text“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 24, No. 2 (May, 1970), 81–104.

Šagi-Bunić, T. J. (1971), *Povijest kršćanske literature*, Prvi svezak, Zagreb, 315–324.

Werner, E. (1966), „Melito of Sardes, the First Poet of Deicide“, *Hebrew Union College Annual*, Vol. 37, 191–210.

Wifstrand, A. (1948), „The Homily of Melito on the Passion“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 2, No. 4 (Oct., 1948), 201–223.

Wilken, R. L. (1976), „Melito, the Jewish Community in Sardis, and the Sacrifice of Isaac“, *Theological Studies*, Vol. 37, 53–69.

Winslow, D. F. (1982), „The Polemical Christology of Melito“, *Studia Patristica* 17, 765–776.

Zuntz, G. (1952), „Melito: Syriac?“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 6, No. 4 (Dec., 1952), 193–201.

Св. Теофилакт Охридски (1996), *Тумањење Св. Јеванђеља од Маџеја*, Манастир Високи Дечани.

Примљено: 15. 7. 2015.
Одобрено: 10. 8. 2015.

ПИСМО ЧЕТВРТО /АВИ ЛУКИЈАНУ/*

Ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν δ'

Εὐαγγερίου Ποντικοῦ

Евагрије Понтијски

1. Τά γράμματα ἑώρακα τῆς ὁσιότητός σου ἐν οἷς σφόδρα τὴν σοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην ἀπέδειξας καὶ ἐκέλευσας ἡμᾶς τι τῶν πόνων ἡμῶν σοι πέμψαι, ὅτι κατὰ τὴν ἐμὴν προαίρεσιν πέμψαι οὐκ ἐβουλόμην διὰ τὴν μου πρὸς τὴν σωφροσύνην σου αἰδῶ· νῦν δὲ κελευσθεὶς εὐκόπως ὑπήκουσα καὶ ἔπεμψά σοι τὸν λόγον τῶν ἀντιρρήτικῶν ἵνα ἀναγνῶσις καὶ κατορθῶσις τὸ

1. Видео сам писмо твоје свестости у којем си показао изобилну љубав према нама и заповедио нам да ти пошаљемо понешто од наших трудова. /Раније/ нисам желео послати ништа од мојих списа, због стида пред лицем твоје трезвености. Но, сада, пошто ми је заповеђено, ја сам се одмах повиновао и послао ти *Књију ѱроΐшив огјовора*, како би је могао читати, исправити и допунити шта год недостаје, у случају да смо неку од нечистих

* Извор: Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων καὶ Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (ΒΕΠΕΣ), Τόμος 79, Εὐαγγερίος Ποντικός, *Επιστολαί*, стране 194–196. Напомена: Евагријево четврто писмо представља пратећи текст уз обимнији спис назван *Ἀντιρρήτικός*. За ову прилику – чекајући боље решење других – преводим га као *Књија ѱроΐшив огјовора*. Укратко, ради се о монашкој пракси *ἀντίρρησις*-а, наиме *ѱроΐшивречења*, *суѱроΐσша*-вања речима, те *οἰονирајуће* *огјоварања* демонима, и то навођењем одговарајућих цитата из Светог Писма. За сваку од класичних осам помисли/страсти, као и животних околности пустињачког живота у којима се збивају демонски напади, Евагрије даје одговарајуће цитате из Старог и Новог Завета, којима је требало да се монаси – верујући у снагу/силу светописамске речи – усмено и мислено супротстављају. Тако је *Књија ѱроΐшив огјовора* служила као својеврсни монашки приручник за борбу с демонима. Речи у заградама су додатак преводиоца.

ἄν ἐλαττούμενον τι ἐκ πληρῶν
εἰ τινὰς τῶν μιᾶν λογισμῶν
οὐκ ἀκριβῶς ἐξεθέμεν καὶ
τὴν κατ' αὐτῶν ἀντίρρησην
οὐ καλῶς παρετάξαμεν.
Ὁμολογῶ δὲ τῇ σῇ τιμότητι,
ὅτι πολλάκις ὑπ' αὐτῶν πολὺ
κεκώλυσμαι καὶ μετὰ τὸ
οἶχεσθαί σε ἀπ' ἐμοῦ πάθη
ἀρρήτα ὑπ' αὐτῶν ἐπαθον.
Νῦν δὲ δοᾷζω τὸν Κύριον
ἡμῶν δι' ἃ ἤκουσα περὶ σοῦ καὶ
ἐμαθον καθὼς προσηυξάμην.

2. Ἰσθι μοὶ τοίνυν
κήρυξ ἐγκρατείας καὶ
ταπεινοφροσύνης καὶ
καθαιρέτης λογισμῶν καὶ
παντὸς ὑψώματος ἐπαιρομένου
κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Χριστοῦ,
ἵνα γένηται παρρησία καιρῶ
προσευχῆς τῷ νοῖ τῶν τούτων
περισσοτέρων καὶ μὴ γένηται
μετακλινόμενος ἢ καμπτόμενος
ἢ ὑπ' ὀργῆς πατασσόμενος ἢ
ὑπ' ἐπιτιμίας περισπώμενος.
Συμβαίνει δὲ ταῦτα τοῖς τε
θυμωδέσι καὶ γαστριμάργοις,
οἳ ἡμέραι οὐκ ἀρκοῦνται καὶ
ἀπὸ κακῶν φαντασιῶν νυκτὸς
οὐ διασώζονται.

3. Καὶ σύ γε διὰ τοῦ Κυρίου
ἡμῶν οἶσθα ὅτι ἡ τῶν θείων
Γραφῶν ἀνάγνωσις εἰς τὴν
καθαρότητα πάνυ συμφέρει, ὅτι
τὸν νοῦν τῶν τούτου τοῦ κόσμου
τοῦ ὁρατοῦ μερσιμῶν ἀφίστησι
ἐξ ὧν διαστροφὰὶ ἀκαθάρτων
λογισμῶν ὑπογίνονται διὰ
τῶν αὐτῶν παθῶν τὸν νοῦν

помисли представили непрецизно
или нисмо пронашли прави одговор
који им се супротставља. Исповедам
твојој преподобности како се једно
време уопште нисам бавио /разми-
шљањем о/ демонским помислима
како доликује, јер сам често био уз-
немираван њима, а након твог од-
ласка из моје /келије/ претрпео сам
неописива страдања од њих. Ипак,
сада благодарим нашем Господу
због ствари које сам чуо и сазнао о
теби, баш као што се и молих.

2. Буди, дакле, мој проповед-
ник уздржања и смиреноумља,
*исцѣредливач ђомисли и сваке охо-
лостѣи која се ђодиге ђрошѣив ђо-
знања Христа* (2. Кор. 10, 4–5), да
би ум у тренутку молитве имао
смелости /према Богу/ – наиме
смелости која припада онима ко-
ји превазилазе ове /помисли/ – и
како не би отежао или био свучен
/са висине/, будући или оборен
гневом или помућен жељом. Та-
кве ствари се дешавају гневљивим
и прождрљивим, /људима/ који се
не подвизавају у уздржању током
дана и тако не могу избећи зла
маштања током ноћи.

3. И сам знаш – кроз нашег
Господа – да је читање божан-
ских Писама врло корисно за
очишћење, будући да уклања ум
од брига овог видљивог света,
из којих произлази изопаченост
нечистих помисли и које својим
страстима везују ум и причвр-
шћују га за телесне ствари. За-

πρὸς τὰ σωματικὰ πράγματα δεόντων τε καὶ πηδόντων. Μὴ τοίνυν κατόκνει διαλέγεσθαι τοῖς ἀδελφοῖς ἀναγινώσκειν τε τὰς θείας γραφὰς ἐν χρόνῳ τακτῶ, καὶ μὴ ἀγαπᾶν τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ, καὶ τηρεῖν λογισμούς, ὅπερ ἐστὶ φάρμακον λυκόλεθρον ὑπὸ δαιμόνων μισούμενον·

4. ὁ γὰρ μετὰ κρίσεως γινόμενος πόλεμος μεγίστων μὲν πεπλήρωται λογισμῶν, πολλὴν δὲ ἔχει καθαρότητα διανοίας, μηκέτι τῶν δαιμόνων ἐμπαίζειν ἢ συκοφαντεῖν δυναμένων τὴν ψυχὴν· ὥστε γὰρ ἡ φρόνησις τὴν εὐλογον κρίσιν τῶν πραγμάτων κεκλήρωται, οὕτως ἡ διάκρισις τὰς κατὰ διάνοιαν φαντασίας πεπίστευται, ἀγίους καὶ βεβήλους καὶ καθαρούς καὶ ἀκαθάρτους διακρίνουσα λογισμούς, καὶ τέχνας δαιμόνων ἐμπαιζόντων κατὰ τὸ προφητικὸν λόγιον ἐμπειρεῖ καὶ μιμουμένων αἰσθησίν τε καὶ μνήμην πρὸς ἀπάτην ψυχῆς λογικῆς σπευδούσης εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ·

5. ὅθεν ἀναγκαιότατον τὸν ταύτην στρατευόμενον τὴν στρατείαν ζητεῖν παρὰ κυρίου διάκρισιν, μηδὲν παραλιμπάνοντα τῶν συντελούντων πρὸς ὑποδοχὴν τοιοῦτου χαρίσματος· ἔστι δὲ ὡς ἐν τύπῳ εἰπεῖν ταῦτα· ἐγκράτεια καὶ πραῦτης, καὶ ἀγρυπνία καὶ ἀναχώρησις, καὶ πυκναὶ προσευχαὶ κουφίζόμεναι θείων λόγων ἀναγνώσεσιν· οὐδὲν γὰρ οὕτως

то не оклевај да разговараш с браћом, или да читаш Писмо у одређено време; *немој волеѝи свеѝи, ниѝи ииѝи а у свеѝи* (1. Јн. 2, 15) и стражи над помислима, јер ово је отров који уништава вукове и њега демони веома презиру.

4. Када се борба води разборито, онда она бива испуњена многим помислима, но рађа и велику чистоту мисли, будући да демони више не могу исмевати и оптуживати душу. Јер, као што је практична мудрост сједињена с расуђивањем практичних ствари, тако и разборитост бдије над утисцима који се појављују у мислима, разликујући свете и несвете, чисте и нечисте помисли. Такође, према речима пророка, у разборитости се стиче искуство с триковима демона који исмевају и који истовремено опонашају перцепцију и сећање, а како би преварили разумну душу која силно тежи познању Христа.

5. Због тога свако ко узима учешће у овој борби мора тражити разборитости од Господа, не занемарујући /остале/ ствари које доприносе примању овог дара; а ове ствари су укратко: уздржање, кротост, бдење, повлачење /од света/ и непрестана молитва, подржана читањем божанских Писама – јер ништа тако не

ποιητικόν ἐστὶ καθαρᾶς προσευχῆς
ὡς ἀνάγνωσις· ἡ μὲν γὰρ πρακτικὴ
περιτέμνει τὰ πάθη, ἐπιθυμίαν καὶ
λύπην καὶ θυμὸν περικόπτουσα,
ἡ δὲ μετὰ ταύτην ἀνάγνωσις
καὶ αὐτὴν φύλην τῶν νοημάτων
ἀφίστησι, πρὸς τὴν ἀνείδεον καὶ
θειώδη καὶ μονοειδῆ γνῶσιν αὐτὸν
μεταφέρουσα, ἣν συμβολικῶς ὁ
Κύριος ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ταμεῖον
ὠνόμασε, τὸν κρυπτὸν πατέρα
δεικνύουσας.

потпомаже чисту молитву као
читање. Подвизавање одсеца
страсти тако што искорењује
жељу, тугу и гнев; но, читање
које прати подвизавање укла-
ња чак и љубав према сликама,
узносећи ум ка безобличном,
божанском и једноставном по-
знању, које Господ у Јеванђе-
љима симболично назива *соба*
(Мт. 6, 6), тиме указујући на
скривеног Оца.

Превод са старословенског:
Лазар Нешић

Примљено: 4. 8. 2015.
Одобрено: 10. 8. 2015.

ПРОБЛЕМИ ОРИГЕНОВЕ ХРИСТОЛОГИЈЕ

Александар Ђаковац*
Универзитет у Београду,
Православни богословски
факултет,
Београд

Апстракт: При разматрању Оригенове христологије мора се узети у обзир чињеница да он припада формативном периоду хришћанске теологије у коме христолошка терминологија још увек није била развијена. Због тога ишњање субординације у тријадологији нијошћо није једноставно. Штавише, јошћоје снажне индиције да се Оријеова тријадологија може разумети као сушћински никејска, иако има слабости од којих је у одређеној мери ишћило чшћаво доникејско богословље. Ишћак, проблеми Оријеовег христологије не ишћу се само терминологије. Кључни проблем јшћше лежи у шћоме шћто је Ориен усвојио ишћашонистичку дуалистичку оншологију, због чећа код њећа Оваилоћење нема кључну сошћириолошку улогу. Проблем значаја Оваилоћења у делу божанске икономије на мноћо шћемељнији начин одрећује мшћто Оријеовег христологије у ишћорији теолошкој развоја.

Кључне речи: христологија, Ориен, субординација, Оваилоћење, сошћириологија.

Ориген¹ спада мећу најзначајније личности древног хришћанства чији се непосредни и посредни утицаји могу пратити од времена његовог живота па до данас.² Иако је његов примарни интерес

* adjakovac@bfspc.bg.ac.rs.

¹ До данас је написано више Оригенових биографија, указујемо на неке: Fairweather 1901: 35–63; Norris 2000: 1005–1012; Chadwick 2006: 171–179; Trigg 1998: 3–66; McGuckin 2004: 1–24.

² Цуркан показује да Ориген није само значајан теолог древне Цркве већ и утемељитељ хришћанске културе који на основу хришћанске вере „предлаже човеку нови критеријум за процењивање реалности“ (Цуркан 2002: 46).

био пасторални, може се с правом сматрати за првог научног (Küng 1994: 48) и систематског (Kerr 1958) теолога. Готово да нема значајнијег древног и савременог теолога који се барем у извесној мери није осврнуо на Оригена и неке аспекте његовог учења. Важност Оригеновог богословља за историју и развој хришћанске теологије је стога заиста тешко преценити, не само због његове древности и обимности његовог корпуса, већ и због широке рецепције његових идеја које се у теологији осећају и данас. Афористичка примедба Генарија Схоларија, да „када је Ориген добар, нико није бољи од њега, а када је лош, нико није гори“ (Chadwick 1984: 95), довољно илуструје амбиваленцију која је према њему постојала, а која је и данас присутна. Кључни теолошки појмови и концепције своје зачетке врло често имају управо у његовом опусу. Без сумње, његов је геније, не обавезно безразложно, стварао снажне опозиције у Цркви, што је на концу довело до његове осуде.³ Примедба Де Либак, да се о Оригену много говори и пише али да се његова дела слабо читају (de Lubac 2007: 19)⁴ изгледа да је делимично важила и у време оригенистичких сукоба, барем у његовој другој фази. У првом оригенистичком сукобу су као критичари Оригена иступили Св. Методије Олимписки⁵ и Епифаније Кипарски на Истоку, а Јероним Стридонски на

³ Иако постоје озбиљне сумње да Ориген заправо није осуђен на Петом васељенском сабору, то суштински не мења ствар, будући да је његова осуда прихваћена црквеном рецепцијом (Cf. Norris 2000: 1008; Clark 1992: 249). Та рецепција, јасно, није ишла сасвим спонтаним токовима и понекад је подразумевала насилно мењање чињеница. Тако је, на пример, Житије Св. Пахомија дошло у две верзије: грчкој, у којој се Ориген осуђује и бохајријској у којој те осуде нема. По свему судећи бохајријска верзија је древнија (Cf. Norris 2000: 1007). Осуда Оригена имала је за последицу и нестајање многих његових дела, од којих су многа сачувана само на латинском, у преводу Руфина и Јеронима. Квастен је утврдио да је од 574 Оригенових омилија сачувано само двадесет на грчком, 186 на латинском док је чак 388 сасвим изгубљено, а од 291 књиге коментара на Писмо, 275 је изгубљено (Quasten 1986: 47–51). Код истог аутора налазимо и друге тужне податке о много Оригенових дела која до нас нису дошла. Недавно откриће пет омилија на Псалме (M. Pradel је у Bayerische Staatsbibliothek открила манускрипт из 11. или 12. века под називом *Codex Monacensis Graecus 314* који садржи ове Оригенове омилије) пружа наду да ће у будућности још неки Оригенови радови поново бити доступни. С друге стране, истраживачи су открили да међу делима која су сматрана Оригеновим, попут многих кратких излагања на Псалме, има оних која припадају заправо Евагрију Понтијском (Vogt 2006: 545).

⁴ До грешака у разумевању Оригена долази, каже Де Либак, услед нечитања или због „у најмању руку читања само у фрагментима“.

⁵ Методије је по свему судећи први критичар Оригена (Behr 2004: 38). Св. Методије је читао Оригена и за њега Де Либак (de Lubac 2007: 40) каже да је практично Оригенов ученик на пољу егзегезе и мистицизма што са Епифанијем није

Западу.⁶ У читавом сплету догађаја око прве и друге осуде Оригена не треба занемарити ни потценити Оригенов канонски сукоб са Димитријем, његовим надлежним епископом, због рукоположења у презвитера у Палестини (Richardson 1937: 52).⁷ Остаје отворено за расправу да ли се овај сукоб може сматрати као превасходно лични, или је Оригенова теологија у извесној мери одредила његов еклесиолошки став (Јевтић 1991: 95). Треба имати на уму да у Оригеново време још увек није био развијен монархијски тип епископата (Behr 2001: 164–165) тако да његов однос према Димитрију не мора нужно да означава порицање црквеног устројства.⁸ С друге стране, јасно је да је општа Оригенова платонистичка концепција према којој

случај. Он је Оригенова дела познавао, док се о његовом животу информисао из секундарних, врло несигурних извора. Колико су ти извори били несигурни и малициозни показује то што Епифаније приповеда да је Ориген, суочен са претњом сексуалним насиљем, наводно принео жртву паганским боговима, због чега је био протеран из Александрије (*Haer.* 64), што је клевета за коју не постоје никакве индиције у било којим другим изворима. Епифаније је преноси, мада изгледа да у њу и сам не верује (Јевтић 1991: 104), ограђујући се како је „тако до њега дошло“. Највероватније је, како примећује преводилац *Панариона* на енглески (Williams 2013: 135), да прича представља варијацију извештаја који доноси Јевсевије у *Црквеној историји* (6, 5, 1–5) о Оригеновој ученици Потимиени којој је прећено да ће је гладијатори силовати, која им је дрско одговорила, након чега је убијена. Овај нетачни извештај о Оригену помиње се и у Фотијевој *Библиотечи* 11, где се погрешно Јевсевију приписује извештај према коме је након тог догађаја сазван сабор који је Оригена одлучио од Цркве. Постојао је сабор, одржан 232/3, који је осудио Оригена, али не због наводне апостасије, већ због примања незаконитог рукоположења. Ричардсон је покушао да докаже да су том приликом против Оригена изнесене и доктринарне оптужбе. Иако је то по свему судећи тачно, због недостатка сигурних извора немогуће је утврдити са сигурношћу о чему је било речи (Richardson 1937). Што се Епифанијевог приказа Оригенове теологије тиче, он „није био заинтересован за циљ Оригенове теологије, већ за њен коначни исход, пре свега за његову есхатологију. Па чак и с обзиром на есхатологију, Епифаније није био заинтересован да представи варијације у Оригеновој мисли“ (Dechow 1975: 320–321). Тако, на пример, када говори о Оригеновом схватању васкрсења, не наводи она места на којима Ориген о томе говори афирмативно, већ само она која се могу сматрати потпуним или делимичним порицањем.

⁶ Међу бранитељима Оригена су се посебно истакли Памфил мученик, Јевсевије Кесаријски и Руфин Аквилејски. Међу онима који су се несумњиво дивили Оригену налазе се и имена попут Св. Григорија Чудотворца и Великих Кападокијаца.

⁷ Детаљније о Оригеновом схватању црквеног поретка видети у Trigg 1981: 5–19.

⁸ У прилог таквом тумачењу овог сукоба иде и чињеница да су га епископи Кесарије, након осуде у Александрији прихватили, игноришући Димитрија, и поставили га на чело тамошње катихетске школе. Ако би се у Оригенову еклесиологију могло сумњати, ипак остаје чињеница да његова осуда у то време није прихваћена од свих локалних Цркава, што указује на могућност да је сукоб ипак имао превасходно лични карактер.

је стварност идентификована са оним духовним наспрам телесног, утицала и на његово еклисиолошко становиште, према коме стварни епископ није обавезно и онај видљиви (*Нот. Нит.* 2, 1; Тутеков 2009: 117).⁹ Осуда Оригена због неканонског рукоположења може, дакле, да има одређену теолошку тежину, али не нужно. Црквена осуда Оригена по питању учења догодила се знатно касније. Опште је место да постоји оправдана сумња да Ориген вероватно никада не би био осуђен да није било његових настављача који су неразумно инсистирали на најсумњивијим Оригеновим становиштима (*de Lubac* 2007: 43).¹⁰ У том сукобу, који је завршио коначном Оригеновом осудом, поред цара Јустинијана, посебно значајну, и извесно пресудну улогу, имао је Теофил Александријски.¹¹ Уколико се погледају Анатеме које је Јустинијан написао против оригениста, може се видети до које су мере проблеми Оригеновог наслеђа са којим се Црква суочавала били озбиљни.

Чињеница је да је Ориген себе сматрао човеком Цркве.¹² Он није желео да уводи нека нова учења, још мање да ствара раздор међу хришћанима. На многим местима у његовим списима видимо његову ревност да црквено учење одбрани о различитих јеретика, пре свега гностика, који су били активни у његово време.¹³

Ипак, поред добрих засада у Оригеновој њиви су несумњиво постојали и они лоши, који су у своје време дали зли плод. Посебан разлог, како примећује Крузел, представљала је „мањкавост која је код Оригена створила озбиљне последице и изазвала да бу-

⁹ Према Тутекову (*Тутеков* 2009: 120–121) Ориген сматра да истински епископ може бити само онај који је истовремено и гностик (*Сот. Мат.* 16, 8), па због тога читаво јерархијско устројство црквених служби схвата на „духовни“ начин.

¹⁰ Де Либак сматра да су „доктринарни ексцеси сиријског монаха Стефана Бар Судаила, који је разрадио чудан систем мешавине гностицизма и Кабале са неким идејама из списка *О начелима*, испровоцирали су Јустинијанове анатеме“. О овом монаху и његовом значају за развој палестинског оригенизма *cf.* *Grillmeier* 2013: 77–78.

¹¹ Недавно се појавила нова студија о Теофилу Александријском и оригенистичком спору (*Ванев* 2015). Ипак и даље остаје нејасно да ли је Теофил читаво питање покренуо превасходно из политичких разлога или је стварна теолошка узнемиреност била прави узрок. Узимајући у обзир његову улогу при свргавању Св. Јована Златоустог, најреалнијом се чини претпоставка да је Теофил добро искористио ситуацију.

¹² *Нот. in Jos.* 7, 6.: „О Цркво! Ако бих ја, који сам твоја десна рука, и који носим име свештеника и проповедам Реч Божију, икада нешто учинио против твојих канона и правила вере, била би то саблазан. Нека ме тада католичанска Црква одсече од себе, своју десну руку, и нека ме одгурне од себе.“

¹³ Чак му и Епифаније, његов огорчени критичар, признаје ревност и статус исповедника који је имао у Цркви Александрије (*Williams* 2013: 135).

де оптужен за многе јереси: он се никада није довољно трудио да дефинише оно што је хтео да каже“ (Crouzel 1989: 167). Можда је Ориген могао и проћи без црквене осуде, али неки, и то врло важни елементи његовог учења јесу били, у најмању руку, веома проблематични. На примеру христологије, којом се бавимо у овом раду, показатељемо и како.

Питање Оригенове христологије је врло сложено, пошто задире у готово све аспекте његове мисли. За потребе ове студије издвојићемо само неке специфичне проблеме који на овом пољу настају и размотрити могућност њиховог разумевања. Пре свега треба имати у виду време у коме је Ориген стварао, као и чињеницу да тада ни појмовно ни концепцијски није постојала разрађена тео-философска апаратура која би могла послужити за адекватно изражавање сложене христолошке проблематике. То наравно не важи само за Оригена већ и за апологете пре њега али, у одређеној мери, и за Оце и црквене писце након њега. Пре свега имамо у виду Св. Атанасија Великог и Св. Кирила Александријског, а до одређене мере и Аполоинарија Лаодикијског. Ово је важно имати на уму, како не бисмо дошли у ситуацију да због термилолошких нејасноћа осудимо само учење. Али, као што ћемо видети, ствар није само у терминологији, већ превасходно у мисаоним оквирима у којима је Ориген предузимао бављење одређеним, у овом случају христолошким, питањима. Његови мотиви се грубо могу поделити на а) полемичке¹⁴ (против незнабожаца и гностика), б) егзегетске, в) педагошке и г) спекулативне. Но без обзира на конкретне поводе због којих је писао и адресате којима се обраћао, његову теологију је суштински обликовала јелинска онтологија.

По питању његове христологије, ствар ћемо размотрити са два становишта која се међусобно прожимају, али која се, ради прегледности, могу разматрати одељено: то је а) питање субординационизма и б) питање разлога и смисла оваплоћења. Након анализе ћемо кратко скренути пажњу на најзначајније последице које из Оригеновог схватања происходе.

¹⁴ Ориген се, попут Св. Иринеја Лионског, сукобљавао са гностицима његовог времена, али је од њих преузимао и одређене теолошке идеје и методе. Алегоријским методом, по коме је Ориген толико познат, користили су се пре њега гностици Валентијан и Ираклион (валентијански егзегета *cf.* Пеликан 2009: 112) са којима је полемисао. Могуће је да је њихово писање коментара на Свето Писмо подстакло Оригена да и он приступи том послу. Вероватно је Ориген од гностика преузео и неке од својих најопскурнијих идеја, попут оне о претпостојању света духова (Brakke 2008: 258).

Субординација

Судећи према Памфиловој *Аполоџији* која нам је делимично сачувана у Руфиновом преводу,¹⁵ Ориген је био оптуживан и за субординационизам али и за двобоштво. Ове оптужбе за две супротне јереси свакако су повезани са чињеницом да су многи термини врло брзо мењали значење. Како је Едвардс показао, Ориген је готово сигурно користио појам *ὁμοούσιος*, али не да би њиме изразио однос Оца и Сина. Овај појам он користи сразмерно ретко и то за њега свакако није тријадолошки *terminus tehnicus*. Ориген је познавао његову филозофску употребу, првенствено новоплатонску, која је денотирала подвођење појединачних бића, пре свега телесних, под одређену заједничку врсту. Појам је коришћен и за изражавање јединства две суштине након њиховог мешања (Плотин, *Enn.* IV 4, 28; Edwards 1998: 667). Ово су уједно и разлози због чега Хансон сматра да се не може приписати употреба овог појма на однос Оца и Сина.

Оригенова представа Бога оставља могућност да се тумачи у оквиру никејске ортодоксије (McDonnell 1994: 6–7). Нема сумње да је Ориген веровао у божанство Сина. Наравно, проблем је да ли се под тим подразумева да је Син заиста исте суштине као и Отац, односно да ли је Он на неки начин ипак другостепен у односу на Оца, ако и није створење. То што Ориген говори о Оцу као неузрокованом а о Сину и Духу као узрокованима не мора нужно да значи субординацију, а вероватно и не значи. Он заиста употребљава појмове попут *γεννιτός* и *κτιστός* за Сина, али ови изрази у његово време још увек нису имали строго субординационистичко или (прото)аријанско значење (Edwards 1988: 661), иако имплицирају одређену аксиолошку разлику између лица Свете Тројице, због чега су увек навођени приликом осуда Оригена, као у Јустинијановом *Edictum contra Origenem*.

У трактату *О молићви*, Ориген заступа тезу да молитва хришћана може бити упућена Сину, али да у правом смислу речи треба да буде упућена Оцу. Иако из литургијског предања знамо да је молитва анафоре првенствено упућена Оцу, ипак поједини изрази које Ориген користи указују на другостепеност Сина у односу на Оца. Нарочито у одељцима 14–16, где Ориген каже да се молимо у име Исусово, али да треба да обожавамо Оца кроз Сина и Духа Светога, пошто је само Бог Отац тај коме припада обожавање. Ориген то прилично јасно образла-

¹⁵ Памфил је написао пет књига *Аполоџије*, а његов пријатељ Јевсевије Кесаријски дописао је још једну, након мученичке смрти Памфила (тада је, њему у част, Јевсевије поред свог имена додао и име Памфил). Прву књигу је превео Руфин и она је једина сачувана, наравно у латинском преводу.

же: „Ако схватимо шта је молитва, можда не би требало да се молимо никоме рођеном, чак ни самом Христу, већ само Богу и Оцу свега, коме се и Спаситељ молио“ (*De Orat.* 15, 1). Пошто Христос назива хришћане својом браћом, јасно је да Он жели да они обожавају Оца, а не Њега, који им је брат (*De Orat.* 16). С друге стране, не може да се превиди да се на много места сам Ориген молитвено обраћа Сину.¹⁶ Врло је могуће, да је Ориген заиста имао у виду искуство евхаристијске молитве, мада Биг сматра да је то мало вероватно (Bigg 1916: 230). Одељак који се обично наводи као потврда Оригеновог субординационизма (Hill 2004: 50) налази се у спису *О начелима*: „Бог Отац сведржитељ, супериоран је над сваким бићем које постоји, јер он даје свакоме од сопственог постојања оно што тај јесте. Син, будући мањи од Оца, јесте супериоран само над разумним бићима (јер је он други у односу на Оца). Свети Дух је још мањи, и делује само у светима. Тако је на овај начин моћ Очева већа од моћи Сина или Светога Духа, а моћ Сина је већа од моћи Светога Духа, док моћ Светога Духа надилази моћ сваког другог бића“ (*РА* 1, 3, 5.). Иако овај пасус ствара утисак да је даљња анализа непотребна, ствари нису тако једноставне као што изгледају. Пред нама се јављају два питања: када Ориген каже да су Отац и Син исте суштине, шта под тим заиста мисли? Када говори да је Отац већи од Сина (и Духа), шта под тим заиста мисли? Стога ћемо се сада осврнути на аргументацију која говори против тезе да је Ориген заступао тезу о субординационизму, или барем да тај субординационизам не може да буде схваћен као кључни аспект његове тријадологије.

Оригенов бранитељ Памфил, у својој *Айолоији*, сачуваној делимично у Руфиновом преводу, тврди да је Ориген учио да је Син *innatus*, што би на грчком морало бити *ἀγέννητος* (Hanson 1983: 66–67), што је израз који је Сабор у Сирмијуму из 351. г. осудио као увођење двоузрочности и двобоштва од стране превише ревносних антисубординациониста. Ево сада нешто дужег одломка из дијалога са Ираклидом,¹⁷ где у расправи Ориген долази до тога да су и Отац и Син Богови те да стога можемо говорити о два Бога. „Ориген: Али пошто наша браћа сматрају увредљивом изјаву да постоје два Бога, морамо учење пажљиво формулисати и показати у ком смислу су два а у ком смислу два јесу један Бог. И у Светом Писму налазимо мишљење да неке ства-

¹⁶ *Hom. Exodum* 8, 3: Domine Jesu, praesta mihi ut aliquid monumenti habere merear in tabernaculo tuo: *Hom. in Levit* 1, 1; 5, 5, *Hom. in Num.* 25, 3; *in Rom.* 8, 4. Још примера у Bigg 1916: 228–229.

¹⁷ Овај Оригенов текст откривен је 1941. године. До тада је постојао само у Руфиновом преводу. Посебан значај овог текста лежи у чињеници да он представља стенографске забелешке расправе која је вођена (Daly 1992: 2).

ри које су две јесу једно. И не само ствари које су две, него и оне којих има више од две или чак велики број њих да јесу једно. Наш садашњи задатак није да поведемо расправу ради ње саме и да се ради знатижеље бавимо овим питањем, већ ради простог народа да сажваћемо, да тако кажемо, месо и да мало по мало придамо учење у уши наших слушаалаца... Следствено, постоје многе ствари које су две и за које су у Писму каже да су једно. Који одломак Писма? Адам је једна личност, његова жена друга. Адам је различит од своје жене, и његова жена је различита од свог мужа. Па ипак се у приповести о стварању каже да су ово двоје једно: 'Јер ће двоје бити једно тело.' Стога, понекад два бића могу постати једно тело. Примети да у случају Адама и Еве није казано да ће двоје постати један дух, нити да ће двоје постати једна душа, већ да ће постати једно тело. А такође и праведник се разликује од Христа. Али за њега је апостол казао да ће бити једно са Христом: 'Јер онај ко је са Господом сједињен један је дух са њим.' Није ли истина да је један подређене природе или од ниже или инфериорне природе, док је Христова природа божанска и славна и благословена? Да ли онда они више нису два? Да, за човека и жену је казано да 'нису више двоје него једно тело' а праведник и Христос су 'један дух'. Тако у односу према Оцу и Богу васељене, наш Спаситељ и Господ није једно тело, нити је један дух, већ нешто више него тело и дух, дакле, један Бог. Одговарајућа реч када је људско биће сједињено са другим јесте тело. Одговарајућа реч када је праведник сједињен са Христом јесте дух. Али реч која се користи када је у питању Христос који је сједињен са Оцем није нити тело, нити дух, већ реч много достојанственија од ових – Бог. Зато тако разумемо када каже: 'Ја и Отац смо једно.' Када се молимо, због тога с једне стране чувамо двојност а са друге се држимо јединства. На тај начин избегавамо да паднемо у мишљење оних који су се одвојили од Цркве и окренули се илузорном појму монархије, који поништавају Сина као различитог од Оца и на тај начин поништавају такође и Оца. Нити падамо у друго богохулно учење које пориче божанство Христово. Шта онда Писмо мисли када каже: 'Поред мене нема другог Бога, и неће ни бити', и 'Ја јесам и нема Бога осим мене?' У овим изјавама не треба да се јединство тиче Бога васељене... раздвојеног од Христа, а свакако не на Христа одвојеног од Бога. Рецимо да је смисао исти као када Исус каже: 'Ја и Отац смо једно'" (*Disputatio cum Heraclida* 1, 30–4, 15 [SC, 67]). Памфил такође наводи и да је Ориген сматрао да је Син рођен из суштине Очевој и да је са Њим једносуштан (ὁμοούσιον) што је појам за који каже да га је Ориген користио (Edwards 1986: 665). И појам ὁμοούσιος је, како сведочи Иларије Пиктавијски (*De Synodis* 86), био одбачен од стране Сабора у Антиохији

268/9, због његове савелијанске употребе од стране Фотина и Маркела Анкирског. Познато је да је Ориген оптуживан за јерес која је управо супротна. Без обзира на то да ли се употреба појма ὁμοούσιος може оправдано приписати Оригену, опет се морамо присетити да је реч о аутору који је писао у време када тријадолошка и христолошка терминологија још нису биле формиране. Тако, на пример, нама данас када читамо да је Син κτίσμα – створење – то делује као необорив доказ његовог протоаријанства. Али, то није баш сасвим тако, пошто би израз за створеност био ποιθέντα, што је предикат који Ориген никада не користи када говори о Сину. У време када христолошка терминологија још није формирана, поједини изрази су касније задобили техничко значење које у Оригеново време нису имали. Тако када Ориген каже да је Син „створење“ то не мора нужно да имплицира да он сматра да је Син створен из небића, да није божанске природе и да у крајњој линији није једнак Оцу. Ориген сасвим регуларно користи овакве и сличне изразе у преносном смислу. Тако на пример и израз „од Оца рођен“ такође би у некој интерпретацији могао да се разуме субординационистички, иако знамо да је он у символу вере контекстуализован управо супротно, да изрази јединство Оца и Сина. Постојање јасних израза који говоре о божанству Сина и Духа Светога, а који су једнако децидни као и изрази који говоре о другостепености Сина и Духа у односу на Оца, указују нам да коначан закључак није могуће извести. Јер, упркос наведеној тврдњи која Сина и Духа приказује нижим у односу на Оца. Ориген такође тврди да „однос међу Њима (тј. Светом Тројицом) припада природи божанства“ (РА 1, 1, 8). Јасно је да би још мање било исправно прогласити Оригена савелијанцем.¹⁸ Могуће је решење према коме Ориген није субординациониста, већ појмови који се могу тумачити на тај начин код њега служе да укажу на првенство Оца у смислу персоналне узрочности, а не узрочности или првенства на нивоу суштине. На тај начин би наводне субординационистичке тврдње

¹⁸ Крузел је у праву када примећује да је Ориген често само због терминологије био оптуживан за субординационизам (Crouzel 1989: 188). Посебан је проблем што је Јероним, преведећи Оригена, појам γένεσις често преводио као стварање, што је унело додатну забуну, коју је још више подстакла несигурност при коришћењу једног или два „v“ у појму γένεσις у Оригеново време (Crouzel 1989: 174–175). Поред тога, у Оригеново време се „η“ вероватно већ изговарало као „ι“ а нешто касније, у време када Јероним преводи, то је извесно. Ако погледамо *Codex Sinaiticus* видимо да је препун грешака где уместо „η“ стоји „ι“. Но, ова теза би значила да се ипак и једно и друго изговарало као ε, што би требало посебно доказати, а што вероватно није могуће. Дакле, грешка извесно није само ортографска пошто Јероним вероватно није добро разумео контекст или малициозно није хтео да га разуме што се чини као вероватније. (За филолошко разјашњење у овој напомени захвалност дугујем колеги и пријатељу о. Вукашину Милићевићу).

Оригена биле доведене у склад са његовим тврдњама које су јасно антисубординационистичке.

Према Рамелијевој, Оригену припадају заслуге и за тринитарну употребу појма ипостас. Иако је Ориген овај појам користио и као синоним за суштину (Ramelli 2012: 303), он га на многим местима користи да означи личну разлику између Свете Тројице. Тако говори о две различите ипостаси (δύο εἶναι ὑποστάσεις), с обзиром на Оца и Сина (Cels 8, 12). У Коментару на Јована разликује три посебне ипостаси – Ἡμεῖς τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα (Comm. Jo. 2, 10, 75). Нарочито је значајно што у истом коментару, Ориген критикује оне који не прихватају да је Син исте суштине са Оцем (Comm. Jo. 1, 24, 151). У Коментару на Матеја каже да су Отац, Син и Дух Свети једно „не због смешања ово троје, већ зато што им је суштина једна, а три су ипостаси савршене у свакоме од њих“ (PG 17, 309). Иако се овај последњи навод не може са сигурношћу приписати Оригену, он свакако није случајно сачуван под његовим именом. Ориген је у свом теолошком промишљању поставио темеље на којима су каснији Оци Цркве градили. Оно што се јавља као озбиљан проблем јесте то, да су идеје и решења која су често генијална, постављени у равни његових основних космолошких спекулација. Сам темељ на коме је Ориген зидао био је накривљен, да тако кажемо. Иако су многе цигле у његовој грађевини изванредно одабране и сложене, означене и уклопљене, опасност је, као што се касније и показала, лежала у фундаменталној разлици између Оригенове спекулативне космологије и евхаристијског искуства Цркве.

Дакле, овде имамо три нивоа питања. Да ли је Ориген био „аријанац“ – у смислу да је Сина сматрао створењем? Не, дефинитивно није – сматрамо да је то сада довољно уверљиво показано. Да ли је сматрао да је Син нижи од Оца? Ту одговор није тако јасан. Очигледно је да јесте сматрао да је Отац узрок постојања и Сина и Духа Светога. Али то још није субординационизам. Заправо, на овом теолошком и терминолошком степену, дакле пре никео-цариградског формулисања вере у Свету Тројицу, врло је тешко било исправно се изразити, у смислу да се, са једне стране не скрене и неку врсту тробоштва које би се могло подразумевати уколико Бог Отац није на неки начин узрок друга два лица Свете Тројице. С друге стране, било је врло тешко доследно приказати узрокованост Сина и Духа а да то не зазвучи као субординационизам. Несумњиво да се код Оригена могу наћи изрази који се могу тумачити и на један и на други начин. Како примећује Едвардс, у то време није постојала реч која би недвосмислено означавала субординационизам. Требало је изразити

веру у Христово божанство а да то не значи обожавање Сина као Оца (монархијанизам) или пак њихово позиционирање као ривала (маркионити) (Edwards 2006: 191).

Иларија Рамели (Ramelli 2011) сматра да Ориген не само што не заступа субординационизам већ је његов огорчени противник. У том смислу он се не може сматрати претечом аријанизма већ претечом никејског богословља. Тако на пример Ориген каже: „Како би неко ... могао мислити и веровати да је Бог Отац некада био без рађања Премудрости. ... Ми знамо да је Бог увек Отац свога јединорођеног Сина који се зацело родио из Оца и од Њега има оно што јесте, али је ипак без икаквог почетка“ (РА 2, 2, 2). Или: „То је рађање вечно и трајно као што се сјај рађа из светлости. Син не постаје Сином споља путем усиновљења у Духу него је Син по природи“ (РА 2, 2, 4). Поред оваквих примера, Рамели износи и доказе који се тичу утицаја Оригена на касније ауторе, пре свега на Св. Григорија Ниског, али и Атанасија Великог. Нема сумње да је утицај постојао, али када је реч о конкретном питању, утврђивање утицаја умногоме зависи од тога како се тумаче поједини појмови које Ориген користи. Изгледа да није могуће извући једнозначне и необориве закључке, мада на основу предложене анализе можемо да закључимо да заиста постоје основе да се Оригенов субординационизам доведе у питање, или макар да се не сматра за необориво доказану тврдњу. У том смислу аргументи Рамелијеве су доста уверљиви. Али, нарочито када се поставе поред одломака из Оригена који бацају другачије светло на читаву причу, и посебно када се поставе у шири контекст његове теологије, нису довољни да га покажу као снажног антисубординационисту. Управо, код њега се могу наћи аргументи за обе тврдње, и у том смислу је тачно да је Ориген био инспиратор и једне и друге теолошке позиције и протоникејске и протоаријанске (cf. Prestige 1952: 131; Hanson 1988: 61–63). На њему су се нападали и аријанци и никејци, али и аполинаристи.

То не мора да буде за осуду јер се Ориген суочио са проблемима за чије је решење било потребно да прођу векови теолошких спорова и развоја терминолошког и доктринарног оквира да би били решени на задовољавајући начин. Ориген је, напосто, желео да потврди божански статус Сина Божијег и истовремено да сачува веру Цркве од монархијанства.¹⁹ То је покушао да постигне применом оруђа које му је оставила јелинска философија. Међутим, како видимо касније код

¹⁹ Овде пре свега имамо у виду модалистички тип монархијанства које учи да постоји само једна божанска личност која се јавља у различитим „улогама“ као Отац, Син и Свети Дух.

Св. Кападокијаца, није била могућа једноставна апликација јелинских појмова и концепција већ је била неопходна њихова радикална трансформација.²⁰ По питању субординационизма било би погрешно оштро судити Оригену, поготову појмовним и теоријским мерилима која су развијена након њега. Поента досадашње расправе је да покажемо да проблем субординационизма, који се често истиче, заправо није темељни проблем Оригенове тријадологије и христологије.²¹

Стварност и разлог Оваплоћења

Према Ферведеру (Fairweather 1901: 180), Ориген је настојао да буде веран светописамском и предањском учењу о оваплоћењу, које се међутим, није добро уклапало у његов теолошки систем. За њега је представљало проблем, како да објасни да се вечни Логос сјединио са телом које је по дефиницији грешно. Његово решење је било у учењу о Христовој души која је могла да узме тело и да оствари јединство са Богом.

Ориген је покушао да у хришћанство инкорпорира јелинску двоструку космологију, што је подразумевало строгу поделу на материјално и духовно (McGuckin 2004: 76). Као што је познато, веровао је у двоструко стварање. Приликом првог стварања створена су само духовна бића која су обитавала у јединству са Богом. Ти духови су се одвојили од Бога у већој или мањој мери и као последица је створен материјални свет који у суштини има сврху пурификације палих духова.²² По промислу Божијем само је једна душа остала чиста и нетакнута отпадом који се догодио у првоствореном свету духова. То је била душа Исусова са којом ће се сјединити Логос Божији. Оригену је било неопходно да на овај начин објасни Оваплоћење, пошто је у његовој концепцији било незамисливо да се Логос *заиста* оваплоти, односно да директно узме тело. У том смислу, душа Христова је послужила као нека врста посредника при Оваплоћењу, пошто сама душа има капацитет да се сједини са телом, док исто-

²⁰ Генерално о проблему еволуције нормативног и могућности апликације идеја империјалног хришћанства на преникејски период до 300. године видети у: Williams R. 1989: 1–21. Занимљиво је да и данас међу теолозима има оних који нису у стању да разумеју у чему је допринос великих Кападокијаца, већ инсистирају на прекападокијском поимању појма ипостас (Turcescu 1997: 374–395).

²¹ Престиџ примећује да су у периоду трећег и четвртог века заправо постојали разни видови субординационизма који су се међусобно борили (Prestige 1952: 116).

²² За Оригена је наш разум „заточен у тамницу тела и крви“ (РА 1, 1, 5).

времено у себи има и нечег божанског, што јој омогућава да се сједини са Логосом. Ова идеја о посредничкој улози душе Христове,²³ касније се развијала на различите начине код других аутора попут Аполинарија и несторијанаца, што превазилази оквири наше теме.

Из реченога произилази оно што је и сам Ориген више пута наглашавао, а није остало непримећено ни код савремених истраживача, а то је да је разлог оваплоћења пре свега педагошке природе (McGuckin 2004: 77). Ориген говори како је Син Божији дошао „што не значи да је променио место, већ да је постао видљив. Јер будући невидљив, пошто је Он икона невидљивог Бога, узео је обличје слуге и постао је видљив као Логос који је постао тело. Он се на овај начин показао, како би нас водио овим знањем ка созерцању Његове сопствене славе, ‘славе јединородног Сина Оца, пуног благодати истине’.“ (*Ps Co* 117, 27).²⁴ Логос се оваплотио (не би било нетачно ни рећи да се „одушио“)²⁵ како би, поставши човек, могао да остале духове подучи истини и путу спасења. Спасење је, према Оригену, првенствено ствар гносеологије, а не онтологије, и ту је Ориген доследан својим јелинским узорима. У јелинству је знање схватано као онтолошка категорија, пошто знати значи бити.²⁶ Зато он стално наглашава важност *знања* за спасење. Истина долази кроз Исуса Христа, и верни „примају знање које позива човека добром и благословеном животу, никако другачије до самим речима и учењем Христовим. Под речима Христовим не подразумевамо само оне које је изговорио када је постао човек и боравио у телу, јер је Христос и пре тога, као Логос Божији, био у Мојсију и у пророцима“ (*РА 1, Pref. 1*).²⁷ На основу овакве теолошке позиције, јасно је

²³ Пошто душа Христова заправо припада реду створења, могао је Ориген да изведе закључак како је та душа дата ђаволу као откуп: „Коме је дао своју душу у откуп за многе? Засигурно не Богу! Зашто онда не ђаволу? Јер нас је управо он поседовао док му није за нас дат откуп – душа Исусова“ (*Or. Matt.* 16, 8; cf. Пеликан 2009: 173).

²⁴ Такође га описује и као „хришћанског законодавца“ (*Cels* 3, 7) иако је ово можда изречено у полемичке сврхе.

²⁵ „Син није отишао од Оца: Он је у Оцу и Отац је у Сину, чак и при Оваплоћењу када је Син у исто време на земљи својом људском душом“ (*Comm. Jo.* 20, 18).

²⁶ Код каснијих Отаца, на пример код Св. Максима Исповедника, такође налазимо велико придавање значења знању, али се знање код њега поистовећује са познавањем у љубави, чиме задобија снажну персоналну и евхаристијску конотацију што код Оригена недостаје.

²⁷ Cf. *Hom. Jeremiah* 9, 1: „У вези са доласком нашега Господа Исуса Христа као што је историјски речено, Његов је долазак био телесан и нешто универзално, просветљујући читав свет, јер ‘Логос постаде тело и настани се међу нама’ (Јн. 1, 14). ... Ипак, такође је неопходно знати да је Он долазио и пре тога, иако не телесно, у свакоме од светих, и да након свог телесног доласка Он поново долази у нама... Неопходно је да

да оваплоћење нема централно место у Оригеновом систему, пошто знање, које је истоветно са спасењем, може бити људима доступно и на други начин. Могло би се поставити питање, није ли могуће да се Оваплоћење у том смислу схвати као врхунско знање? Међутим, то код Оригена није тако, пошто је телесност као таква препрека знању. Оваплоћење је чин снисхођења духовима који су у телу, којима Бог на тај начин отвара приступ ка знању истине. Бог је то, према Оригену, могао да учини и на неки други начин, а зашто је одабрао баш овај, за нас остаје тајна која је несазнатљива.

Не чуди што у оквиру оваквог схватања оваплоћења, није јасно због чега је Бог изабрао баш такав начин,²⁸ пошто је сва прилика да су људи могли да буду поучени и неким другим, мање драматичним путем, на пример преко пророка или објавом анђела. Тако код Оригена читамо: „Он се оваплотио не због тога што није било другог начина да Логос открије истину свету, већ због тога што је сам Бог одредио овај начин за своју самообјаву. Зашто је Бог то учинио на овај начин је непознатљиво за човека, пошто је ово било дело Његовог провиђења а човек није способан да појми разлоге провиђења“ (*Нот. Лис*, 24). Ориген ипак истражује због чега је дошло до Оваплоћења, односно зашто је био потребан баш тај начин да се људски род спаси.²⁹ Према њему, то је вид снисхођења немоћи створења да другачије него на материјални начин приме Логоса. Због тога нам се јавио „у свом човештву, према коме је Исус Христос, и то распет, објављен дечици“. Логос је постао тело да би „могао да буде међу нама који смо у почетку способни да га примимо само на тај начин“ (*Сот. Јо.* 19, 38; *Cf. Behr* 2001: 177). Тако се код Оригена разлог Оваплоћења редукује на неонатолошки ниво, постајући један од могућих видова откривења.

Ипак, не треба пропусти ни да се покаже величина Оригенова, који је у доброј мери антиципирао каснији развој христологије. Његове идеје, другачије контекстуализоване, касније су разрађене и код Кападокијаца, и код Св. Максима Исповедника. Према Оригену, „Апостоли су видели да се у Њему божанска и људска природа међусобно прожимају на такав начин да људска природа, кроз заједништво са бо-

знамо те ствари, јер је реч о доласку Логоса свакоме, посебно онима који ће од тога имати користи. Јер каква је корист за мене, ако је Логос дошао на свет а ја га немам?“

²⁸ Како примећује Цамаликос, Христос „се оваплотио не због тога што није постојао други начин да Логос открије истину свету, већ због тога што је Бог сам одредио овакав вид самообјаве“ (Tzamalikos 2007: 72).

²⁹ Код Оригена нема речи о спасењу читаве творевине, пошто је за њега материјални свет као такав, узрокован злом, и на крају ће проћи. Спасење је код њега, ипак везано за спасење од материје.

жанском, и сама постаје божанска, и то не само у Исусу већ и у свима који вером прихватају живот коме је Исус подучавао и који се уздижу до пријатељства и заједништва са Богом, дакле сви који живе по Исусовим заповестима“ (*Cels* 3, 28). Иако је и овде нагласак на божанској педагогији, ипак можемо јасно да видимо елементе учења о обожењу које је касније разрадио Св. Максим, као и потврду стварности две природе у Христу. Занимљиво је да у формалном смислу, многе Оригенове христолошке изјаве, не само што звуче сасвим православно, већ представљају основу за формирање појмовне структуре која ће постати део општег црквеног наслеђа. Тако је, према Руфину, Ориген први који је употребио израз Богочовек (*Deus-homo*) (РА 2, 6, 3).

Можда је најбоље одређење проблематичности Оригеновог система и његове христологије дао Флоровски када је рекао да је његово учење „јерес о времену“ (Флоровский 1929: 114). Христос код Оригена губи своју историчност. Тајна Оваплоћења се не тиче историје иако се у историји догађа. Сама историја је схваћена као нешто пролазно и привремено. Ориген је ту доследни платониста, за њега вредност има само оно што је вечно, док све оно што је временско, дакле исторично, пролазно и напослетку ће нестати. У том смислу треба разумети његово учење о Исусовој души, која се пре времена сједињује са Логосом, тако да се може рећи да се Оваплоћење заправо односи на душу Исусову, а не на Логоса (Флоровский 1929: 111). Његов алегоризам, који примењује и на новозаветне догађаје, стога има за циљ да деисторизује Свето Писмо. Ориген не негира историју, али је она за њега нешто што треба и што ће бити превазиђено и која ће на концу нестати као да је није ни било. Уколико имамо на уму ове основне претпоставке Оригенове теологије, онда можемо да разумемо одакле потичу друга његова схватања, попут оног о апокатастаси, или његово инсистирање на неспознатљивости разлога Оваплоћења (РА 2, 6, 2).³⁰ Заиста, у Оригеновом систему, Оваплоћење може да се оправда, што он и чини, али не може да буде схваћено као неопходно и као једини начин спасења света. Још мање то могу да буде Крст и страдање. Наравно, Ориген не одриче стварност и историчност Христових страдања, али их трансцендира. Син јесте страдао на Крсту, али је заправо страдао и пре Крста, кроз самилост према створењима, као што и Отац на неки начин страда. „Он је дошао на земљу ради самилости према људском роду, саучествујући нашем страдању чак и пре него што је пострадао на Крсту и одлучио да узме тело. Јер да Он није пострадао, не би дошао да живи

³⁰ „Заиста, објашњење ове тајне је вероватно изван домашаја створених небеских сила“.

људским животом. Јер Он је прво страдао, па је потом дошао и постао видљив. Шта је то страдање које је претрпео ради нас? То је страдање љубави.“ Даље Ориген говори о томе како и Отац страда јер саосећа са људима, тако да „сам Отац није без страдања. Када му се молимо Он је сажалив и саучествује. Он страда ради љубави и ставља себе на исто место са оним са киме, у погледу величанства своје природе, не може да буде“ (*Hom. Ez.* 6, 6). Иако Ориген не негира стварност Оваплоћења, чак наглашава и његов значај (*Com. Jo.* 2, 61), тај значај није у онтолошкој важности Оваплоћења које за њега представља педагошку меру, додуше неопходну. Стога он није заинтересован за Христову онтолошку конституцију, већ он за њега представља „посредника мистичког јединства душе са скривеним Богом“ (Grillmeier 1975: 141), због чега долази до саме границе докетизма. Пошто нас Оваплоћењем Логос подучава знању које је потребно за спасење, Он се свакоме јавља према његовим моћима и способностима, па су „различити облици Исуса примењени на природу божанског Логоса“ (Behr 2001: 179). За разумевање Оригенове христологије, важан је појам ἐπίνοια, који означава различите Христове аспекте (Behr 2001: 179). Ориген анализира различита имена која се односе на Христа, попут „Бог“ или „Логос“, „живот“, „премудрост“ итд. Ево како то објашњава сам Ориген: „Он је премудрост Божија, Он је сила Божија, Он је праведност Божија, Он је освећење, Он је искупљење. Тако је Он и разборитост Божија. Суштина јесте једна, али због различитих аспеката имена су многа (τὸ μὲν ὑποκείμενον ἓν ἐστίν. ταῖς δὲ ἐπίνοιας τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστίν). Јер не подразумеваш исту ствар о Христу када Га схваташ као премудрост и када Га схваташ као праведност. Јер када је премудрост, у виду имаш знање о божанским и људским стварима, али када је у питању праведност, Он је та сила која свакоме даје по заслугама. А када је освећење, Он је тај који омогућава вернима и посвећенима Богу да постану свети. На овај начин ћеш Га схватити и као разборитост, када је Он познање онога што је добро и онога што је зло, а шта није ни једно од тога“ (*Hom. Jer.* 8, 2). Појам ἐπίνοια представља варијетет концепата који се односи на једну реалност (Danielou 1956, 417). Ориген га не примењује на Оца већ само на Сина, и то не само у сотириолошком контексту већ и с обзиром на Његову саму конституцију, пошто Му као посреднику између божанског и људског припада сложеност. Ипак он прави разлику између ἐπίνοια која припада Логосу у Њему самоме, и у Његовом односу према Богу Оцу с једне стране, а са друге оне ἐπίνοια коју Он поседује у и због свог односа према човеку (Hanson 1988: 63). У Тумачењу на Исуса Навина, Ориген каже: „Немојмо замишљати ништа чисто људско у вези Христа, већ Га пре-

познајмо као једнако Бога и човека, иако се премудрост Божија назива многоструком (*quia et sapientia Dei multiplex dictur*) тако да и ми можемо да заслужимо да учествујемо у премудрости Божијој, која је Исус Христос наш Господ“ (*Hom. Iesu Nave* 7, 7). Природа Бога Оца је сасвим трансцендентна, и стога у њој нема никакве сложености, нити различитих аспеката (ἐπίνοιαί), док у Логосу, иако је од Очеве суштине и Бог, постоји сложеност. У Логосу трансцендентна својства Оца задобијају форму која се изражава као реалност, а то је реалност која омогућава да и људи учествују у божанској стварности. Оваплоћење као ἐπίνοιαί, представља аспект Логоса, иако за Оригена (οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως) остаје темељна сотириолошка чињеница (Grillmeier 1975: 145). Оригенова христолошка употреба појма ἐπίνοιαί не мора да имплицира диверзитет божанске природе. То је био његов покушај да изрази сложеност односа Бога и човека на темељу платонске концепције усхода душе и спасења као теоријског (созерцатељног) знања.

* * *

Оригенова христологија се засигурно не може прихватити као неспорно православна. Мање значајан разлог је терминолошке природе, док је много важнији космолошки оквир у који он смешта своју христологију. Управо због тог оквира, који је суштински платонски, Ориген не успева да усагласи своје виђење тајне Христове са евхаристијским искуством Цркве. С друге стране, његов је геније оставио више теолошких појмовних концепција које су касније разрађене и уклопљене у аутентични црквени теолошки израз. Због тога Оригеново наслеђе не сме да буде заборављено, јер се од њега и данас може много научити.

Библиографија

Balthasar, Hans Urs von (1984), *Origen: Spirit and Fire; A Thematic Anthology of His Writings*, Washington.

Banev, Krastu (2015), *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford University Press.

Behr, John (2001), *The Way to Nicea. The Formation of Christian Theology*, Volume I, New York.

Behr, John (2004), *The Way to Nicea. The Formation of Christian Theology*, Volume I, Part 2, New York.

Bigg, Charles (1913), *Christian Platonists of Alexandria*, Oxford.

Blossom, Stefaniw (2013), „Straight Reading: Shame and the Normal in Epiphanius' Polemic against Origen“, *Journal of Early Christian Studies* 21:3, 413–435.

Blowers, Paul M. (2012), *Drama of the Divine Economy, Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press.

Brakke, David (2008), „Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents“, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine* (M. M. Mitchell, F. M. Young eds.), 245–260.

Clark, Elizabeth A. (1990), „New Perspective on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetics Strategies“, *Church History* 59:2, 145–162.

Clark, Elizabeth A. (1992), *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press.

Crouzel, Henri (1989), *Origen: The Life and Thoughts of the First Great Theologian*, Harper & Row Publishers, San Francisco.

Daly, Robert J. (1992), *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen With Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul* (Ancient Christian Writers, Vol. 54), Paulist Press.

Dechow, John F. (1975), *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, University of Pennsylvania (необјављена дисертација).

Edwards, M. J. (1998), „Did Origen Apply the Word Homousios to the Son?“, *Journal of Theological Studies* 49, 658–670.

Edwards, M. J. (2006), „Nicene Theology and the Second God“, *Studia Patristica* 40, 191–195.

Fairweather, William (1901), *Origen and Greek Patristic Theology*, New York.

Gleede, Benjamin (2012), *The Development of the Term ἐννπόστατος From Origen to John of Damascus*, Leiden – Boston.

Grillmeier, Aloys (1975), „Origen“, *Christ in Christian Tradition, Vol I: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, Atlanta, 138–149.

Grillmeier, Aloys (2013), *Christ in Christian Tradition: Volume 2 Part 3: The Churches of Jerusalem and Antioch*, Oxford University Press.

Hanson, Richard Patrick Crosland (1959), *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster John Knox Press.

Hanson, Richard Patrick Crosland (1988), *Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 318–381, T. & T. Clark.

Jacquemont, Patric (1990), „Origen“ y *The Eucharist of the Early Christians* (W. Rordorf ed.), Minnesota, 183–193.

Kerr, T. Hugh (1958), *The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria*, Princeton.

Küng, Hans (1994), *Great Christian Thinkers: Paul, Origen, Augustine, Aquinas, Luther, Schleiermacher, Barth*, Bloomsbury Academic.

Ledegang, F. (2001), *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanien-sium), Peeters Publishers.

de Lubac, Henri (2007), *History and Spirit; The Understanding of Scripture according to Origen*, San Francisco.

Lyman, Rebecca (1993), *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford University Press.

McDonnell, Kilian (1994), „Does Origen have a trinitarian doctrine of the Holy Spirit?“, *Gregorianum* 75, 5–35.

McGuckin, John Anthony (2004), *The Westminster Handbook to Origen*, Westminster John Knox Press.

McInroy, Mark J. (2012), „Origen of Alexandria“, y *The Spiritual Sense. Perceiving God in Western Christianity* (P. L. Gavriluk, S. Coakley, eds.), Cambridge University Press, 10–35.

Norris, Fred (2000), „Origen“, y *The Early Christian World* (P. E. Esler ed.), Routledge, 1005–1027.

Prestige, G. L. (1952), *God in Patristic Thought*, London.

Quasten, Johannes (1986), *Patrology, Vol. II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster, Maryland.

Ramelli, Ilaria L. E. (2009), „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism“, *Vigiliae Christianae* 63, 217–263.

Ramelli, Ilaria L. E. (2011), „Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line“, *Vigiliae Christianae* 65, 21–49.

Ramelli, Ilaria L. E. (2012), „Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis“, *Harvard Theological Review* 105, 1–56.

Richardson, Cyril C. (1937), „The Condemnation of Origen“, *Church History* 6, 50–54.

Trigg, Joseph W. (1981), „The Charismatic Intellectual: Origen's Understanding of Religious Leadership“, *Church History* 50:1, 5–19.

Trigg, Joseph W. (1998), *Origen*, London and New York.

Turcescu, Lucian (1997) „Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's 'Against Eunomius' and the Epistles“, *Vigiliae Christianae* 51, 374–395.

Tzamalikos, Panayotis (2007), *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Brill, Leiden.

Williams, Frank (2013), *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III. De Fide: Second, Revised Edition*, Leiden, Boston.

Williams, Rowan (1989), „Does it make sense to speak of pre-Nicene orthodoxy?“, *The making of Orthodoxy; Essays in honour of Henry Chadwick* (ed. R. Williams), 1–23.

Флоровский, Г., (1929), „Противоречия оригенизма“, *Путь* 18, 107–115.

Јевтић, Атанасије (1991), „Ориген и грчка философија“, *На пушеви-ма Ошаца* 2, Београд, 73–106.

Пеликан, Јарослав (2009), *Хришћанско предање, Историја развоја догмата*, Том I, Службени гласник, Београд.

Тутеков, Свилен (2009), *Личност, общност, другост; Студии по хри-стијанска антропологија и етика*, Синтагма.

Цуркан, А. В. (2002), *Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии*, Новосибирск.

Примљено: 22. 6. 2015.

Одобрено: 10. 7. 2015.

THE PROBLEMS OF ORIGEN'S CHRISTOLOGY

Aleksandar Đakovac

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology,
Belgrade

Summary: While considering Origen's Christology, one must consider the fact that he belongs to the formative period of Christian theology, during which christological terminology was not yet developed. Therefore, the question of subordination in Triadology is very complicated. Furthermore, there are strong indications that Origen's Triadology could be understood as Nicene in essence even though there are certain weaknesses typical for pre-nicene theology. However, terminology is not the only problem of Origen's Christology. The crucial problem is Origen's adoption of platonic dualistic ontology and the fact that Incarnation was not crucial for salvation. The importance of Incarnation in the act of Divine economy determines the place of Origen's Christology in the history of development of theology.

Key words: Christology, Origen, subordination, Incarnation, soteriology.

ДЕСЕТА НЕДОУМИЦА Св. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И БОГОСЛОВСКИ ПРОБЛЕМ ВРЕМЕНА

Вукашин Милићевић*
Универзитет у Београду
Православни богословски
факултет
Београд

Апстракт: Десета недоумица Св. Максима Исповедника је појединачно најобимнија и једна од најсвеобухватнијих расправа из корпуса Амбиви. Између осталог, њена особеност је директно разматрање проблема времена у више одељака. Такође, овај текст ипужа прилику да се проблем времена шире и дубље богословски контекстуализује. Оригинални увиди Св. Максима у вези са проблемом времена иако остају основ за иреко ишребно креативно иреиситивање уврежених богословских ставова. Такво иреиситивање је неишходност нарочито с обзиром на централни значај који проблем времена има у различитим научним дисциплинама.

Кључне речи: време, век (eon), кретање, иростор, дијастима, монада.

1. Увод

Десета недоумица Св. Максима представља низ тумачења једне мисли из беседе Св. Григорија Богослова изговорене у част Св. Атанасија Великог: „Ако ли се коме да,¹ разумом и сазерцањем

* milicevic.vukasin@gmail.com.

¹ ...ἐξενετο..., PG 91, 1105C. У вези са употребом аориста у грчким богословским текстовима, веома је занимљива напомена коју даје Пол Плес у тексту о концепту трансцендентног времена код Св. Максима: „Често збуњујућа употреба времена у Павловим посланицама делимично је лингвистички феномен који одражава кини идиом, али је истовремено и пример тога у којој мери иманентна метафизика

одвојеном од вештаства и овог телесног, које треба звати облаком или застором, да се с Богом сроди, те да буде обузет чистом светлошћу, колико је могуће људској природи, блажен је овај због узласка одавде и обожења онде, које се дарује онима што чисто љубомудроваше и умозрењем јединства које је у Тројици превазиђоше вештаствено двојство.²

Полазећи од ових речи, Максим отпочиње полемику са онима који су, претпоставимо, позивајући се на њих тврдили да философија по Богу која води обожењу није делатна, већ само спекулативна, тј. созерцатељна.³ Иницијално, дакле, Максимова намера је да открије претпостављено *ипрактично* значење исказа Св. Григорија; у том смислу, ова, иначе појединачно најдужа *недоумица*, има за тему аретологију.⁴ Но, шири оквир овакве аретологије је свеобухватни-

погађа саму језичку текстуру. У питању је заправо интуитивна, лингвистичка верзија *нейрошећинише* *прошећности* коју Максим разрађује у свесној метафизичкој рефлексiji. Може бити да Павлова упечатљива употреба аориста не означава толико прошло време колико непротежни *вид* инхерентан аористу. Он не мисли у временским терминима већ изразом обухвата *видове* – на шта сам граматички термин *вид* упућује – божанског деловања који се не могу уклопити искључиво у временску секвенцу, v. Plass, Paul (1980), „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist*, 44/2, April 1980, 272. При преводу на савремени српски језик, иако није увек могуће пренети доследно овакву употребу аориста, ову напомену у вези са његовим значењем треба свагда имати у виду.

² PG 91, 1105CD. О односу садржаја Максимовог тумачења и изворног текста Григоријеве беседе: v. Беневич, Григорий В. (2011), „Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожења у прп. Максима Исповедника“, *Вестник РХГА*, 12/1, 191.

³ О *ипрактици*ма Св. Максима и питању његовог комплексног односа према оригеновским традицијама: Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism“, *Studia Anselmiana* XXXVI, Roma; Шервуд, Поликарп (2006), „Максим и оригенизам. АРХН ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 449–467 (изворник: Polycarp Sherwood, *Maximus and Origenism*. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München, 1958. Korreferate zu III, 1, München: Beck 1958, I-26 [27]; превео Александар Димитријевић); Иванка, Ендре фон (2008), „Први кореферат уз Шервудово саопштење ‘Максим и оригенизам’“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 467–469 (изворник: Endre von Ivanka, 1. Korreferat zu P. Sherwood „Maximus and Origenism“, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958. Korreferate zu III, 1, München: Beck, 1958, 13–14; превео Богољуб Шијаковић); Беневич, Г. И. (2014), „Об оппонентах преп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда): Не только оригенизм“, у: *Преподобный Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, ур. Г. И. Беневич, Издательство Олега Абышко, Санкт Петербург, 593–613; Constas, Maximos, *St. Maximus the Confessor: The Ambigua to John: Introduction to Ambiguum 10*, https://www.academia.edu/11023287/Introduction_to_Maximos_the_Confessor_Ambigua_10.1-27, приступљено 15. 6. 2015. године.

⁴ ... περί τῆς ἀρετῆς τῶν ἁγίων τοῦ διδασκάλου λόγον... PG 91, 1108A, cf. Sher-

ји проблем богопознања. Како су даље гносеологија и аретологија у Максимовом богословском систему непосредно утемељене на замисли сједињења Бога и човека, оне су функције *обожења* човека,⁵ природно је што ова недоумица сумира на веома прецизан и директан начин све најважније аспекте његове богословске мисли, па тако и темељна питања онтологије и космологије.

Такво сумирање налази се већ у нешто дужем уводном одељку који се бави покретима душе,⁶ а у којем се читује централни значај који за Максимову мисао има замисао кретања. Максим говори о трима покретима душе: умственом, простом и непојмљивом, којим се душа креће око Бога и директно га познаје; разумском, по којем душа познаје стварност на основу одређујућег узрока; сложеном, чулном, на основу којег душа долази до концепата (логоса) бавећи се стварима споља, на основу оног видљивог, које има значење симбола. Исправан поредак ових покрета води унутрашњем сабирању човека у ум, а он, разрешен од бављења створењима и „опустео“ од сопственог дејства, сједињује се у потпуности са Богом.

Тако, свети су „по Духу удостојени да цели целим⁷ Богом буду држани, поневши, колико је људима могуће, икону наднебескога; себи

wood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua...“, 33–34, који у овом контексту као централни препознаје мотив *ипроласка* (διάβασις), такође и: Louth, Andrew (1999²), *Maximus the Confessor, The Early Church Fathers*, ed. Carol Harrison, University of Durham, Routledge, London and New York, 94–95; M. Constatas, *Id.*

⁵ Cf. 91, 1108B.

⁶ Cf. *Id.*, 1112D–1116.

⁷ ...ὅλοι ὅλῳ... *Id.*, 1113B Замисао *целосности* код Св. Максима има улогу која се не може објаснити просто језичким маниром. Целосност има свеобухватно и темељно значење за Максимову мисао; њоме је одређена Максимова, како је Балтазар назива, *есѿетска инѿиуиција* полазећи од које он описује свет као склад поларитета који чине саму структуру створеног, а које бисмо иначе могли означити као међусобно супротстављене. Но, у Максимовом систему ова супротстављеност нема значење искључивости, будући да је превладана управо замишљу целосности; наиме, поларитети постоје како би се остварила целина и њихова посебност се пројављује у процесу остварења целина, cf. Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., A Communion Book, Ignatius Press, San Francisco, 172 (немачко издање: *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*³, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988). У *Мисѿаѿѿији* Максим експлицитно говори о замисли целосности у контексту космологије: „Свет је један и не раздељује се заједно са својим деловима, већ, насупрот томе, разлику самих делова која постоји на основу природног својства одређује усхођењем ка сопственом јединству и нераздељивости, чинећи их како поистовећенима са собом, тако и међусобно несливенима, показујући да су један у другој у потпуности (ὅλον ὅλῳ) укључени, те да као што њега целог као делови једнообразно и целосно испуњују, тако се по истоме и целој делови једнообразно и целосно испуњују“, PG 91, 669B.

су привукли божанског одраза у мери у којој су сами Богом привучени. Јер vele да су Бог и човек један другоге узори,⁸ па колико се Бог по човекољубљу очовечује, толико се човек кроз љубав може обожити, те да човек, у мери у којој је по уму Богом приграбљен за познање, кроз врлине објављује Бога који је природом невидљив“.⁹

Затим, с обзиром на поменути контекст, следи излагање добро познате Максимове онтолошке тријаде бића, добробића и свагдабића. Средњи члан, добробиће, „устостављен је нашим гномичким настројењем и кретањем“,¹⁰ правилном, с обзиром на узрок – Бога, употребом природних сила. Добробиће квалификује биће и свагдабиће,¹¹ чиме се у коначном устоставља нераскидива повезаност у Максимовом систему између онтологије, гносеологије и аретологије.

Управо у овом идејном оквиру искрсава проблем времена. Максимово виђење овог проблема се може разматрати на два нивоа: чисто козмолoшком и теолошком, а што заправо значи христолошком. Његови козмолoшки искази се крећу у оквирима класичних теорија, премда битно преосмишљених с обзиром на суштински значај који за Максима има библијска замисао о стварању ни из чега. Већ на овом нивоу његови увиди су довољно интригантни, оригинални и релевантни. Но, специфично богословски ниво проблема одређен је одлучујућим значајем који у Максимовој мисли има христологија. Тајна Христова је прва и коначна истина о свету и човеку.¹² Сви ме-

⁸ ...ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα... *Ibid.* Поред већ поменутог принципа целосности и потпуно у складу са њим, Тунберг указује да за Максимову антропологију христолошки принцип *узајамности* Бога и човека има темељно значење, Тунберг, Ларс (2008), *Μικροκοσμος и посредник: теолошка анθροπολογία свeтoгo Максима Иσθoвeдника*, прев. Наташа Б. Колунџић, Истина, Београд – Шибеник, 466–468, а нарочито у вези са овом фразом 602–603 и 609–610 (изворник: Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995).

⁹ PG 91, 1113BC.

¹⁰ *Ibid.*, 1116B.

¹¹ *Id.* ...καὶ δι' ἑαυτοῦ τοῖς ἀκροῖς τό κυρίως λέγεσθαι παρέχοντα...

¹² Cf. *Ad Thal.* 60 (PG 90, 620D–621C), а с обзиром на проблем времена нарочито: *Διὰ γὰρ τὸν Χριστόν, ἦγουν τὸ κατὰ Χριστόν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εἰλήφασιν. Ἐνωσις γὰρ προεπενοήθη τῶν αἰώνων ὅρου καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας, καὶ πέραςτος καὶ ἀπειρίας, καὶ κτίστων καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως· ἥτις ἐν Χριστῷ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων φανερωθεῖσα γέγονεν, πλήρωςιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι' ἑαυτῆς, ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον στῇ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα, τῆς πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως, καὶ λάβῃ τῇ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στῆναι κατηξιώθησαν ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν τὴν*

тафизички потентни концепти Максимове мисли у коначном имају готово увек христолошко значење. Када говори о Логосу, Максиму је увек на уму оваплоћени Христос. У томе је несравњив богословски значај његове мисли, али управо то је оно што проблематизује, верујем, његово поимање времена.

Укратко речено, богословски проблем се састоји у следећем: уколико Тајна Христова, тј. чињеница сједињења створеног и нествореног у личности Христовој, представља циљ, а тако и метафизички основ или узрок постојања, истину која се на различите начине пројављује у свакоме времену, на који се начин о тој Тајни може говорити као о конкретном времену, историјском догађају, као о *слободном* и *ненужном* чину Божијег уласка у историју „одо-зго“, ¹³ *условљеном* сарадњом човечијег „нека ми буде по речи твојој“? ¹⁴ Такође, шта значи тврдња да овај одлучујући Божији чин потребује слободан човеков одговор, будући да је овај одговор могућ само као *време*? Даље и коначно, да ли Максимово поимање времена чини нужним да се у експликацији појединих темељних богословских ставова, примера ради, управо у вези са учењем о стварању *ни из чега*, оде дубље и даље од уобичајених формулација у вези са овим питањем?

Максимова теорија времена разматрана је у више студија, но, рекао бих да се њима још увек ни приближно не исцрпљује богословски потенцијал проблема.¹⁵ Ово се нарочито односи на његов описани христолошки аспект.

τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.

¹³ Cf. Епископ пожаревачко-браничевски др Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2008, 6–7.

¹⁴ Лк. 1, 38.

¹⁵ Септембра 2014, на Слободном универзитету у Берлину (Freie Universität), одбрањена је докторска дисертација младог грчког истраживача: Sotiris Mitralexis, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*. Сасвим сигурно, ово је до сада најобимнија студија о Максимовој теорији времена. У оквирима овога текста ћу се освртати само на ставове који се директно тичу Десете недоумице коју и Митралексис препознаје као ванредно важан текст, па јој и сам посвећује велику пажњу. Његови ставови у вези са Максимовом дефиницијом времена и века из Десете недоумице укратко су изнесени и у чланку: Митралексис, Сотирис (2013), „Напомена о дефиницији χρόνος и αἰών код Светог Максима Исповедника уз помоћ Аристотела“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 447–454. Поред Митралексисове дисертације, Владимир Цветковић је 2007. на Филозофском факултету Универзитета у Београду одбранио дисертацију са темом *Учење о времену у делима Светиої Григорија Нискої и Светиої Максима Исповедника*. До

2. Оквир: богопознање и врлина као путеви обожења

Тумачење еванђелске повести о Преображењу има централно место у Десетој недоумици. У вези са њим су созерцања која претходе првоме созерцању о Преображењу, концентрисана углавном, премда не и искључиво, на у њу непосредно укључене старозаветне личности, Мојсеја и Илију, као и њихове наследнике, Исуса Навина и пророка Јелисеја, као делатнике раније описаних врлина.¹⁶ Мотив времена, прецизније *превазилажења времена*, сусреће се на неколико места: Мојсеј се, „као каквом достојном тркачком наградом, за свој узлазак на гору, опскрбљује знањем које описује постанак времена и природе“, ¹⁷ а Исус Навин „текућу природу времена и свега што се креће превазилази идући ка бестелесном устројству“, ¹⁸ уздижући на плећима врлина знање које садржи божанствене тајне“. У овим созерцањима је већ присутно христолошко значење

сада је објављен само први део овога рада посвећен мисли Св. Григорија Ниског (Цветковић, Владимир (2013), *Бој и време: учење о времену Светиој Григорија Ниској*, Центар за црквене студије, Ниш). Исти аутор објавио је низ информативних текстова који се баве аспектима теорије времена Св. Максима: Cvetković, Vladimir (2004), „The Concepts of Time and Eternity from Plato to Saint Maximus the Confessor“, *Црквене студије* 1, Ниш, 73–82; Цветковић, Владимир (2006), „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 507–523; Cvetković, Vladimir (2011), „U prilog jednoj filozofiji stvaranja: Maksim Isповедник“, *Filozofija i društvo* 4/2011, 127–155; Цветковић, Владимир (2013), „Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Мајнице српске за друштвене науке* 142, 39–54. Већ поменути текст Пола Плеса (P. Plass, *Transcendent Time in Maximus*), упркос томе што је релативно малога обима, има ванредну важност, као и Plass, Paul (1984), „‘Moving Rest’ in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35, 177–190. Наиме, ови текстови су део низа студија које се бави истим или сродним проблемима у делима различитих аутора: Plass, Paul (1977), „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman*, LV (November 1977), 1–19; Plass, Paul (1982), „The Concept of Eternity in Patristic Theology“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 36:1, 11–25; Plass, Paul (1980), „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 180–192. Познате монографије о Св. Максиму, нарочито P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, и H. U. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, садрже важне одељке који се директно тичу питања којима се бавим, а њихови увиди су општеприхваћени. Такође и: Tollefsen, Torstein Theodor (2008), *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 110–114.

¹⁶ На Давида (PG 91, 1121A) указује као на онога који је по духу попут њих, Мојсеја и Исуса. У вези са речима из Псалма 26, 10 (*ошац мој и мајка моја найустишили су ме...*), Максим даје христолошко тумачење, повезујући мотив превазилажења ограниченог света уласком у однос усиновљења, уз карактеристично инсистирање на целошти: *целошта себе њима целима дајући, Id.*

¹⁷ *Ibid.*, 1117B.

¹⁸ ...πρός τήν τῶν ἀσωμάτων κατάστασιν... *Ibid.*, 1120A.

врлина и знања, па тако Исус Навин, рушећи неосвојиви град Јерихон, тајанствено указује на Бога Логоса који је „победилац света и окончавалац века“.¹⁹

Развијајући тумачење повести о Преображењу, Св. Максим на оригиналан начин излаже виђење хармоничног односа између природног и откривеног вида богопознања. Треба рећи да његова визија не подразумева нити један од уобичајених проблема који се тичу овог односа. У овоме се састоји њена посебност, а оно што је чини могућом је њена темељна христолошка условљеност.²⁰ Тако, није зачуђујуће што Максим заправо почиње *од краја*, односно од онога што је крај или циљ свакога трагања за Богом, а то је виђење самога божанства; наиме, ученици²¹ „се тајанствено учачу да је светлосни свеблажени сјај којим сија Његово лице, а који сва снага очију не може поднети, символ Његовог божанства које је изнад ума, чувства, суштине и познања; тако су од познања Онога који нема вида нити лепоте, Логоса који је постао тело, доведени до мисли о Ономе који је диван лепотом мимо свих синова човечијих, који јесте у почетку, који је код Бога и који јесте Бог, и гностички узведени ка слави коју има као јединородни од Оца, пун благодати и истине, путем богословског одрицања које прославља Њега, у потпуности и свима недоступно“.²²

Ово је, заправо, крај и пуноћа богопознања. Но, управо овај крај чини могућим оно што му *претиходи*, а то је очитовање Бога у Светоме Писму и његовој творевини, а што се уобичајено одређује као *откривена* и *природна* теологија.²³ Максимово решење питања односа откривене и природне теологије значајно је с обзиром на то да је христолошки засновано. Наиме, светлост Христовог божанства омогућила је ученицима савршено познавање „речи Светога Писма којих су символ убељене Господње хаљине, а које су су им тада по-

¹⁹ *Ibid.*, 1120B.

²⁰ Cf. A. Louth, *Maximus the Confessor*, 96.

²¹ У духу ранијих разматрања, Максим повезује виђење којег су приликом Преображења удостојени Петар, Јаков и Јован са њиховим старањем о врлинама (*Ibid.*, 1125D). Премда би нетачно било рећи како је оно „природни“ плод тога старања, ово повезивање је ипак претерано, будући да се из еванђелске повести (Мт. 17, 1–9; Мк. 9, 1–9; Лк. 9, 28–36) може закључити како ученици заправо нису могли да појме шта се догађа пре него што се испунио домострој. Дакле, о дејствовању врлинске стварности у њима може се говорити само с обзиром на оно што је уследило. У том смислу, нарочито су индикативне констатације Мк. 9, 6 и Лк. 9, 33.

²² *Ibid.* 1128AB.

²³ За заснивање појма природне теологије у савременом контексту, с обзиром на историју проблематике: Taliaferro, Charles (2009), „The Project of Natural Theology“, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, 1–23.

стале светле, јасне и очевидне, и разумљиве без икакве загонетне зачколице и симболичке сени, објављујући смисао који је у њима и скрива се, а који тада повлачи са собом чисто²⁴ и право знање о Богу“.²⁵ Дакле, метод савршеног богословског поимања не води од Писма ка Христу, већ од Христа ка Писму.

Но, што је с обзиром на релативни карактер поделе теологије на природну и откривену још важније, и сама творевина, која се у контексту богопознања, с обзиром на стање у којем је, уобичајено поима на негативан начин, као у потпуности свезана са чулном обманом, сада, с обзиром на „мудро шаренило којим је на различите начине испуњена, попут ткане хаљине, указује на узвишену силу Логоса који је носи и који ју је саздао“.²⁶ Дакле, и *природна* теологија је у коначном могућа само као христологија. Наиме, истинско знање о бићима које води познању Творца могуће је само када је творевина обасјана божанском светлошћу оваплоћеног Логоса, и то *када је Он носи*, односно када је њоме буквално оденут, када у пуноћи дејствује Тајна Христова. Зато не чуди што Максим без задршке тврди како се „оба начина говора слажу у погледу значења, будући да је путем оба то исто значење кроз нејасност и са разлогом скривено због нас, како се не бисмо дрзнули недостојно бацити га пред оне који га не могу примити; оним што је речено у Светоме Писму (Бог) се скрива као Логос, а путем твари, као Творац, Саздаатељ и Уметник. Отуда је велим нужно да онај који хоће право да ходи ка Богу иска оба, писамско знање које је у Духу и природно созерцање бића које је по Духу, пошто су оба закона једнаке части и истоме уче, природни и писани, и нити један од њих има шта више или мање од другог, што показује, како је и право, да љубитељем савршенства може постати онај који жуди за савршенством у мудрости“.²⁷

Максим даље, у посебном поглављу, образлаже слагање природног и писаног закона. Његова аргументација открива гносеолошку конструкцију у којој је поларитет познатљивог и непознатљивог превазиђен захваљујући томе што је предмет сазнања динамички, жив и вољан. Но, у том смислу, Бог нити јесте нити може бити предметом сазнања; Он је у ствари његов примарни субјект, будући да се исти вољно открива као Творац путем твари и као Бог откривења. Вољно откривење тако представља први сазнајни чин, или боље, претпоставку сазнања. *Први свет*, свет природног закона, је тако попут књиге чији

²⁴ λέγειν, тј. глатко, можда и *директно*, *Ibid.*, 1128B.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Ibid.*, 1128C.

²⁷ *Ibid.*, 1128CD.

смисао проистиче из обједињујуће структуре²⁸ чија јединственост открива творца Логоса, али само то да постоји, не и како постоји.²⁹ *Други свет*, свет писаног закона, такође састављен од неба, земље и онога што је између, тј. теолошке и природне философије, те етике, који се *успоставља* научавањем, такође указује на силу онога који га је *диктирао*.³⁰ Оба закона су *исти*, по узајамној вези која чини да се природни идентификује писаном по сили, а писани природном по настројењу.³¹ Оба истовремено и објављују и скривају Логоса, први речима и феноменима, други мислима и оним што је у твари скривено.³² Но, и скривање је део познања и усхођења ка Логосу, оно нема негативно значење; наиме, познатљиво и непознатљиво су аспекти процеса познања Логоса: „Нека нам се кроз одрицање покаже оно што се скрива, те да сваку силу која изображава истинито у образима и загонеткама превазиђемо неизрециво усходећи по сили духа, од слова и појаве, ка самоме Логосу...”³³ који је „нас ради, због нас и према нама, с обзиром на чуло, одебљао кроз тело, слоге и слова“.³⁴ Максим успоставља јединствени гносеолошки принцип захваљујући којем као поклонице *слова које убија*³⁵ тело Логоса који је у њему види не само законске формалисте, већ и оне који се баве само спољашњом лепотом твари, не обазирјући се на Творца.³⁶

Природна теологија, схваћена у кључу њене истоветности са откривеном,³⁷ односно познање створења у светлости Христовој, има силу која, видећемо да Максим ово говори без задршке, човека може учинити Богом. Пет начина природног созерцања, пет путева којима достижемо позитивно знање, тако постају путевима богопознања и богоуподобљења: „Од ових пет начина, рекоше да су нам три понуђена да воде познању Бога, а то су онај по суштини, по покрету и по разлици, кроз које Бог постаје познат људима на основу одраза које као творац, промислитељ и судија има у бићима. А два су начина васпитна и воде врлини и богоусвојењу, онај по смешању и онај по

²⁸ ...τὸ ἐναρμόνιον τοῦ παντός ὕψοςμα..., *Ibid.*, 1128D.

²⁹ *Ibid.*, 1129A.

³⁰ ...ὑπαγορεύσαντος..., *Ibid.*, 1129B.

³¹ ...κατὰ τὴν ἔξιν..., *Ibid.*, 1129B.

³² *Id.*, што значи да су познатљиво и непознатљиво међузависни и имају позитивно значење у обједињујућем процесу познања.

³³ *Ibid.*, 1129C.

³⁴ *Ibid.*, 1129D.

³⁵ 2. Кор. 3, 6.

³⁶ PG 91, 1129D–1132A.

³⁷ Максимово виђење овакву поделу чини беспредметном; наиме, не ради се, речено схоластички, чак ни о два реда знања, већ о два вида откривења.

положају, кроз које образујући се, човек постаје Бог, уподобивши се Божијем постојању³⁸ полазећи од бића, и то тако што умом види цео одраз Божији који се по Његовој доброти очитује и собом га по разуму на најчистији начин изображава. Јер vele да оно што је чист ум способан да види кроз благочестиво знање, то може и поднети, поставши то исто по настројењу путем врлине“.³⁹

Путем природног созерцања, познајући не само да Бог јесте, већ и тројични начин Његовог постојања,⁴⁰ човек се, кроз степене сједињавања знања који имају онтолошку основу,⁴¹ узводи јединственом Логосу, смислу свега постојања, у којем задобија свој истински идентитет, а који је сам Логос, јер се само по њему сазнавалац познаје, попут огледала чији се изглед или *ιδεντισηται* дефинише оним што се у њему огледа. У целом овом процесу природно созерцање и врлина функционишу као у потпуности међусобно условљени. Ово је карактеристика Максимове мисли уопште. Знање и врлина су два неодвојива аспекта једне и исте стварности присуства врховног Логоса у свету и двоједан пут усхођења ка њему. Тако, по мистичком созерцању „сједињујући описане начине природног созерцања у један најјединственији логос који је различитим врстама врлина мислено у целости испунио суштину гномичког козмоса, па колико је могуће у себе сакупивши, то јест прошавши све логосе бића па и саме логосе врлина, или боље, са њима ка ономе који је изнад на непознат начин прибегавши, у коме и од којег им је истима биће, ка надсушном и наддобром Логосу, и цели целога, колико је могуће природној сили која је у њима, будући присаједињени, у тој мери и у складу са тим њиме бише учињени таквима да само по њему буду препознати, попут најбистријих огледала, имајући у целости откривен изглед целога Бога Логоса који се у њима огледа кроз божанствене Његове ознаке,

³⁸ ...τό Θεός εἶναι παθών... PG 91, 1133B. Ова *пассивност* нема ни у којем случају негативно значење; тако, нпр., у вези са Павловим усходом: Ἡ ἀνάληψις γάρ πάθος ἐστὶ τοῦ ἀναλαμβάνοντος, ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀναλαμβάνοντος. Ὡν τοιγαροῦν φυσικῶν τε καὶ σχετικῶν ὀνομάτων ὑπῆρχε κύριος ὁ Ἀπόστολος, κατὰ τε φύσιν καὶ σχέσιν ὑπερέβη τὴν κλῆσιν, ὑπὲρ φύσιν καὶ ἀρετὴν καὶ γνῶσιν ἀνθρωπίνην γενόμενος. Οὐ δὲ μᾶλλον ἀπειρώς ἀπέδει θεοῦ ὀνόματος, τοῦτου κατὰ χάριν μετέσχε τῆς κλήσεως, Θεός ἀντὶ παντός ἄλλου προσόντος ὀνόματος φυσικοῦ τε καὶ σχετικοῦ τῇ ἀναλήψει καὶ γενόμενος καὶ καλούμενος. *Ibid.*, 1237CD.

³⁹ *Ibid.*, 1133BC.

⁴⁰ Суштина, разлика и покрет који се нераздвојиво разликују у ипостаси свега постојећег (τοῦ παντός ἀδιαίρετως διέκριναν ὑπόστασιν) указују на начин постојања (τόν τῆς ὑπάρξεως τρόπον) Творца свега, *Ibid.*, 1136C. Смешање и положај се сажимају са разликом и покретом, будући да су њихови *εἰσιχικ* квалитети, као што је добробиће квалитет бића и вечнобића.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 1136C–1137C.

на начин да не недостаје нити једна од старих карактеристика којима се пројављује оно човечије, али у свему уступајући место бољем, попут тамног ваздуха који је у потпуности свладан светлошћу⁴².

Дакле, један и јединствени Логос који се познаје путем знања и врлине, а што су истовремено и видови Његовог присуства у мисленом козмосу, у пуноћи се открива као оваплоћени Син Божији, Исус Христос. Такво Његово јављање чини могућим познање смисла или логоса творевине, као и истинског смисла ранијих видова откривења, односно Светога Писма. Човек који следи пут знања и врлине постаје Бог, односно почиње да постоји на начин подобан Богу, а што се огледа и у његовом односу према твари.

3. Христолошко значење обожења и историја спасења

Сада долазимо до проблема. Наиме, указујући на примере оних који су својим животом превазишли дијаду и достигли јединство које се мислено созерцава у Тројици, на примере обожених, Максим се упадљиво служи примерима готово искључиво старозаветних личности. Нарочито је важан, с обзиром на директно христолошка места, положај који у том смислу заузима Мелхиседек.⁴³ Наиме, старозаветним боговидцима не само да је била позната Тајна Христова на *просио* пророчки начин, већ су они у њој стварно и непосредно учествовали, а пророчки карактер њихових личности и речи отуда происходи.

Начин на који Максим то учествовање описује чини практично немогућим да се успостави било каква разлика у том смислу између

⁴² *Id.* Верујем да је *шаман ваздух* о којем је реч више од просте метафоре. Ова слика људске природе, будући да означава *недосташајак*, упућује на то да је она немислива ван контекста њеног односа са Богом; без Бога, човек и твар само су *недосташајак*.

⁴³ Г. Беневич долази до веома важних увида у вези са ширим историјским и богословским контекстом коришћења примера старозаветних личности, а посебно Мелхиседека као парадигме обожења, у Максимовој мисли, и то нарочито с обзиром на текст који је предмет овога рада. Важна је већ његова начелна констатација да инсистирање на старозаветним личностима никако није плод случајности, већ да је последица богословског става: „За нас је ово место двоструко занимљиво: са једне стране, оно сведочи да Св. Григорије, а следејући њему и Преп. Максим, говоре о једнакости старозаветних светих и светих ‘после Христа’ (подсећамо да је 21. *беседа* похвала Св. Атанасију Александријском, па се управо он пореди по духовној узвишености са великим старозаветним светима), не издвајајући узвишеност богопознања једних у поређењу са другима“, Беневич, Григорий В. (2011), „Логос Мелхиседека“, 191. Међутим, он не проблематизује ово уверење с обзиром на проблем времена.

Старог и Новог Завета. Сва својства која Мелхиседек, удостојен да буде „изнад времена и природе, уподобљен Сину Божијем“, ⁴⁴ задобија по благодати су заправо својства Сина Божијег. Ово подразумева „по врлини највишом благодаћу савршено одстрањивање природних обележја; такође, то што нема *почетка данима, ниши краја животи*у, онога чиме се описује знање својства свакога времена и века, сведочи о созерцању које превасходи свако вештаствено и невештаствено постојање“. ⁴⁵ Мелхиседек ограничења природе побеђује врлином, а време савршеним созерцањем; врлина и созерцање тако објављују божанствено подобје: ⁴⁶ „Није праведно да они код којих гномичко настројење врлинама јуначки одоли непобедивом закону природе, те кретање ума знањем прелети својство времена и века, буду означени својством онога што је остављено, већ пре величанственошћу примљених одлика, од којих и у којима једино јесу и по којима се препознају“. ⁴⁷

Уподобљење Сину и Логосу Божијем мимо христолошког контекста, контекста Оваплоћења, било би по себи јасан указатељ на озбиљну недоследност у Максимовој мисли. Но, јасно је, Максим нема у виду такво уподобљење; својства која Мелхиседек задобија нису просто божанска, она су и богочовечанска, својства оваплоћеног Логоса Божијег. Ипак, тиме се проблем не разрешава, већ се, рекао бих, шири и продубљује. Мелхиседек је, дакле, на натприродан начин, путем врлине и познања, по слободи, *добрим избором намењеној нам достигаојанства*, ⁴⁸ превазишао време и век и уподобљен је Богу, пошто је „рођен од Бога кроз Логоса по благодати у Духу, тако да носи у себи читаво и истинско подобје Бога који га роди (пошто свако рођење чини да је пород исти са оним који га је родио; вели, наиме, да је рођено од тела тело, а рођено од Духа дух⁴⁹)“. Он стога није одређен „природним и привременим својствима у која спадају отац, мајка и родослов, почетак и крај дана, што се све по трулежности разрешава, већ по божанственим и блаженим обележјима којима му се обличје пресаздало, а којих се не дотиче ни време, ни природа, ни разум, ни ум, нити пак шта друго што би по опису могло припадати бићима. Стога је велики Мелхиседек и био описан као онај који је без оца, мајке и родослова, без почетка дана и

⁴⁴ PG 91, 1137D.

⁴⁵ Ibid., 1137D–1140A.

⁴⁶ Cf. Ibid., 1140AB.

⁴⁷ Ibid., 1140BC.

⁴⁸ Ibid., 1140C.

⁴⁹ Јн. 3, 6.

краја животу, а што о њему истинита реч богоносних објављује, не, наиме, по створеној природи, и то ни из чега, по којој му је биће ограничено почетком и крајем, већ по божанственој и нествореној благодати, вечно суштој од вечно суштог Бога на начин који превазилази сваку природу и свако време, а по којој се самој сав у свему гномички рођени препознаје“.⁵⁰ Али, све ово што је *изнад природе и времена*, све што бива по *божанственој и нествореној благодати*, има директно христолошко значење будући да не упућује на стварност независну од Оваплоћења и историје спасења јер се „овај велики Мелхиседек по оствареној у њему божанственој врлини удостојио да буде икона Христа Бога и Његових неизрецивих тајни, Онога, наиме, ка коме као првообразу и узроку пројаве добра у свакоме од њих стреме сви свети, а понајпре Мелхиседек, као онај који више од мноштва других у себи носи лик Христов“.⁵¹ Или још директније „једино је Господ наш и Бог Исус Христос природом и истински без оца, мајке и родослова, те нити има почетка данима нити краја животу. Без мајке је по невештаствености, бестелесности и потпуној непознатљивости небеског предвечног рођења од Оца; без оца је по земаљском и временском рођењу од мајке у телу којем није претходило зачеће путем семена; без родослова је будући да су оба Његова начина рођења у потпуности свима недоступни и несхватљиви“.⁵²

Овакво целосно учешће у Тајни Христовој подразумева не само перспективу бескрајности која се открива пред човековим постојањем, већ и, што је још важније, перспективу беспочетности, јер обожени човек „није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио“.⁵³

⁵⁰ PG 91, 1140D–1141B.

⁵¹ *Ibid.*, 1141C.

⁵² *Ibid.*, 1141D–1144A.

⁵³ ...γέγονε καὶ ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος... *Ibid.*, 1144C. Важна референца на ово место налази се код Св. Григорија Паламе који ствари доводи до екстрема, наравно у вези са учењем о нествореном карактеру божанских енергија: „...усиновљење које се остварује по вери и овај обожујући дар свети недвосмислено називају уипостасираним; овај пак (Варлаам) за богоподражавање, које сам држи за богоначалије и обожујући дар, тврди да није уипостазирано; стога је у питању нешто другачије од обожења које су остварили и које знају оци. А божанствени Максим не само да га назива уипостазираним, већ и непосталим, и не само нествореним, већ и неописивим и надвременским, па су тако и они који удеониچارе у њему по истојме усавршени да буду нестворени, беспочетни и неописиви, иако су

У поглављима која следе Максим доноси слична созерцања о Аврааму⁵⁴ и Мојсеју,⁵⁵ премда не толико обимна и директна у погледу назначеног проблема. Објашњавајући начине подражавања светих који су живели пре и у време Закона,⁵⁶ Максим каже да се оно што подражавамо, а што у коначном има христолошко значење, њима збило *образно*,⁵⁷ како каже апостол Павле.⁵⁸ Но, под ову општу библијску и отачку формулацију не може се подвести и оно што Максим говори у вези са Мелхиседеком. Јер Мелхиседеково учешће у божанској стварности је учешће онога који директно „зна како треба љубити Бога... и који је незадрживо⁵⁹ превазишао све чувствено и умно, свако време, век и место... и који је себе савршено на натприродан начин оголио од свакога дејства по чулу, разуму и уму... па се више не бави ничим природним или писаним, пошто му је све што се може рећи или знати у потпуности превазиђено и утишано“.⁶⁰

Разматрање проблема у истом правцу даље усмерава чињеница да у наставку Максим директно говори о есхатолошком карактеру оваквог стања. Наиме, повезујући га са еванђелском причом о човеку који је пао у руке разбојницима,⁶¹ односно о милостивом Самарјанину, Максим каже да ће стање потпуне одвојености од створених бића, а које је одлика савршених и усиновљење о којем говори Еванђеље, Господ даровати када поново дође.⁶² Ово стање је истовремено и стање савршеног знања створења на основу логоса који су у Христу, што нас поново, позивањем на пример Господњих хаљина које су се засјале, доводи централном мотиву Десете недоумице.⁶³

Дакле, христолошки артикулисан проблем времена је већ пред нама. Но, пре покушаја разрешења, неопходно је обратити пажњу на Максимово разматрање питања времена у контексту космологије које такође има запажено место у Десетој недоумици.

по сопственој природи постали из небића...” Palamas, Grégoire (1973²), *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain, 617.

⁵⁴ PG 91, 1145C–1148A.

⁵⁵ *Ibid.*, 1148A–1149C.

⁵⁶ *Ibid.*, 1149CD.

⁵⁷ τυπικῶς, *Ibid.*, 1149D.

⁵⁸ 1. Кор. 10, 11.

⁵⁹ ἀσχετῶς, PG 91, 1153BC.

⁶⁰ *Ibid.*, 1153C.

⁶¹ Лк. 10, 30.

⁶² PG 91, 1153D–1156A. Cf. Лк. 10, 35.

⁶³ Cf. PG 91, 1156A

4. Теорија времена

Време је неутуђиви, па у том смислу и суштински аспект створеног постојања без којег се оно не може мислити. Време је вид контингентности света; свет, наиме, нити је бескрајан, нити је беспочетан. Вечно је оно што свагда постоји на исти начин, а свет као сплет променљивих стварности, истовремено међусобно искључивих и нераздвојивих, таквим не може бити.⁶⁴ Но, управо склад ових међусобно искључивих ствари упућује на постојање Творца и Промислитеља.⁶⁵

Темељно значење у овим разматрањима, али и уопште у Максимовај онтологији створеног, има концепт кретања.⁶⁶ „...Све што се креће свакако је почело да се креће. Наиме, ниједан покрет не може бити беспочетан, пошто није ни безузрочан. Покретац му је почетак, а узрок је оно што га призива и вуче, тј. циљ ка којем се креће.“⁶⁷ Дакле, узрочност за Максима има финално значење:⁶⁸ „Покретац је почетак сваког покрета онога што се креће, а циљ је узрок у односу на који се креће (пошто се ништа не креће безузрочно), па пошто нема непокретног бића, изузев онога које прво покреће (оно што прво покреће свакако је и непокретно, пошто је

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 1169CD.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 1176BC.

⁶⁶ „Основна структура онтологије створеног... се састоји у темељном одсуству идентитета унутар постојања самог бића, у *расцепајућости* или *проишетању* (διάσπαρα, διάστασις) бића које свој израз налази у *сирењу* (φορά), или пак, још одређеније, у тријади настајања, кретања и мировања (γένεσις, στάσις, κίνησις). Између ова три средишњи појам кретања указује на то да, иако су почетак и циљ ограниченог бића у себи идентични, они то не могу бити за *само* ограничено биће. Његова растегнутост, његово постајање чине нужним да оно свој циљ достиже кроз процес транзиције“, Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 137. Такође, „природа није ништа друго до организовани покрет... Она је способност, план (λόγος), поље и систем покрета“, *Ibid.*, 146; „Онтологија створеног бића је изучавање покрета“, *Ibid.*, 154; cf. Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua“, 109. Изванредно важне мисли за разумевање Максимовог концепта кретања налазе се у Седмој (PG 91, 1072–1073; 1080CD) и Петнаестој недоумици (*Ibid.*, 1217). Cf. PG 90, 1084AB; PG 91, 352A.

⁶⁷ PG 91, 1177A.

⁶⁸ Аристотеловско „учење о финалној узрочности се препоручивало хришћанским мислиоцима с обзиром на њихову веру у божанско провиђење“, Tollefsen, Torstein Theodor (2008), *The Christocentric Cosmology*, 111. Своје учење о узрочности Аристотел излаже у *Физици* 2.3 и *Метафизици* 5.2 (првенство финалног узрока v. *Phys.* 194a 32–33; 199a 30–32; cf. *De Part. An.* 639–640). Сажети преглед v. Falcon, Andrea (2015), „Aristotle on Causality“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality>, приступљено 24. 5. 2015. године.

беспочетно), онда нема ни беспочетног...⁶⁹ Крећу се и разумска и умствена бића, пошто им знање није суштина, већ суштинско на-стројење.⁷⁰ Максимов концепт кретања и узрочности заснива се на Аристотеловим увидима;⁷¹ но, оно што твори суштинску разлику је Максимово очекивано инсистирање на онтолошком значењу библијског концепта стварања, будући да је за њега помисао о беспочетности света прелест.⁷² Свет управо у том смислу, тј. с обзиром на то да је створен, не може бити бескрајан и беспочетан, а стварање и покретање практично су синоними. Оно што проистиче из овог поистовећивања је то да чин покретања и кретање као такво не могу бити вечни; кретање мора имати крај, а тај крај је истовремено његов истински и финални узрок. Дакле, када концепту финалне узрочности придружимо библијски концепт стварања добијамо тип узрочности који се понајбоље може означити као есхатолошки.

Кретање се очитује просто као постајање и нестајање појединачних бића; на нивоу суштине ἀπλῶς λεγομένη,⁷³ тј. обједињујуће кате-горије створеног, кретање се очитује као његова структурална ствар-ност, и то с обзиром на за Максимову онтологију централне замисли сажимања и ширења, *систоле* и *дијастоле*. Систола и дијастола су ме-ханизми којима постоји створени свет; структурално кретање је *ио-креи* створеног бића од општег ка појединачном, и обратно.⁷⁴ Но, нео-двојиви основ или „потка“ систоле и дијастоле створеног је ширење и сажимање Логоса чија је тачка пресека Оваплоћење Сина Божијег.⁷⁵

⁶⁹ PG 91, 1177A.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 1177BC. У овом одељку напоредо налазимо интуитивно, мистичко зна-ње (γνώσις) и разумску *знаност* (ἐπιστήμη) као одговарајућа настројења (ἔξεις) су-штина умствених и разумних бића, а у односу на које су саставне силе (συστατικάί δυνάμεις) ум и разум.

⁷¹ Замисао кретања или промене заузима централно место у Аристотеловој он-тологији; наиме, кретање (κίνησις, μεταβολή) је процес остварења онога што посто-ји потенцијално (δυνάμει, *Phys.* 201a 10; 27–29), а његово начело је сама природа (*Ibid.*, 200b12). Но, како је нужно да се *све што се креће нечим* (ὕπὸ τινός) и *ио-креће*, Аристотел постулира постојање првог непокретног покретача (*Ibid.* 256a 13–14; *Meta-phys.* 1073a 23–24; 32–34). Но, ово никако не подразумева да постоји почетак покре-тања; у питању је вечни однос. Може се рећи да за Аристотела коначност бића која се крећу нужно подразумева бесконачност процеса покретања. У том смислу постојање времена, недвојиво повезаног са кретањем као *број ио-креиша с обзиром на то раније и касније* (κατὰ τὸ πρότον καὶ ὕστερον, *Phys.* 219a 3–4; 5–8), не подразумева нужно постојање почетка. Cf. Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose*, 125–134.

⁷² Cf. PG 91, 1176D.

⁷³ PG 91, 1177B; cf. Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 158, n. 72.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 1177B–1180A; Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 157–158; Тунберг, Ларс (2008), *Микрокосмос и посредник*, 90–92.

⁷⁵ Cf. PG 91, 1288A.

Време и простор су неодвојиви, што значи да се код Максима на веома директан начин суочавамо са концептом просторно-временског континуума.⁷⁶ Тако је „све изузев Бога увек одређено местом, а због тога нужно и временом, те зато све одређено местом има временско начело постојања“.⁷⁷ Он аргументује да „само постојање бића на начин који није прост,⁷⁸ а што је први вид описивости, представља снажан и велики доказ тога да бића по суштини и постанку имају почетак. Ко не би знао да се свакоме бићу какво год оно било, изузев самом и једином божанском, а које заправо постоји изнад самога постојања, предзамишља место,⁷⁹ а са њим увек, свагда и нужно и време?⁸⁰ Јер није могуће замислити место одвојеним од времена укидањем истог⁸¹ (јер су оба заједно, пошто се не налазе једно без другог), нити се пак икако време раздваја од места укидањем места; природно је да се место увек замишља са временом. Месним одређењем се показује да сва бића постоје у одређеном месту. Јер оно само све од свега није изнад свега (што би било неразумно и немогуће, то да само све буде изнад свега себе), пошто се од себе и у себи описује, јер постоји после бесконачне силе свеузрочности која све описује, и зато му је граница спољашња. Тако је са местом свега, како неки и одређују место говорећи да је *месѿо оно шѿо сѿоља окружује све*, или *иоложај изван свеѿа*, или *граница садржишѿа којом се садржано обухваѿа*. А временским одређењем је указано да бића

⁷⁶ С обзиром на *асиметрични* карактер тога континуума, о чему говорим касније, верујем да се у складу са језиком савремених физичких теорија о времену, полазећи од увида Св. Максима, без задршке може говорити као о четвртој димензији, поред три просторне, континуума простор-време. Ова тема, наравно, захтева посебно разматрање. Стандардан и приступачан преглед савремених кретања у природнонаучној космологији налази се у популарном и опште прихваћеном делу Стивена Хокинга (Steven Hawking) *A Brief History of Time*, српски превод: Hoking, Stiven (2013), *Kratka povest vremena*, Vulkan, Beograd. Види и: Schlick, Moritz (1920), *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*, rendered into English by Henry L. Brose, Oxford University Press; Maudlin, Tim (2012), *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton University Press. Нестерук, Алексеј В. (2013), „Космос света и космос Цркве: Свети Максим Исповедник, савремена космологија и смисао универзума“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 319–357, даје покушај ширег сагледавања односа увида савремене космологије и богословских ставова Св. Максима Исповедника.

⁷⁷ PG 91, 1180AB; питање поделе и наслова појединих одељака разматра Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua“, 30–33.

⁷⁸ ...τό πῶς εἶναι ἔχον, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, *Ibid.*, 1180Bf.

⁷⁹ τό ποῦ.

⁸⁰ τό πότε.

⁸¹ διωρισμένον κατὰ στέρησιν.

свагда постоје у времену, пошто им постојање није просто, већ одређено начином, како постоји све што је после Бога. Зато, наине, нису беспочетна. Јер све што се појми на основу ма каквога узрока, ако сада и јесте, то не значи да је свагда постојало. Отуда, говорећи да Божанство јесте, не говоримо на који начин јесте, па зато за Њега кажемо да *јесте* и да *беше* на начин једноставан, неограничен и апсолутан. Божанство је наине непојмљиво разумом и мишљу, па зато говоримо да јесте не одређујући категоријално Његово постојање. Наине, из Њега је постојање, али Оно само није постојање. Јер Оно је изнад самога постојања, било сложено, било просто исказаног и мишљеног. А бића имају постојање на одређени начин, не просто; одређена су, наине, местом због положаја и границе сопствених природних логоса, а временом због почетка“.⁸²

Дакле, време и место су неодвојиви видови створеног постојања. Њима се описује онтолошка разлика између Бога и створеног света; чак и ако покушамо да замислимо створено постојање у његовом „апсолутном“ виду, свеобухватно, као *све свећа*, на нивоу раније поменуте суштине *ἀπλῶς λεγόμενῃ*, и тада нећемо избећи да га одредимо местом и временом, јер је оно тако по себи одређено, тј. његово постојање твори место и време, унутрашњим процесима структуралног кретања и с обзиром на *одвојеност* од Творца и пуноће сопственог бића.

У својој ванредно важној студији о новозаветном поимању времена,⁸³ О. Кулман настоји да разликује аутентично хришћанско схватање времена од, по његовом виђењу, концепција доминирајуће присутних у хришћанском предању, али насталих под одлучујућим утицајем класичне онтологије, описујући друге као статичне и битно просторне. Дакле, са једне стране, аутентично библијска и хришћанска позиција види временски ток као сферу реално постојећег, док је за класичну мисао кружно време онтолошка стварност другог реда, просторно удаљена, као оно што је *доле*, од *горњег*, вечног и идеалног света.⁸⁴ Кулман, наине, експлицитно тврди да је за новозаветну мисао било каква представа вечности као *невременишости* ирелевантна; Бог је вечан јер је Господ свакога времена, а не зато

⁸² PG 91, 1180B–1181A; cf. Милер-Журдан, Паскал (2013), „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 309–318.

⁸³ *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag A. G, Zollikon-Zurich, 1946, користим енглески превод: Cullmann, Oscar (1962), *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, SCM Press Ltd, London, cf. 51–60.

⁸⁴ *Id.*

што је ван времена.⁸⁵ Ако прихватимо овакву поделу, Максимову теорију времена морамо одредити као у суштинским цртама класичну, с обзиром на битно *ὑποσπαστικός* карактер концепата којима располаже.⁸⁶ Но, бојим се да се управо овде показује да Кулманова подела може имати само веома ограничено значење;⁸⁷ наиме, Максим, следећи у том смислу Св. Григорија Ниског⁸⁸ и Оригена, пробија оквири „класичне статичности“ управо просторним концептима, какви су *διјαστήματα* и *διјαστάσις*.⁸⁹ Следствено томе, време се и у хришћанском контексту, а то значи с обзиром на стварање, може мислити као просторни феномен; просторно-временски карактер континуума тако нема, како рекох, симетричну природу; у питању је доминантно просторна стварност.⁹⁰ Време се не може *уклонити*, простор није могуће *лишити* времена, будући да је оно везано за саму његову структуру. Простор, као *све свеја*, не постоји *истовремено* јер се, како рекох, структурално креће, а кретање је могуће јер постоји граница. *Истовременост* или сингуларност тако може доћи само споља, из области која је изван границе и која ограничава, а што је апофатички одређено као оно *изнад самоја* *ὑποσπαστοῦ*.⁹¹

Све што је ван ове сингуларности, све што је под временом, одређено је семантички блиским просторним концептима дијастиме и дијастасиса.⁹² Постојање дијастиме је оно чиме се верифику-

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ Илустрације ради, временски *ὑποσπαστικός* и *κράτος* су *ἰσότης* и *δοξα* граница, PG 91, 1184D.

⁸⁷ Веома утемељена критика Кулманових ставова, релевантна нарочито с обзиром на тему овога рада, налази се у ванредно важној студији: Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden – Boston. V. 180 (n. 1), 237, 254.

⁸⁸ V. Plass, Paul (1980), „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 180–192.

⁸⁹ Ове изворно стоичке појмове у хришћанску теорију времена на креативан начин уводи Ориген. Изгледа да, користећи ове појмове, Максим стоји ближе Оригену, за разлику од својих ближих претходника какав је Св. Григорије Богослов (v. Or. 38.8, PG 36, 320B). Наиме, како закључује П. Цамаликос, каснији писци су претрпели утицај неоплатонизма, те, у извесном смислу, отишли корак уназад поистовећујући, за Оригена (и Максима) *διјαστήμα* еон са божанском вечношћу; тиме, се замисао протежности уводи у сферу апсолутног божанског јединства, што представља одступања од јасне и у хришћанском смислу оригиналне Оригенове позиције. Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 264–265.

⁹⁰ У том смислу, важна је Оригенова замисао о времену као ономе што је *συμπαραρκετεινόμενον*, cf. Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 210–212.

⁹¹ Фраза из PG 91, 1180D. Cf. Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 165.

⁹² „...појмови *διάστημα* (екстензија) и *διάστασις* (димензија) имају исти корен;

је кретање, и обратно, оно што омогућава кретање. Но, узајамност времена и покрета није просто метрички феномен; наиме, време и покрет постоје и када њихова корелација није видљива, уколико се може верификовати *ипросторна* дијастима, његова просторна одредивост, а то неизоставно значи почетак постојања одређеног бића, његову створеност и његову временитост, макар и неквалификовану. „Све што се креће је и постало, а због тога је свакако и под временом, чак иако се време не мери кретањем. Јер све постало као започето има почетак постојања као и протежност, оно од чега му је постојање почело. Ако све постало јесте и креће се, онда је свакако и под природом и временом, под једним с обзиром на постојање, под другим с обзиром на кретање...“⁹³

Дијастиму не треба мислити као спољашњу стварност у односу на бића; дијастима постоји и у бићима. С обзиром на дијастиму, ниједно од бића није самосавршено,⁹⁴ а то значи *самоипостојеће*, и зато ниједно не постоји по природи, већ по учешћу.⁹⁵

Свету створеног не припадају само грубо говорећи материјалне ствари; вештаствене или створене су и логичке стварности које подразумевају кретање, а таква је дијада.⁹⁶ Она је „нити бескрајна, нити беспочетна, нити непокретна, нити било чему може бити начело, будући да се описује категоријама јединства и разлике“.⁹⁷ Дијада се *креће бројем*.⁹⁸ Зато чак и ако Божанство одредимо као Монаду, тиме

такође, њихова значења су изнутра повезана: διάστασις је идеални оквир (ideational) διάστημα, оно дуж чега се живот помера... Важно је да Ориген указује на божански живот користећи појам ἀδιάστατος...“, Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 219. У овом смислу, могући српски превод за појам διάστημα је растезање, а за διάστασις протежност. Повезујући, у контексту Максимове мисли, διάστασις са есхатолошким концептом στάσις, Тунберг, Ларс (2008), *Μικροкосμος и ὁσередник*, 86–90, прави суптилну разлику у односу на појам διάστημα који везује за природну разлику између Бога и створеног, али ми се чини да се ова подела тешко може одржати, поготово с обзиром на то да у извесној мери зависи од уврежене интерпретације мисли Св. Григорија Ниског за коју држим да је Boersma, Hans (2012), „Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa's Analogical Theology“, *Journal of Early Christian Studies* 20/4, 575–612 успешно оповргава.

⁹³ PG 91, 1397AB.

⁹⁴ αὐτοτελής, PG 91, 1181C.

⁹⁵ μετέξει, *Id.*

⁹⁶ Louth, Andrew (1999²), *Maximus the Confessor*, 210 (n. 105) даје прилично неодређену напомену у вези са пореклом овог појма. О Аристотеловом извештају из *Metaph.* 1088b28–1089a21 у вези са платоновском неодређеном дијадом: Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 343 (n. 17).

⁹⁷ PG 91, 1184C.

⁹⁸ ...κινεῖται γὰρ τῷ ἀριθμῷ, *Ibid.*, 1185B.

Га не одређујемо по себи, „како јесте, јер је Оно у сваком смислу и начину, умом и разумом, свакако и именом, у потпуности неприступно, ни приближно одредиво, већ се снабдевамо нама доступним, одговарајућим и сходним одређењем вере у Њега“, ⁹⁹ пошто је „једино Монада у правом смислу непокретна, те нити је број, нити је бројива, нити се броји (јер она није ни део, ни целина, ни однос), у правом смислу беспочетна, јер нема ништа друго од себе старије, из чега би крећући се Монада примала постојање, у правом смислу бескрајна, пошто нема ничег што би јој сапостојало и са Њом се бројило, у правом смислу почетак, пошто је узрок свакога броја, и бројаног и бројивог, као изузетак од сваког односа, свакога дела и целине, у правом и истинском смислу, прва, једина и једноставна, али не другачије, осим у смислу да постоји прва и једина“. ¹⁰⁰ Ипак, Максим даље, указујући на Дионисија Ареопагита, каже да се о овој Монади, односно Богу, најадекватније може говорити у апофатичким категоријама *анџиномичне* тријадологије. ¹⁰¹

Незаобилазно разматрање проблема времена које садржи дефиницију времена и века налази се у једном од низова тумачења еванђелске повести о Преображењу Господњем, а које је нарочито усредсређено на личности старозаветних пророка Мојсеја и Илије.

Тако, бавећи се симболичким капацитетом ликова поменутих праведника, Максим их, између осталог, види и као образе времена и века. Наиме, у деветом одељку овог поглавља Десете недоумице Максим каже:

„Оно што је после Бога свакако је од Бога постало, а то је природа бивствујућих и време, и ово се свагда при Богу будући саоткрива, колико је могуће, као Ономе који се истинитим узроком и творцем показује. Од овога би времену образ могао бити Мојсеј, не само као учитељ времена и бројања времена (јер је он први у односу на постанак света време избројао), већ и као онај што постаде наставник временског поклоњења, па и као онај који телесно не улази у починак заједно са другима којих ради је божанствену блавест научио. Јер тако је и са временом које не предупрећује нити улази у божанствени живот будућега века са онима којих је ка њему одашиљач постало. Јер Исуса има за

⁹⁹ *Ibid.*, 1185C.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1185BC.

¹⁰¹ *Ibid.*, 1188AB.

наследника свакога времена и века, иако пак на другачији начин логоси времена остају у Богу, што показује на тајанствен начин улазак закона преко Мојсеја датог у пустињи заједно са онима који су примили посед земље.

Јер век је време, када престане да се креће, а време је век када се мери стремећи покретом, тако да је век, да кажемо обухвативши као у одређењу, време лишено покрета, а време век који се мери покретом¹⁰².

Ова *узајамна* дефиниција времена и века у својој основи потиче из Платоновог Тимеја.¹⁰³ Но, и без уласка у проблематику историје преношења идеја и текста,¹⁰⁴ рекао бих да сличност Платоновог и

¹⁰² PG 91, 1164AC.

¹⁰³ Време је „покретна (слика) вечности... чини вечну по броју ходећу слику вечности која у једном остаје (*Tim.* 37d)... подражава вечност и кружно се креће према броју...” (38a). Узгред, мислим да, колико ми је познато, једини српски превод не преноси на најбољи начин овај значајни одељак; наиме, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα преведено је као „...уређујући небо, стварао истовремено и слику вечности која траје у једном, вечиту слику која протиче у складу са бројем...” Најпре, није јасно да ли у једном *траје* вечност или слика вечности. Уколико је *слика вечности*, превод је погрешан, како с обзиром на језичке, тако и с обзиром на философске разлоге. Са друге стране, уколико је у питању вечност, треба рећи да је замисао о трајању, па тако и *прошлеи* вечности као онеме што је у *Једном* у најмању руку спорна и тешко одржива, поготово када нема директну текстуалну подршку. Ако однос времена и вечности у овом одељку одговара питагорејском виђењу односа јединице и низа бројева, онда се тешко може одржати замисао о *трајању* у Једном, јер је трајање својство низа, cf. Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press, 187. Српски превод: Platon, *Тимеј*, прев. Marjanca Pakić, NIRO Mladost, Beograd, 1981, 76 (укратко о пореклу концепције: н. 60, 150); грчки текст: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asection%3D37d>. Треба рећи да Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum*, 112, примећује како се не може тврдити да је Платон заступао тезу о вечности као апсолутној безвременитости; но, мислим да то не погађа питање интерпретације конкретног одељка.

¹⁰⁴ Овом питању намеравам да посветим посебан рад. Louth, Andrew (1999²), *Maximus the Confessor*, 207 (п. 85), коментаришући Десету недоумицу, даје уопштено упућивање на Платиново разматрање времена и вечности (*Eneage*, 3.7.2) и на 10. главу списа Дионисија Ареопагита *О божанским именима*, који, познато је, садржи коментаре Максима и Јована Скитополског. Међутим, 5. глава *De Div. Nom.* садржи још важнија разматрања која се тичу временске проблематике, што примећује и Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 141, нарочито у вези са увидима који се тичу коментара Јована Скитополског о Богу као *веку* и Максимовој *узајамној* дефиницији. Балтазарово виђење је да *век* (у темпоралном смислу) означава испуњење времена које је истовремено и *шачка* трансценденције (престанак кретања) или, како каже Балтазар, *екстазиички моменат*, прелазак у божански, истинити век.

Максимовог одређења времена не може имати суштински, већ пре формални карактер. О времену и веку се, полазећи од Максимових увида, може говорити као о суштински *шeмiйоралним* формама,¹⁰⁵ с обзиром на то да су оба одређена као оно што је *пoслe* Бoгa. Помену- та непокретност еона се тако има разумети као релативна. Наиме, и време и вечност припадају дијастемичкој сфери,¹⁰⁶ сфери која је,

Временској терминологији се овде приступа полазећи од претпостављеног *онiшoлo- шкoг* значења; наиме, коментатор почиње говорећи о томе на који се начин о Богу може говорити као о суштaствy (τὸ ὄν), с обзиром на Дионисијев израз ὑπερούσιος, те, обрађујући пажњу на *eтiмoлoшкy* везу, долази до увида да је Бог век векова који су произведени из њега пошто: „...он нити беше, нити ће бити, већ само јесте, имају- ћи постојано биће (εἶναι), које се неће превратити у оно што ће бити, нити је прешло из онога што беше у оно што јесте, а ово је век... Овакво настрoјење и природа би се могли назвати и бити век, αἰὼν γάρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος εἰρηται“ (PG 4, 313C; оваква етимологија речи век налази се и код Аристотела: cf. *Cael.* 1.9, 279a12–b3). Даље, коментатор каже како се вечним на различите начине назива и оно што учествује у Богу као *свaгдa сушнoм*, тј. веку, и што из њега исијава, а то су умствена бића; но, на исти начин се ради видљивих бића која касније настају из њега по снисхођењу ја- вља и време. Време је тако по себи происхођење Божије доброте, а о времену се као о мерењу говори само с обзиром на хомонимију (cf. PG 4, 313CD–316A). С обзиром на Максимову *узајaмнy* дефиницију, уочавам неколико битних момената: век и вре- ме, као форме темпоралног, су после Бога; њихово постојање је учешће у Богу; век означава свеобухватнији ниво постојања створеног и стога тачку преласка у истин- ски век, у оно атемпорално, а то је сам Бог. Такође, за замисао да време настаје као *пoкрeшaње века*, важна је теза о томе да је време пре происхођења *пoчивaлo у свaгдa сушнoм* (τότε μὲν ἐν τῷ αἰεὶ ὄντι ἀναπαύεσθαι). У складу са тиме, могло би се рећи како и време и век представљају нивое или начине происхођења доброте Бога који постоји на начин ὑπεραιωνίως и ἀχρόνως (cf. Ramelli, Ilaria, and Constan, David (2007), *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 221).

¹⁰⁵ Темпоралност еона никако није новина у традицији која претходи Св. Мак- симу. Насупрот томе, такав став доминира, нарочито код Оригена (cf. Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 224; 230; 234); такође, Иларија Рамели, тежећи да покаже како је учење о свеопштем спасењу било општеприхва- ћено у формативној епохи хришћанског богословља (Ramelli, Ilaria L. E. (2013), *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assesment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden–Boston), аргумену- је позивајући се, између осталог, на изненађујуће доследно раздвајање значења појмова αἰώνιος и αἰδιος, при чему први готово увек означава ограничен времен- ски период. Изузетак у овом смислу представљају само директни цитати и осврти на конкретне фразе из Септуагинте и места обележена директним утицајем пла- тоновске традиције. О томе посебно детаљно: Ramelli, Ilaria, and Constan, David (2007), *Terms for Eternity*, о Св. Максиму посебно: 222–226.

¹⁰⁶ Cf. *Cap. Theol et Oec.* 1, 5–6 (PG 90, 1085AB): (ε') Ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ μεσότης καὶ τὸ τέλος, τῶν χρόνων διαιετῶν εἰσι γνωρίσματα· εἴποι δ' ἂν τις ἀληθεύων, καὶ τῶν ἐν αἰῶνι συνορωμένων. Ὁ μὲν γάρ χρόνος, μετρούμενην ἔχων τὴν κίνη- σιν, ἀριθμῷ περιγράφεται· ὁ αἰὼν δὲ συνεπινοουμένην ἔχων τῇ ὑπάρξει τὴν πότε κατηγορίαν, πάσχει διάστασιν, ὡς ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβών. Εἰ δὲ χρόνος

с обзиром на то да има почетак, одређена прекидом. У том смислу, не изненађује Максимова тврдња, наизглед несагласна са *узајамном* дефиницијом, како дијастима одређује да све што је постало буде под временом,¹⁰⁷ чак иако се оно не мери покретом. Но, како разумети то *време које се не мери покретом*?

Иако се *појавно* време заиста може одредити као мерење покрета, чини се да *време* у апсолутном смислу постоји и када се покрет не може јасно нумерички изразити, пошто и у том случају могу постојати како покрет, тако и број. Већ смо видели како се и дијада, заједнички метафизички именитељ створеног, креће бројем. У том смислу, с обзиром на то да је време онтолошка карактеристика свега што је *пог* дијадом, могло би се рећи да се оно *временско* с обзиром на покрет и метрику може диференцирати као оно што је број, тј. као оно што се креће бројем, као оно што је бројиво, и као оно што се актуално броји, или, можда још прецизније, *као оно што постоји као актуално бројање*.¹⁰⁸ Прве две категорије би се тако могле односити на времена еона, а трећа на појавно време. Једина истински ванвременска стварност је божанска Монада, чија се тројичност не може разумети ни метрички, нити нумерички.

Укратко ћу се осврнути и на ставове у вези са разумевањем природе еона изнете у студији С. Митралеक्सиса. Увиђајући да се о еону, полазећи од Максимових увида, може говорити само као о форми темпоралног,¹⁰⁹ Митралексис изводи закључке у вези са разликом између века и времена. Рекао бих да његово објашњење, упркос томе што су увиди од којих полази исправни, садржи непотребну *шежњу*

καὶ αἰών οὐκ ἀναρχα, πολλῶ μᾶλλον τὰ ἐν τούτοις περιεχόμενα. (στ') Εἷς καὶ μόνος κατὰ φύσιν αἰεὶ κυρίως ἐστὶν ὁ Θεός, ὅλον τὸ κυρίως εἶναι κατὰ πάντα τρόπον ἑαυτῷ περιεκλείων, ὡς καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι κυρίως ὑπέριτερος. Εἰ δέ τοῦτο, οὐδαμῶς οὐδέν οὐδαμοῦ τῶν εἶναι λεγομένων τὸ σύνολον ἔχει τό, κυρίως εἶναι. Οὐκοῦν οὐδέν αὐτῷ τὸ παράπαν ἐξ αἰδίου συνθεωρεῖται κατ' οὐσίαν διάφορον· οὐκ αἰών, οὐ χρόνος, οὐδέ τι τῶν τούτοις ἐνδιαπωμένων. Οὐ γάρ συμβαίνουσιν ἀλλήλοις πώποτε, τὸ κυρίως εἶναι καὶ οὐ κυρίως.

¹⁰⁷ Cf. PG 91, 1397AB: Ἡ τὰς τῶν ὄντων γενητῶν καὶ αἰωνίων νοήσεις, ὡς κινουμένων καὶ περιγεγραμμένων, καὶ τὸν τοῦ τί καὶ ποῖον καὶ πῶς εἶναι λόγον ἐπιδεχομένων. Πᾶν γὰρ κινητὸν τε καὶ γενητὸν ὑπάρχει, καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ ὑπὸ χρόνον ἐστὶ, καὶ εἰ μὴ τὸν κινήσει μετρούμενον. Ἀρχὴν γὰρ ἔχει τοῦ εἶναι πᾶν γενητὸν ὡς ἡργμένον τοῦ εἶναι, καὶ διάστημα, ἀφ' οὗ τοῦ εἶναι ἤρξατο. Εἰ δέ καὶ ἐστὶ καὶ κινεῖται πᾶν γενητὸν, καὶ ὑπὸ φύσιν πάντως ἐστὶ καὶ χρόνον, τὴν μὲν διὰ τὸ εἶναι, τὸν δὲ διὰ τὸ κινεῖσθαι.

¹⁰⁸ Говорећи о Монади, Максим каже како она није бројиви, није бројива, није бројива, cf. 91, 1185B. По аналогiji, оно што је *после* Боја који је Монада (век и време) би се могло одредити као *број*, *бројиво* и *бројање*.

¹⁰⁹ Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose*, 212.

да се ова разлика учини сујстџанцијалном.¹¹⁰ Наиме, за Митралексиса је век форма темпоралности умствених бића која се структурално крећу, с обзиром на то да су одређена почетком, средином и крајем. Темпоралност је у том смислу критеријум створености; но, Митралексис даље тврди да то не важи и за просторност, која је карактеристика искључиво чувственог света.¹¹¹ Даље, он уводи у дискурс идеју да еон иконизује пуну невременитост нествореног и да упућује на њу. Тако, док се умствена бића крећу, њихова форма темпоралности је стабилна, у смислу да се не може описати бројем; еон је форма темпоралности која искључује просторни покрет.¹¹²

С обзиром на раније речено у вези са директним присуством замисли о просторно-временском континууму код Максима, мислим да хибридна идеја о непросторној форми темпоралности није одржива. Поткрепљујући своје ставове, Митралексис се упадљиво позива¹¹³ на одељак из Поглавља о теологији и икономији¹¹⁴ који говори управо супротно, тј. да *век шрџи љрекид, љрошезање*, тј. дијастасис. О просторном значењу овог појма већ сам говорио.¹¹⁵ Такође, теза о томе да је век стабилан због тога што се не мери бројем, представљена као директан цитат, просто не стоји. Наиме, Максим, утврђујући тезу да су време и век форме темпоралности, каже да *време има љокреш који се мери и шако оџисује бројем, док љосшојање века љогразумева одредницу када*.¹¹⁶ Из овога никако не следи да су број и покрет искључени из еона, јер оно *када*, премда се можда не може нумерички изразити с обзиром на покрет или *измериши*, свакако је под дијадом, тј. бројем.¹¹⁷

Решење проблема би се могло тражити с обзиром на чињеницу да се Максимова *узајамна* дефиниција управо може узети као основ за другачије разумевање које *релџивизује* разлику, у смислу у којем то чини Балтазар.¹¹⁸ Дакле, разлика између века и времена постоји само у контексту њиховог нераскидивог односа, што

¹¹⁰ Наравно, разлику између времена и века Митралексис не одређује као супстанцијалну; том одредницом описујем последице којима, верујем, води начин на који их разликује.

¹¹¹ Cf. Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose*, 212, n. 712.

¹¹² *Ibid.*, 212–213.

¹¹³ *Ibid.*, 212, n. 708–710.

¹¹⁴ PG 90, 1085AB, за цео текст v. n. 94.

¹¹⁵ V. n. 92.

¹¹⁶ V. n. 106.

¹¹⁷ Могла би се повући паралела са ирационалним бројевима; тако, π је свакако *љод бројем*, оно настаје као однос два реална броја, али нема коначан нумерички израз.

¹¹⁸ V. n. 104.

увиђа и Митралексис,¹¹⁹ али она не може бити супстанцијална. *Суиштанција* времена и века је једна; време и век су два аспекта једне створене, динамичке стварности која је увек одређена некаквим простором и временом.

Такође, одељак Десете недоумице о којем је реч директно поставља у везу са тумачењем повести о Мелхиседеку већ разматрано питање односа временске са есхатолошком стварношћу. Оно се састоји у следећем: иако Максим инсистира на неодвојивости времена и простора у контексту створеног постојања и њиховој неотуђивости од истог, он говори о стању у које ће створено доспети, а које управо подразумева прекид временског кретања, односно укидање времена.¹²⁰ Оно што је у богословском смислу нарочито важно је то што овај прекид времена представља есхатолошку стварност, на шта Максим указује директно, а и символика Обећане земље којом се служи то на индиректан начин још више утврђује. Дакле, *вечности*, односно апсолутна невременитост, будуће је стање ствари. Са друге стране, овим се не даје одговор на парадокс који се односи на могућност невременског постојања онога што је временско *по природи*, онога што је временом окарактерисано на онтолошки начин. Максим овај проблем решава уводећи у дискурс временске логосе који „настављају“ да постоје у Христу. Дакле, логоси времена, постоје у вечности. Но, право говорећи, иако су у питању логоси времена, они нису *временски* по природи; то што ће они наставити да постоје у вечности, када време престане, што ће ући у *Обећану земљу*, потпуно је очекивано; они нису временски, они не могу бити под временом, јер постоје и пре времена. Ако тако дубље загазимо у онтологију која се темељи на замисли вечних логоса, долазимо до тога да се о идентитету створеног у онтолошком смислу не може говорити у категоријама времена. Временско по себи нема идентитет, будући да временски логоси не постоје, те тако стварност одређена временом (и простором) нема временску основу.

У том смислу, а нарочито с обзиром на христологију, занимљиви су односи симетрија које се могу читовати у односу временске стварности према њеном метафизичком основу и циљу. Међу појмовима којима се та симетрија описује најпознатији су концепти сенке и иконе. Истина је у Старом Завету *сразмерно* била позната као сенка, а у Новом се та сразмера описује као икона.

¹¹⁹ Наиме, верујем да се основна интенција његове мисли не разликује од предлога који дајем.

¹²⁰ Cf. Plass, Paul (1980), „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, 263.

Сразмере се мењају, али увек у односу на једини стабилан основ, а то је есхатолошка Истина.

Тако не изненађује ни што се Максимово поимање времена и историје спасења може одредити као симетрично. Симетрични карактер броја седам, који је код Максима стабилан нумерички символ времена, на ово веома јасно упућује.¹²¹ Следствено томе, векови се деле на оне који претходе и оне који следе Оваплоћењу Христовом, а које је оса око које је успостављен однос сразмере, и основ постојања.¹²² И ова сразмера је потпуна, не само условна, будући да је исти, као превечни Логос Божији и почетак и крај свих векова. Дакле, Христос није само средишња оса. И не само то; он исти дејствује у вековима који претходе силазећи међу људе, савршавајући тајну свога оваплоћења, а у вековима који следе чинећи да људи узлазе у тајну божанског живота, односно, са једне стране очовечујући се, са друге обожујући нас. Управо су са овим симетричним виђењем онтологије повезани већ поменути концепти систоле и дијастоле.

Такође, верујем да има простора и за спекулацију о томе како је симетричност одлика свих нивоа темпоралног. Поред времена и века, верујем да има простора и за говор о временима појединачна, о *личним* временима. Можда управо на овом нивоу треба тражити решење христолошке загонетке коју пред нас поставља карактеристично тумачење повести о Мелхиседеку. Наиме, упркос различитим сразмерама, свако време и век има једну осу симетрије: оваплоћеног Христа.

5. Закључна разматрања

Тајна Христова је узрок, основ и центар свега што постоји. Узрок је као есхатолошко испуњење, основ као чин стварања свега Логосом, центар као догађај Оваплоћења. Оно што *постоји* између одређено је *дијастимом*, а то су време и простор и све што је у њима. Но, разма-

¹²¹ Тако, нпр. PG 91, 1396D: ἑβδοματικός γὰρ ὁ χρόνος, ὡς κυκλικῶς κινούμενος, καὶ τὴν πρὸς τὸ κινεῖσθαι προσφυῶς ἔχων ἐπιτηδεύματα, τὴν τῶν ἁκρῶν ἀπὸ τοῦ μέσου κατὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἴσην ἀπόστασιν, из чега се јасно види да је ово симетрично „одстојање“ предуслов временског кретања. Како рекох, седмица је код Максима стабилан нумерички символ времена и као таква се налази у више разматрања, каква су, поред наведеног, cf. *Ad Thal.* PG 90, 392A; 708BC.

¹²² У том смислу је важно разматрање које налазимо у одговору на 22. Таласијево питање, cf. 90, 317B–321C.

трана по себи, дијастима је лишена онтолошког садржаја. Њоме се пре изражава недостатак таквог садржаја, пуноће постојања, недостатак који карактерише створено. С обзиром на то да се дијастима може разумети и као прекид, тј. *дисконинуишеѿ*, што подразумева присуство празнине, прво питање које се намеће, у покушају да се даље развију Максимови увиди по питању времена, јесте да ли се и у којем смислу о времену као континууму може говорити?¹²³

О непрекидности времена се може говорити само у ограниченом смислу. Наиме, уколико је дијастима прекид, време се не може посматрати као континуум. Оно је низ прекида, и у томе се огледа његова континуалност; може се рећи да је у питању *континуишеѿ дисконинуишеѿ*. Но, с обзиром на императив целосности континуума, треба рећи да је темељна карактеристика времена то да није цело; следствено томе, ништа што је *под временом* не може бити цело. У вези са тим, примећујем да се за Максима изузетно важна замисао целосности односи на есхатолошку стварност. У том смислу, целосност и континуалност ономе што је у времену долазе споља. Природа, чије је постојање утемељено на божанским логосима, свој основ и коначну пуноћу постојања има иза граница времена. С обзиром на све речено, верујем да је адекватан говор о времену могућ само у *несуисшанцијалним* категоријама.

Но, упркос томе што време не припада сфери истинитог постојања, с обзиром на чин стварања, значење времена се може разумети као радикално позитивно. Наиме, оно што време означава није просто *непостојање*, већ *настајање*. Отуда његова антиномичност и прекинутост, јер оно истовремено и јесте и није, пошто оно што је временско *настаје*, а постојање када престане да буде временско. Такође, јасно је да је оваква концепција времена могућа само уколико се прихвати чин стварања. Тако долазимо до парадокса карактеристичног за хришћанску мисао уопште: наиме, једна и иста стварност, у овом случају *непостојаности* времена, може бити разлог како пуне афирмације, тако и пуне негације у онтолошком смислу онога што одликује. Време се тако може мислити не само као стварност и *место* пропадања, већ и као стварност и место настајања, испуњавања прекида, успостављања континуитета, усхођења у истинито постојање. С обзиром на ту двосмислену непостојаност, време нема сопствени, временски логос, па се тако и свака представа о неком свеобухватном и ненарушивом закону времена мора

¹²³ Питање непрекидности времена темељно је питање сваке теорије времена, v. Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum*.

релативизовати управо с обзиром на то да темељна и коначна истина о времену није временска. У том смислу, занимљива Максимова тврдња да је обичај Писма да премеће времена више је, рекао бих, од узгредне егзегетске констатације.¹²⁴

Но, како решити поменути *богословски* или *христолошки* проблем који намеће Максимова теорија времена? Да ли се о Тајни Христовој може говорити као о времену и какав је статус људске слободе која је време?

Све што у времену истински постоји последица је дејства Тајне Христове. Тело Христово је на равни постојања једина истина, како векова који претходе Оваплоћењу, тако и оних који му следе. У првима, Тајна Христова се шири силазећи на земљу, или боље, у земљу, а у другима се сажима узводећи земљу у себе. Управо у том смислу не постоји ниједан Божији улазак у историју који не би имао значење оваплоћења; Максимова теолошка гносеологија, којој је посвећен значајан део Десете недоумице, о томе недвосмислено говори. Тако, може се рећи да се Логос не оваплоћује у нултој години хришћанске ере; та година је тачка пресека поменутог ширења и сажимања, *дијастіоле* и *систиоле*. Логос се оваплоћује стварањем света, и то треба узети готово дословно, јер, када се *сажимањем* истисне *иректид* (дијастима), успоставља се однос идентитета између краја, почетка и центра, успоставља се јединство створеног са божанском Монадом. Зато сваки чин људске слободе усмерен ка успостављању заједнице са Логосом, у мери сопствене пуноће, трансцендира време и не потпада под закон времена.

Још један важан аспект богословског проблема времена односи се на концепт времена као тока; наиме, опште је прихваћено мишљење о томе да библијска концепција подразумева време као *праволинијски шок*. Да ли се, на темељу мисли Св. Максима, оваква тврдња може прихватити у потпуности? Шта је то што у времену тече и на који начин се о времену може говорити као о праволинијском кретању?

Нужно је, верујем, направити дистинкцију, упркос томе што она има релативни карактер. Треба, наиме, разликовати *објективну* и *субјективну* страну времена. Објективност и субјективност су у овом смислу два нивоа посматрања једне исте онтолошке стварности. С обзиром на ову дистинкцију, концепција времена као свеобухватног праволинијског тока се не може одржати. Наиме, време није кретање од некаквог постојећег почетка ка крају; „почетак“ је непостојање, а све

¹²⁴ Cf. *Ad Thal.* 7 (PG 90, 284AB).

што истински постоји, па у том смислу и истинско *начело* свега постојећег, припада крају чији је положај о односу на кретање централни. У том смислу, на објективном нивоу, временски ток је покрет сажимања, сабирања свега у центар који је почетак и крај. Са друге стране, оно што времену даје карактер праволинијског тока који прожима све наше искуство времена припада субјективном нивоу; праволинијски карактер времена одређен је личним начелом, начелом воље одређене личном слободом, која му даје интенционални карактер стављајући оно временско у положај *ка* или *од* центра. Људска слобода у односу према Богу заправо даје времену праволинијски карактер; оно праволинијско односи се на сферу *добротића* која квалификује биће и вечнобиће.

Такође, с обзиром на речено, верујем да постоји простор за преиспитивање значења и граница које постављамо или макар исказа које изричемо када говоримо о *онтолошкој разлици* између створеног и нествореног. Наиме, оваква тврдња се узима као ознака разлике између два реда постојања. Но, верујем да је неопходно направити исправку; *онтолошка разлика* се не може односити на разлику између два реда постојања, с обзиром на то да је *постојање* по природи јединствено, оно је Монада. Онтолошка разлика може постојати само између бића и небића, постојања и непостојања (оба ваља схватити апсолутно). Створено је онтолошки различито од Бога не зато што постоји другачије, већ зато што *не постоји*. Све што у њему постоји може доћи само од постојећег, може се разумети као знак *нествореног присуства* Постојећег.

* * *

Изразито напрегнут језик, концептуални и имагинативни апарат, последица је, верујем, не само покушаја да се изрази несводивост божанске стварности у категорије људског искуства и изражавања, дакле апофатичности у односу према Богу, већ и немогућности да се са истим помири непосредност људског искуства Бога. А искуство Бога, полазећи од претпоставки које нам нуди Максимова мисао, само је постојање човека и света; то што свет постоји, значи да има искуство Бога, јер учествује у постојању које није његово по природи. У том смислу темељна антиномичност форми у којима стварност света и човека постоји, времена и простора, нема значење по себи, јер те форме немају постојање по себи. Време и простор су *несуистинцијалне* форме, пре онтичке него онтолошке категорије, оне нису одређења нечега, већ разлике или размака у односу на Бога који истински постоји, оне су пројава прекида, или *дијастиме*. Говорити о апсолутном важењу за-

кона времена и простора није оправдано, макар у теолошком контексту. У том смислу, важно је подсетити и да је савремена природнонаучна космологија обележена прогресивним одустајањем од категорија најпре апсолутног простора, а потом и апсолутног времена.

* * *

Литература

Референце на дела Св. Максима дате су према Мињовом издању: J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, vols. 90–91, Paris 1865.

Аристотелова дела навођена су по стандардној анотацији, уз коришћење српских издања куће ΠΑΙΔΕΙΑ у преводу Слободана У. Благојевића (*Физика*, 2006; *Метѡфизика*, 2007; *О деловима живоѡиња*, 2011); Платонов дијалог Тимеј: Platon, *Тимеј*, prev. Marjanca Pakiž, NIRO Mladost, Beograd, 1981.

Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., A Communion Book, Ignatius Press, San Francisco.

Boersma, Hans (2012), „Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa’s Anagogical Theology“, *Journal of Early Christian Studies* 20/4, 575–612.

Constas, Maximos, *St. Maximos the Confessor: The Ambigua to John: Introduction to Ambiguum* 10, https://www.academia.edu/11023287/Introduction_to_Maximos_the_Confessor_Ambigua_10.1-27, приступљено 15. 6. 2015. године.

Cullmann, Oscar (1962), *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, SCM Press Ltd, London.

Cvetković, Vladimir (2004), „The Concepts of Time and Eternity from Plato to Saint Maximus the Confessor“, *Црквене студије* 1, Ниш, 73–82.

Cvetković, Vladimir (2011), „U prilog jednoj filozofiji stvaranja: Maksim Ispovednik“, *Filozofija i društvo* 4/2011, 127–155.

Falcon, Andrea (2015), „Aristotle on Causality“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality>, приступљено 24. 5. 2015. године.

Hoking, Stiven (2013), *Kratka povest vremena*, Vulkan, Beograd.

Louth, Andrew (1999²), *Maximus the Confessor*, The Early Church Fathers, ed. Carol Harrison, University of Durham, Routledge, London and New York.

Maudlin, Tim (2012), *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton University Press.

Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*, Freie Universität, Berlin.

Palamas, Grégoire (1973²), *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain.

Plass, Paul (1984), „'Moving Rest' in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35, 177–190.

Plass, Paul (1982), „The Concept of Eternity in Patristic Theology“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 36:1, 11–25.

Plass, Paul (1977), „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman*, LV (November 1977), 1–19.

Plass, Paul (1980), „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 180–192.

Plass, Paul (1980), „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist*, 44/2, April 1980, 259–277.

Ramelli, Ilaria, and Constan, David (2007), *Terms for Eternity: Aionios and Aïdios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ.

Ramelli, Ilaria L. E. (2013), *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Brill, Leiden – Boston.

Schlick, Moritz (1920), *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*, rendered into English by Henry L. Brose, Oxford University Press.

Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism“, *Studia Anselmiana* XXXVI, Roma.

Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth.

Taliaferro, Charles (2009), „The Project of Natural Theology“, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, 1–23.

Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press.

Tollefsen, Torstein Theodor (2008), *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press.

Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden – Boston.

Беневич, Григорий В. (2011), „Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обоженія у прп. Максима Исповедника“, *Вестник РХГА*, 12/1, 190–197.

Беневич, Г. И. (2014), „Об оппонентах преп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда): Не только оригенизм“, у: *Преподобный Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, ур. Г. И. Беневич, Издательство Олега Абышко, Санкт Петербург, 593–613.

Иванка, Ендре фон (2008), „Први кореферат уз Шервудово саопштење ‘Максим и оригенизам’“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 467–469.

Мидић, Епископ пожаревачко-браничевски др Игнатије (2008), *Биће као есхаџолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац.

Милер-Журдан, Паскал (2013), „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 309–318.

Нестерук, Алексеј В. (2013), „Космос света и космос Цркве: Свети Максим Исповедник, савремена космологија и смисао универзума“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 319–357.

Митралексис, Сотирис (2013), „Напомена о дефиницији $\chi\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ и $\alpha\iota\omega\nu$ код Светог Максима Исповедника уз помоћ Аристотела“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 447–454.

Тунберг, Ларс (2008), *Микрокосмос и посредник: теолошка антропологија свейої Максима Исповедника*, прев. Наташа Б. Колунџић, Истина, Београд – Шибеник.

Цветковић, Владимир (2006), „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 507–523.

Цветковић, Владимир (2013), „Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Мајице српске за друштвене науке* 142, 39–54.

Цветковић, Владимир (2013), *Бої и време: учење о времену Свейої Григорија Нискої*, Центар за црквене студије, Ниш.

Шервуд, Поликарп (2006), „Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 449–467.

Примљено: 8. 7. 2015.
Одобрено: 10. 8. 2015.

TENTH AMBIGUA OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR AND THE THEOLOGICAL PROBLEM OF TIME

Vukašin Milićević

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

Belgrade

Summary: *Tenth Ambigua of St. Maximus the Confessor is the single largest and one of the most comprehensive discussions of the Ambigua Corpus. It is, among other things, specific for its immediate consideration of the problem of time in several sections. Also, this text provides the opportunity to theologially contextualize the problem of time St. Maximus' original insights regarding the problem of time therefore become the basis for a much-needed creative review of deeply rooted theological views. Such a review is necessary especially given the crucial importance of the problem of time in a variety of scientific disciplines.*

Key words: *time, age (aeon), movement, space, diastema, Monad.*

БОГОСЛОВЉЕ

СВЕТЕ ТАЈНЕ ЈЕЛЕОСВЕЋЕЊА У РИМОКАТОЛИЧКОЈ ЦРКВИ

Ненад Д. Мијалковић*
Српска православна
богословија Св. Кирила
и Методија,
Ниш

Апстракт: У овом раду изложићемо преглед литургијско-богословској поимања Свете тајне јелеосвећења кроз историју. Објашњење у вези са Светом тајном праћиће одговарајућа сведочанства из Светог Писма, као и дела појединих ранохришћанских Отаца Цркве. Пошом, биће консултовани релевантни богословски, светотајински аспекти из средњег века, доба схоластике, Тридентског сабора, те, најпоследњу, Другог ватиканског сабора, при чему неће бити пренебрегнута ни теолошка промишљања појединих истакнутих римокатоличких и православних богослова о Светој тајни јелеосвећења. Овим радом ставићемо акценат на разматрање литургијско-богословског смисла Свете тајне у складу са њеним еклисиолошким, христолошким, пневматолошким и есхатолошким искуством у живој Цркви.

Кључне речи: Света тајна, Јелеосвећење, Римокатоличка црква, помазање, уље, болесник, покајање, Евхаристија.

1. Увод

Занимљиво је да када помислимо на Свете тајне, примећујемо да оне у себи не садрже само један моменат, свештенодејство, него три, и то: а) откривање воље Божије у форми сагласности Цркве са вршењем свештенодејства, б) само свештенодејство, и в) сведочанство Цркве о ономе што је у њој извршено. Запажамо да су и први и трећи моменат усмерени ка свештенодејству, јер се у њима догађа

* mijalkovicnenad@gmail.com .

оно што се врши у Светој тајни, задобијање дарова Духа Светога. У литургијском животу Цркве имамо ограничен број чинова који би у себи могли да садрже сва три искуствена момента. Па, ако не садрже сви чинови ове елементе, поставља нам се сасвим логичко питање, да ли их можемо третирати као Свете тајне!?

Можемо ли да тврдимо да се Света тајна увек изврши, односно да се дарови Духа Светога дарују свагда и свакоме, када знамо да је извршена свештенорадња од стране опуномоћеног лица!? Размишљања смо, да Православна Црква не познаје такву врсту учења да свештенорадња мора да буде извршна, и у којој су загарантовани Дарови Духа Светога. Света тајна може да буде неизвршена без обзира на то што је обављен обред, односно, видљива форма може да буде без стварног видљивог садржаја. Рецимо, деси се да болесник који болује од тешке болести умре и поред тога што је обављена Света тајна јелеосвећења. У том случају да ли је Света тајна, Тајна!?

2. Света тајна јелеосвећења

Света тајна јелеосвећења је дело Цркве, молитвом се освећује уље и помазује болесник за исцељење и живот вечни. Ова Света тајна је окарактерисана својом садржином, зато има устаљени назив „болесничко помазање“ на Западу. Карл Ранер дефинише овај Сакрамент или Свету тајну као:

„Молитву вјере с помазањем болесника, чија је болест на хитан начин спасењска и милосна ситуација и зато позива у ријеч Цркве која отјеловљује и одјелотворује милост, у којој скривена милост Цркве и (свакако боље: у) ситуацији болести њезиног члана (бар као понуђена) бива дохватљиво обећана и дјелује спасоносно, је само човјек вјерујући и након опраштања тражећи прихватити.“¹

Болесничко помазање налази своје библијско утемељење у Христовом односу према болеснима. То утемељење пројављује се у Христовој заповести ученицима да опомињу, позивају на покајање, да кроте демоне и лече, при чему болесне треба помазивати уљем. У прилог томе говори и Јаковљева посланица: „Болује ли ко међу вама? Нека дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши

¹ Franz Court, *Sakramenti, Priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo, 1997, 406.

га уљем у име Господње. И молитва вјере ће спасити болесника, и подигнуће га Господ; и ако је гријехе учинио, опростиће му се“ (Јак. 5, 14–15). Наведени су елементи свете радње: молитва и помазање. Међутим, овим се пропушта још једна битна радња, а то је опроштење греха. У наведеном тексту, из Јаковљеве посланице, видимо да су старешине те које се моле за болесника, оне су посредници између Бога и људи. Уједно га помазују према узору ученика (Мк. 6, 13) уљем, тада општим и уобичајеним средством лечења. Они то чине у име Господње, испуњавају своју службу на болеснику не из властите моћи, него из снаге Божије, кога и призивају. „Господ ће га подићи“, под тим се мисли на целокупно човеково телесно-душевно оздрављење.

Најстарији текстови који упућују на болесничко помазање су посвећујуће молитве уља. Оне потичу са почетка 3. века. По *Иџоли-ѿу Римском* се каже:

„Ако неко принесе (донесе) уље, нека он (Епископ) благодари на исти начин као за приношење хлеба и вина; нека не каже истим речима, него у истом смислу, говорећи: Као што си, Боже, освећујући ово уље Ти даровао светост (освећење) онима који су били (њиме) помазани и који су га примили, којим си (уљем) Ти помазао цареve, свештенике и пророке, тако нека оно даје оснажење (укрепљење) онима који га окушају и светост (освећење) онима који га употребљавају.“²

У овом тексту запажамо да верници римске заједнице доносе уље на евхаристијско сабрање у Цркву. Након завршетка канона Евхаристије, Епископ са презвитерима над уљем изговара благослов. Најстарији је нелитургијски текст који сведочи о овоме писмо папе Инокентија I (402–417) Епископу Деценију из Губија, из 416. године. Они који могу да буду помазани светим уљем, посвећеним од епископа, су не само свештеници, него и сви хришћани који су у невољи, и који су спремни за помазање. Примаоци су сви болесници који не подлежу екскомуникацији.³ Имамо две врсте помазања, једно које обављају

² *Апошњолско предање Свештој Ииолища Римској (V), у Атанасије Јевтић, Дела апошњолских ученика, Врњци – Требиње, 2005, 386–387.*

³ „Болесничко помазање (погл. 8 § 11); ... Нема сумње то треба прихватити и разумјети о болесним вјерницима, који могу бити помазани светим уљем кризме, посвећеним од бискупа, а помазивати смију не само свећеници него и сви кршћани у властитој нужди или у нужди својих. Уосталом, чини нам се сувишним овај додатак, да се за бискупа ставља у питање оно што је без сумње допуштено презбитерима. То је наиме презбитерима допуштено стога што бискупи спријечени другим пословима, не могу ићи свим болесницима. Уосталом, ако који бискуп може,

верници и друго које обављају епископи и свештеници. Прво је предвиђено за лакше, друго за теже случајеве болести. За време Каролиншке реформе посебна се пажња посвећује сакраменту болесничког помазања. Болесничко помазање се повезује са болесничким покајањем, тј. са јавним црквеним покајањем, прилагођеним болесницима.⁴ Могли бисмо рећи да је од раног средњег века болесничко помазање везано за покору – покајање и Евхаристију. Тома Аквински га тумачи као припрему за вечност.⁵ Тридентски сабор у овом сакраменту види брисање преосталих казни за грехе, затим јачање душе, вере, да болесник боље поднесе болест; болесник је под одређеним околностима и телесно оздрављење. Установљење сакрамента, Тридентски сабор поставља овако: он је наговештен са Исусом Христом (Мк. 6, 13), а са Јаковом препоручен и предат верницима (Јак. 5, 14–15). Односи се на болеснике, првенствено оне који су на самрти. Његов је прави делатељ свештеник.⁶ Други ватикански сабор обнавља нека претходна изношења о овом сакраменту. Закључује Други ватикански сабор да се само име болесничко помазање сматра за примеренијим, јер тренутак његовог вршења је онда када се неки хришћанин због болести или старости налази на самртној постељи.⁷

„Светим помазањем болесника и молитвом свећеника цијела Црква препоручује болесне трпећем и прослављеном Господину, да им олакша боли и да их спаси (усп. Јак 5, 14–16), дапаче их потиче да се слободно сједињују с Кристовом муком и смрћу.“⁸

Болесничко помазање требало би одредити као симболичку радњу праћену молитвом, којом заједница подиже болесника у ње-

или ако некога сматра достојним да га посјети, нема двојбе да онај који посвећује кризму, може (болесника) благословити и помазати га кризмом. То се пак не може учинити покорницима, јер је врста сакрамента. Како би се наине могла подијелити једна врста (сакрамента) онима, којима се ускраћују остали сакраменти“ , Inocencije I, pismo „Si instituta ecclesiastica“, biskupu Deceniju iz Gubbija, 416. godine, у: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređу* (= DH), Đakovo, 2002, 56.

⁴ Уп. Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve III/1*, KS, Zagreb, 1971, 339.

⁵ Види: Toma Akvinski, *Suma protiv pogana II*, KS, Zagreb, 1994, 1093–1099.

⁶ Уп. DH, 361–362; 365–366; овај сабор је донео о сакраменту последњег помазања четири канона.

⁷ *Sacrosanctum Concilium, Konstitucija o svetoj Liturgiji* (= SC), *Drugi vatikanski koncil. Dokumenti*, KS, Zagreb, 2002, 73.

⁸ *Lumen gentium, Dogmatska konstitucija o Crkvi* (= LG), *Drugi vatikanski koncil. Dokumenti*, KS, Zagreb, 2002, 11.

говој вери у Христа. Став Другог ватиканског сабора да болесничко помазање опомиње верника да се слободно сједињује са Христовим патњама, мукама и смрћу, најприкладније одговара хришћанској духовности трпљења. Међу хришћанима не постоји никакво индивидуално или изоловано умирање и трпљење, али не постоји ни самостално спасење. Спасење је укључено у јединствено Тело Христово. У тој перспективи, болесничко помазање налази своје утемељење и у Павловим речима: „Јер ако живимо, Господу живимо; ако ли умиremo, Господу умиremo. Дакле, и када живимо и када умиremo, Господњи смо“ (Рим. 14, 8). Сакрамент извршен са молитвом и помазањем показује се на тај начин као посредујући чин повезаности са Христом. Све је у Цркви тајна, јер је повезана са Христом у вери, љубави и заједници.

Према учењу Православне Цркве, Света тајна јелеосвећења је начин исцељења. Од душевних болести човек се ослобађа Светом тајном покајања. Православна Црква има још једно средство исцељења за телесно болесне хришћане, које ослобађа од душевних, али и од телесних болова. Ово средство је Св. тајна јелеосвећења, свештање масла, у којој се, помазивањем тела болесникова уљем, призива на њега благодат Божија, која га ослобађа од болова телесних и духовних. Тајна јелеосвећења Цркве наглашава предокус Васкрсења тела и Царства Божијег, јер овај живот има предукус живота у будућој бесмртности. Она показује изузетну важност тела, одређеног да буде прослављено по благодати кроз учешће у обоженом Христовом Телу. Господ Исус Христос је дошао да исцели човека, да га ослободи од ропства греха и страдања. „Оно за шта се молимо јесте истинско исцељење, потпуна обнова човека којег је Бог посветио, и који отуда опет постаје целостан (у-цел-ује се) јер опет улази у заједницу са Богом. То је стварна победа и стварни преображај.“⁹ Христос нам сведочи да и страдање може да постане победа Божија. Јер, Христос је умро и смрт се преобразила, Христос је пострадао и страдање се преобразило, Христос живи и живот се преобразио, на тај начин нам се показује динамика божанског живота, где све постаје ново. Оно што је човеку дато у Светој тајни јелеосвећења, јесте та могућност преображаја и победе. Последица Свете тајне јелеосвећења врши се пред крај Велике четрдесетнице, последње недеље Васкршњег поста. „Обавезно се произноси и проповед. Ово спајање беседе са Јелеосвећењем сматра се неопходним, јер без обзира на то што у овој Светој тајни постоји обилан библијски, молитвени и химнолошки матери-

⁹ Александар Шмеман, *Литургија и животи*, Цетиње, 1992, 251.

јал, недостатак мистагошке поуке оставио је многе људе у незнању у погледу циља и плодова како ове Свете тајне, тако и онога што се у њој врши.¹⁰ У вршењу Свете тајне јелеосвећења учествује седам свештеника, мада може да се врши и са мањим бројем.

3. Однос теорије и праксе у Светој тајни јелеосвећења

Јелеосвећење (гр. εὐχέλαιον, εὐχη, молитва + ἔλαιον, уље): јелеосвећење, благосиљање јелеја (уља): јесте тајна у којој болесник, помазивањем освећеним уљем и свештениковим призивањем благодати Светога Духа, прима исцељење тела и опроштај грехова. Света тајна јелеосвећења је божанско помазање којим се припремамо за Васкрсење. Она као и све друге Свете тајне у икономији спасења људског рода представља припрему за Царство Божије. Света тајна јелеосвећења, према Другом ватиканском концилу је:

„Последње помазање, које се још, и то боље, може звати болесничко помазање није сакрамент само за оне који су у крајњој животној погибели. Сигурно је прикладно вријеме за његово примање чим се вјерник због болести или старости налази на почетку смртне погибели.“¹¹

Ова Света тајна се у службеним документима редовно назива последњим помазањем. Болесничко помазање је последње, с обзиром на друга помазања која су извршена на хришћанину. Последње помазање се сматра за довршењем не само покајања, већ целокупног хришћанског живота, који би морао бити трајно покајање. На Другом ватиканском концилу (сабору) било је говора о промени назива овог сакрамента, а поред тога, говорило се и о времену када може да се врши. Речи Апостола Јакова: „Болује ли ко међу вама“ (Јак. 5, 14), у различита времена су различито тумачена.

„Тако се сада у пракси болесничко помазање све више дијели, каткад и заједнички, такођер и оронулим старцима. На тај начин његови примаоци могу бити дионици сакраменталних милости, које су спојене уз болесничко помазање, много ви-

¹⁰ Јоанис Фундулис, *Литургија I, Увод у свето бојослужење*, Краљево, 2004, 251.

¹¹ SC 73.

ше него кад су га примили у задњим часовима, а често и већ посве несвјесно.“¹²

Овај сакрамент даје болесном благодат Духа Светога, која помаже човеку на његовом путу спасења. Да и овај сакрамент опрашта грехе, тврде Апостолове речи: „Нека дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши га уљем у име Господње. И молитва вјере ће спасити болесника, и подигнуће га Господ; и ако је гријехе учинио, опростиће му се“ (Јак. 5, 14–15). Из ових речи је јасно да се болесничко помазање придружује сакраменту покајања. Болесничко помазање и покајање су усмерени против греха: покајање – исповест против греха дејствује после крштења, а помазање против остатка греха. Ова два сакрамента налазе своје усмерење на лечење човекових слабости, са тим што покајање започиње лечење, а помазање га довршава. Тајне покајања и болесничког помазања су представљене као почетак и крај хришћанског живота, које ће наћи своје испуњење у Светој Евхаристији.

Други ватикански сабор у својој конституцији о Литургији истиче:

„Уз одијелене обреде болесничко помазање и побудбине нека се састави посебни обред према којему ће се болеснику подијелити помазање после исповиједи, а прије примања побудбине.“¹³

Овај члан допуњује сакрамент, па се уз дотадашњи начин вршења болесничког помазања уводи још један. Редовно би, наиме, свештеник исповедио болесника, и причестио онолико пута колико је болесник желео и на то био спреман. Помазање болесника би се обично вршило при крају живота, и то тако да се болесник, ако је било могуће, најпре исповеди и причести, а онда је, као последње дело, добијао болесничко помазање. Овај члан Другог ватиканског сабора је предугорио сам редослед Светих тајни, од којих је обред састављен, тако да обредом повезујемо сва три сакрамента. Одредио је да се треба држати правилног редоследа, по којем се после Исповести и Помазања даје болеснику Свето Причешће. Примљено Причешће морамо да сматрамо личним делом у заједници. Евхаристија – Причешће, које се врши у литургијској жртви, тј. у наговештавању смрти Христове, и

¹² Martin Kirigin, *Konstitucija o Svetoj Liturgiji, Sacrosanctum concilium*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, 277–278.

¹³ SC 74.

Његовом преласку ка Оцу. У Евхаристији верник из прелаза из овог живота, сједињен са Христовим Телом, добија учешће Васкрсења. Нови Мисал има два обрасца – облика: мису за болеснике и мису за умируће, који садрже врло прикладна и утешна читања, мисне песме и молитве. Значајно је што се сада у сакраменту болесничког помазања призива благодат Духа Светога, што и захтева прави смисао помазања светим уљем. Значајно је посведочити да се читава Црква моли за оздрављење болеснога. „Сакрамент болесничког помазања припада мазањима у Цркви. А сва мазања означају диоништво у помазању Крystalову Духом Светим.“¹⁴

Други ватикански сабор наглашава и следеће:

„Број мазања нека се уприличи околностима, а молитве при обреду помазања болесника нека се прераде тако да одговарају разним стањима болесника кад примају тај сакрамент.“¹⁵

У овом члану примећујемо да се две одредбе односе на болесничко помазање: прва се односи на број мазања, друга на пропратне молитве.

„Мазање пет осјетила одвајкада је чинило тешкоће душебрижницима. Већина их је испуштала мазање ногу. С ушима зна бити незгоде због болесникова положаја у кревету. Неки опет тешко подносе мазање ноздрва; мирис маслинова уља дражи их на гађење итд. Зато Конституција тражи нека се број мазања уприличи околностима... Мазањем чела и руке довољно би било означено цијело људско деловање (нутарње и вањско).“¹⁶

У својим објашњењима припремна комисија за сакрамент болесничког помазања предложила је да се обновљене молитве не односе само на здравствено стање, него и на доба старости, те да буду другачије за младе, а другачије за старе. Саборска комисија је предвидела да буду две или три молитве, како их не би било превише. У случају да се свештеник нађе код болесника без светог уља, може га благословити на лицу места. Чак је допуштено да уколико нема

¹⁴ Vladimir Zagorac, „Duh Sveti u liturgiji“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 59, No. 1–2, 1989, 123–134 (доступно и на адреси www.hrcak.srce.hr/file/52843; приступљено 27. 8. 2012. г.), 131.

¹⁵ SC 75.

¹⁶ M. Kirigin, *Konstitucija o Svetoj Liturgiji, Sacrosanctum concilium*, 280.

маслиновог уља, може користити било које друго биљно уље. Свето помазање, каткад, може се у дуготрајној болести поновити. Теолози су различитог мишљења по питању у ком стању болести може се дати помазање, и колико пута за исту болест. На Истоку ову Свету тајну свршава више свештеника, док на Западу само један. Посебно су значајне Христове речи за ово последовање: „Наг бијах, и одјену-сте ме; болестан бијах посјетисте ме; у тамници бијах и дођосте ми“ (Мт. 25, 36). Ове речи треба да подстичу свештеника који болесника помазује уљем у име Исуса Христа. Зборник канонског права у Римокатоличкој цркви истиче:

„Болесничко помазање, којим Црква погибелно болесне вјернике препоручује трпећем и прослављеном Господину да их придигне и спаси, подјељује се тако да се помажу уљем и да се изговоре ријечи прописане у богослужбеним књигама. Уље које се употребљава за болесничко помазање могу, осим бискупа, благословити: они који се у праву изједначају с дијецезанским бискупом; сваки презбитер, ако захтијева потреба ипак у самом слављењу сакраментa. Болесничко помазање подјељује сваки свећеник и само свећеник. Сви свећеници којима је повјерено душобрижништво имају дужност и право подјељивати болесничко помазање вјерницима повјеренима њиховој пасторалној служби; због оправданог разлога може сваки други свећеник подијелити овај сакрамент с барем претпостављеним пристанком свећеника о којему се горе говори. Свакоме је свећенику допуштено носити са собом благословљено уље да би, ако буде потребно, могао подијелити сакрамент болесничког помазања.“¹⁷

Са тајном патње, муке и страдања, суочавамо се непосредно у свакој болести. У болести личној, или туђој, доживљавамо шта значи трпети и бити испуњен страхом пред неизвесном будућношћу и пред смрћу. Болест је искушење за нашу веру и, на неки начин, за нашу љубав. Сакрамент болесничког помазања може се вршити на више начина: редовно, заједнички у Миси или изван Мисе, појединачно или заједничко у близом смртном часу. У свим овим облицима болесничког помазања заједничко је: сусрет са болесником у Христово име и у име његове заједнице (то се догађа и онда

¹⁷ Kan. 998–999; 1003, у *Zakonik kanonskog prava*, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II, Zagreb, 1996, 496–497.

када се сусрећу само свештеник и болесник); признавање греха и молитва за опроштење; слушање Божије речи из Светог Писма (инсистирање на љубави); полагање руку и помазање светим уљем на челу и рукама; свеопшта молитва верних којом се истиче повезаност болесника са свом Христовом заједницом, са свим људима; ако је могуће, добро је вршити сакрамент болесничког помазања за време Евхаристије, јер се тиме истиче тајна Христовог присуства, причешћивањем.

„За вријеме слављења сакраamenta болесничког помазања свештеник маже болесника светим уљем на челу и рукама говорећи: Овим светим помазањем и својим преблагим милосрђем нека те Господин милошћу Духа Светога помогне. Болесник и заједница: Амин. Нека те слободна од гријеха спаси и милости-во придигне. Болесник и заједница: Амин.“¹⁸

Дакле, укратко,

1) сакрамент болесничког помазања јесте сакрамент сусрета васкрслог Христа и његове заједнице са болесником;

2) у овом сакраменту болесник прима благодат Духа Светога, благодат као незаслужени дар, дар љубави;

3) примљена благодат Духа Светога: помаже спасењу свега човека (човека као психофизичког бића), болесника испуњава уздањем у Бога, испуњава га снагом пред неизвесном будућношћу и смрћу, јача га да не подлегне искушењу, може да му да здрављење, ако то служи за његово добро и спасење, и даје опроштење грехова.

Код обреда болесничког помазања, најважнији су ови поступци; полагање руку у тишини и помазање благословеним уљем. Овај обред изискује да свештеник поздрави болесника и све присутне. Након поздрава може, где је то примерено, узети освећену воду и њоме покропити болесника и собу. Као пратеће речи препоручују се: „Нека ова вода буде сјећање на примљено крштење и на спомен Христа који нас је муком и ускрснућем својим откупио“.¹⁹ Овако коментарише

¹⁸ *Sakramenti*, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm; приступљено 9. 4. 2012. г.

¹⁹ Види: *Rimski obrednik: Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne*, KS, Zagreb, 1984, 29.

Анзелм Грин (A. Grün) обред болесничког помазања као повезаност: „У овом малом обраду долази до изражаја да су крштење и болесничко помазање уско повезани.“²⁰ Затим, свештеник тумачи сми-сао сакраманта као уводну реч. У уводу свештеник подсећа на то да су људи у Христово време доносили своје болесне Њему како би Он положио на њих своје руке и тиме их исцељивао. Следи исповедање греха, покајнички чин, радосна вест – читање Светога Писма, обред препоручује различите текстове, пре свега казивања о оздрављењу, или блаженства, или онај одломак о олуји на мору, или онај Христов позив: „Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити“ (Мт. 11, 29). Потребна је велика осетљивост да се пронађе прави текст, и тако да се изложи болеснику, како би се он осетио дирнутим и охрабреним. Затим следе молитва верника и полагање руку. Након полагања руку, свештеник говори над уљем захвалну молитву. Том молитвом слави Бога за његово даровано деловање у спасењу човека. Уље има симболику очишћења, оно је слика плодности и животне снаге, победе, мира и помирења. Након молитве, помазује се болесниково чело и руке. Чело је, према Јовану Златоустоме, најплеменитији човеков део, и оно упућује на Духа Светога, којим се човек отвара Богу. Док су руке слика човековог деловања – делања. Свештеник, затим, говори молитву за болесника, на располагању су му различите молитве у зависности од ситуације. Обред се завршава благословом.

„Болесничко помазање може се подијелити само појединцима. Али се слављење сакрамената болесничког помазања може догађати у заједници. Постоје два различита облика: болесничко помазање унутар службе Ријечи или унутар еухаристијског славља. Обред предвиђа заједничко болесничко помазање прије свега при већим богослужењима... Ако се болесничко помазање дијели у еухаристијскоме слављу, има смисла да сви текстови и пјесме буду усмјерени на тему болести и спасења, надвладавања болести и искуства Бога у болести. Тако су додирнути не само болесници, него и заједница. Болесни су изазов за здраве да се суоче с могућношћу своје болести... У сакраменту болесничкога помазања постаје видљиво да је сам Крист прави лијечник.“²¹

²⁰ Anselm Grün, *Sakrament bolesničko pomazanje*, KS, Zagreb, 2003, 7.

²¹ A. Grün, *Sakrament bolesničko pomazanje*, 11.

Света тајна јелеосвећења би схематски изгледала овако:

Чин Јелеосвећења²² код православних	Болесничко помазање²³ код римокаатолика
<i>Врше је седам свештеника у Цркви или у дому. У недостижку моћу и шри свештеника, а у случају нужде и један.</i> Благословен Бог наш свагда... Трисвето; Пресвета Тројице; Оче наш, Јер је твоје царство и сила и слава Оца и Сина и Светога Духа. Господе помилуј. Ходите поклонимо се... И ња- лам 143: Господе услиши моли- тву моју... <i>Мала јекшенија</i> <i>Песме од 1–9, свака садржи, Ир- мос, ѡријев, славу и сага.</i> <i>Ексајосѡилар:</i> Благи, у мило- сти погледај оком својим... <i>Сѡихире ѡлас 4. Слава и сага; Бојо- родичан:</i> Тебе пречисту Цареви... <i>Тројар, ѡлас 4.</i> Ти који си једини брз на помоћ, Христе, брзо посе- ти одозго патећег слугу твог, из- бави од болести и тешких мука; подигни га молитвама Богоро- дице, једини Човекољупче, да би Те непрестано певао и славио. <i>Јекшенија</i> <i>Онда ѡрви свештеник ѡвори</i> <i>молићву јелеја над кандилом.</i> Господе, који милошћу и мило-	Уводни обреди Уводна реч свештеника и тумачење смисла Свете тајне. Приступајући ка болеснику, свештеник поздравља њега и све присутне, може то изразити на следећи начин: <i>Мир кући овој и свима који ѡребивају у њој. Или: Мир Госѡодњи био вазда с вама (с ѡобом).</i> Затим, ако је могуће покропи болесника и његов дом освећеном водицом, изговарајући ове речи: <i>Нека ова вода буде сјећање на ѡримљено кршћенење и сѡомен Крисиѡа који нас је муком и ускрснућем својим ѡћкујио.</i> Говори присутнима: <i>Предраѡа браћо! Чиѡамо у Еванђељу како су болесници долазили Госѡодину Исусу молећи за оздрављење и како је Исус мноѡ за нас ѡрјио...</i> Покајнички чин Ако нема Свете тајне исповести, нека се обави покајнички чин. Свештеник почиње овако: <i>Браћо, ѡризнајмо своје ѡријехе, да будемо достѡјни судјеловаѡи у овом свешћом слављу.</i>

²² Мали ѡребник, Призрен, 1994, 74–114.

²³ Rimski obrednik: *Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne*, KS, Zagreb, 1984, 28–34. Значајно је истаћи да у овом Реду, односно, у даљем излагању Реда, дат је и Ред помазања у Миси – Литургији.

срђем својим исцељујеш патње душе и тела, Ти сам, Владару, освети јелеј овај... <i>Док свешћеници говоре молићву, њевају се шројари.</i> <i>Чишање из Саборне посланице Јаковљеве (Јак. 5, 10–16).</i> <i>Чишање Светиога Јеванђеља од Луке (Лк. 10, 25–37).</i> <i>Молићва коју свешћеник говори: Беспочетни, Вечни, Свети светих, Ти си послао Јединородног Сина свог који исцељује сваку болест... Пошаљи Светога Духа свог и освети јелеј овај, и учини да служи твоме (име) који се помазује њиме буде на потпуно избављење...</i>	После кратког ћутања, заједно се моле: <i>Исхвиједат се Богу свемоћному, и вама, браћо, да сатријеших врло много мишљу, ријечју, дјелом и пројустом:</i> И ударајући се у прса говоре: <i>мој тријех, мој тријех, мој превелики тријех.</i> Даље: <i>Зашто молим блажену Марију вазда Дјевицу... и свештеник закључује: Смиловао нам се свемоћни Боги ошћустиио нам тријехе наше и привео нас у животи вјечни. Амин.</i> Читање Светог Писма Читање Јеванђеља по Матеју (Мт. 8, 5–10.13). Лектенија.
<i>Зашим, следи крстолико помазање и што: по челу, ноздрвама, образима, уснама, прсима, рукама са обе стране, говорећи ову молићву: Оче свети, лекару душа и тела, који си послао Јединородног Сина свог... Чишање из Посланице Римљанима Св. апостола Павла (Рим. 15, 1–7). Чишање Светиога Јеванђеља од Луке (Лк. 19, 1–10). Свешћеник чита молићву: Боже велики и вишњи, коме се сва твар клања...</i>	Свештеник полаже руке на болесникову главу, ништа не говорећи. Благослов уља Свештеник чита: <i>Помолимо се. Боже, Оче сваке ушјехе! По своме си Сину хћиио видати ране болесних. Милостиво чуј вајај наше вјере: Молимо те, пошаљи Духа, свога светог Бранишља...</i>
<i>Дрући свешћеник врши помазање (по ранијем приказаном реду). Чишање из Посланице Коринћанима Св. ап. Павла (1. Кор. 12, 27–13, 8).</i>	Свето помазање²⁴ Свештеник узме свето уље и помаже болесника на челу и на рукама, говорећи: <i>Овим свешћ</i>

²⁴ V. Zagorac, „Duh Sveti u liturgiji“, 131, каже следеће: „И саме ријечи форме што прате мазање болесника изричу вјеру Цркве да спас долази од дјеловања Духа Светога.“

Чишање Јеванђеља од Матфеја (Мт. 10, 1. 5–8). Молишва коју изјавља пророк: Владико Сведржитељу, свети Царе... Треће помагање Чишање из Посланице Коринћанима Светиога апостола Павла (2. Кор. 6, 16 – 7, 1). Јеванђеље од Матфеја (Мт. 8, 14–23). Молишва четвртог свештеника: Благи и човекољубиви, милосрдни и многомилостиви Господе...	помагањем и својим преблагим милосрђем нека те Господин милошћу Духа Светиога помогне. Амин. Нека те слободна од тријеха сајаси и милостиво придигне. Амин. Свештеник говори ову молитву: Помолимо се. Излијечи, молимо, Ошкуйишељу наш, милошћу Духа Светиога слабости овога болесника... Закључак обреда Свештеник уводи у молитву Господњу, овим речима: <i>А сада се сви заједно помолимо Богу...</i>; сви заједно: <i>Оче наш...</i>²⁵
Четврто помагање Чишање из Посланице Коринћанима Светиога апостола Павла (2. Кор. 1, 8–11). Јеванђеље од Матфеја (Мт. 25, 1–13). Свештеник чита молишву: Господе Боже наш, Ти караш и опет исцељујеш... Пето помагање Чишање из Посланице Галатима Св. апостола Павла (Гал. 5, 22 – 6, 2). Јеванђеље од Матфеја (Мт. 15, 21–28). Молишва свештеника: Благодаримо ти, Господе Боже наш... Шесто помагање	Обред се закључује благословом свештеника.

²⁴ Ако се болесник причешћује, то се обавља после молитве „Оче наш“, види бр. 55–58.

Чишање из Посланице Солуњанима Светој апостола Павла (1. Сол. 5, 14–23).

Јеванђеље од Матеја (Мт. 9, 9–13).

Свештеник чиша ову молићву: Владико Господе Боже наш...

Седмо помазање

Настојатељ узима Свето Јеванђеље и ставља га на главу болесника, и чиша ову молићву: Царе свети, жалостиви и многомилостиви Господе Исусе Христе...

Слава: Свети Бесребреници...

И сада: Погледај на молбе слугу твојих...

Ошћуси

У Светој тајни болесничког помазања Римски обредник истиче уље као материју помазања, као и христолошки и пневматолошки моменат. За ово налазимо поткрепљење у следећим речима:

„Сакрамент болесничког помазања дијели се онима који су тешко болесни тако да се мажу на челу и рукама прописно благословљеним маслиновим уљем или, ако је згодно, којим другим биљним уљем, при чему се само једанпут изговарају ријечи: Овим светим помазањем и својим преблагим милосрђем нека ти помогне Господин и милост Духа Светога, да те слободна од гријеха спаси и милостиво придигне.“²⁵

Занимљиво мишљење о овој Светој тајни износи Џон Мајендорф, који каже следеће:

„Служба је састављена из читања одељака из Светог Писма, молитава за оздрављење, текстова који дефинитивно искључују могућност да се обреду даје магично тумачење. Излече-

²⁵ Rimski obrednik: *Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne*, KS, Zagreb, 1984, 9.

ње се тражи само у границама покајања и духовног спасења, а не као да је оно само себи циљ. Без обзира на исход болести, помазање симболише божанско опраштање и ослобођење из порочног круга греха, страдања и смрти, у коме је заробљен огреховљени људски род.²⁶

Познати и еминентни православни богослов Николај Афанасјев када говори о Светим тајнама примећује следеће:

„Говорећи о различитим Светим Тајнама, намерно нисам указивао на две од њих – Јелеосвећење и Евхаристију. За прву не желим ништа категорички да тврдим, пошто њена догматска природа још увек није у потпуности одређена. Једно је несумњиво – она се издваја између осталих Светих Тајни. Митрополит Макарије, приликом дефинисања њене природе, прилично се удаљио од своје уобичајене формулације за све Свете Тајне. Док за остале Свете Тајне он каже да се у њима преносе Дарови Духа Светога, за Јелеосвећење наглашава да се у њему измољава благодат Божија. У једном случају се говори о преношењу Дарова, а у другом само о измољавању тих Дарова. Ово одступање у дефинисању Свете тајне Јелеосвећења потпуно је разумљиво. У раној Цркви је постојала посебна служба исцељивања на основу посебних Дарова Духа. Али ту службу је призивао Сам Бог, као што је призивао Пророке кроз преношење Дарова Светога Духа... Црква се молила и моли се за исцељење болесника, верујући да ‘молитва вере спашће болесника, и подигнуће га Господ; и ако је грехе учинио, опростиће му се’ (Јак. 5, 15). Молитва вере није знање Цркве. О. Сергије Булгаков, покушавајући да ублажи ту разлику у одређењу природе Свете Тајне Јелеосвећења од осталих Светих Тајни, указивао је да Јелеосвећење има две стране: једну, која је усмерена ка исцељењу болесника, и другу, која је усмерена ка ослобођењу болесника од болести кроз смрт. Из тог разлога је он говорио да се помазање уљем болесника врши или за његово исцељење, или за јачање неопходних сила за хришћанску смрт. Оваквим дефинисањем Свете тајне Јелеосвећења о. Сергије Булгаков се у дубокој мери приближава римокатоличком учењу о тој Светој Тајни. Да ли је таква врста учења исправ-

²⁶ Џон Мајендорф, *Византијско богословље: историјски шокови и догматске теме*, Крагујевац, 2008, 267.

на или није, то је питање коначног догматског формулисања природе Свете Тајне Јелеосвећења...²⁷

4. Закључак

У Светој тајни јелеосвећења разрађени су различити аспекти у богословском искуству Цркве, кроз Миропомазање, Покајање, Евхаристију, као однос смрти и Васкрсења. Помазивање миром запечаћује и потврђује лични начин постојања, човек постаје нова твар у Духу Светоме. Човек Миропомазањем улази у заједницу Тројичног Бога. Миропомазање се вршило светим миром на начин на који су се помазивали цареви и свештеници у Старом Завету. Помазани је имао за последицу промену, не у природи, већ у односу помазане личности са читавим телом народа. Црква у личној посебности сваког помазаног хришћанина види нову могућност за остварење истинског живота заједнице љубави и у исто време икону Христа. Човеково тело Миропомазањем показује одраз дара Духа Светога, благодат, самонадилажење природе, позив и одговор љубави.

Христово страдање је победа над људским грехом, то је заправо победа човековог спасења, преображај смрти у живот и Васкрсење. На исти начин сваки грех бива Покајањем преображен у појаву усвојења човека од стране Бога. У Светој тајни покајања однос човека са Богом је исти као што је однос распетог Христа са Оцем. Покајањем човек остварује исти однос са Богом као Христос са Оцем, слободно у љубави, као Син Божији. Покајање нас повезује на неки начин са Васкрсењем, Васкрсењем у Христу.

Бог је постао човек да би човечанска природа задобила преображење. Како би се преобразио човеков ум, чула и разум Бог је морао да постане човек. Ове способности и чула су само спољашња креација човека, док његова природа је сасвим другачија од његове спољашности. Индивидуални напори човека и врлине могу само да побољшају његово спољашње понашање, а не могу да измене и његову природу. Заправо, не могу да преобразе његову природу, да отклоне егзистенцијалну самодовољност природе која је утврђена индивидуалношћу, да преобразе његово смртно и пропадљиво тело у тело непропадљивости. Овакав преображај може се догодити ако је човек ступио у заједницу са Христом, Телом Христовим, егзистенцијалну стварност која ствара живот као личносноу заједницу, а не живот као индивидуалистичко преображење.

²⁷ Николај Афанасјев, *Сћудије и чланци*, Епархија Жичка, Краљево, 2008, 24–25.

Потпуно сједињење у Телу Христовом јесте једење Његовог Тела и пијење Његове Крви, сједињење у Цркви. „А Исус им рече: Заиста, заиста вам кажем: ако не једете тијело Сина Човјечијега и не пијете крви његове, немате живота у себи. Који једе моје тијело и пије моју крв има живот вјечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан. Јер тијело моје истинско је јело, а крв је моја истинско пиће. Који једе моје тијело и пије моју крв у мени пребива и ја у њему. Као што мене посла живи Отац, и као што ја живим због Оца, и онај који једе мене и он ће живјети због мене“ (Јн. 6, 53–57). Једење и пијење Христовог Тела и Крви промењује индивидуе у чланове сједињеног у Телу Христовом, индивидуално преживљавање у заједницу живота. Ово јединство живота унутар личне заједнице је Црква.

* * *

Библиографија

а) Извори

Brajić, R., Kopic, I., Rošćić, N., Strle, A., Dimitrijević, D. (1981), *Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen gentium II*, Zagreb.

Велики шребник (1993), Призрен.

II Vatikanski koncil. Dokumenti (2002), KS, Zagreb.

Јевтић, Атанасије (2005), *Дела айосћолских ученика, Врњци – Требиње*.

Kirigin, Martin (1985), *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb.

Мали шребник (1994), Призрен.

Rimski misal (1980), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Rimski obrednik: *Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne* (1984), KS, Zagreb.

б) Литература

Adolf, Adam (1993), *Uvod u Katoličku Liturgiju*, Zadar.

Афанасјев, Николај (2008), *Сшугије и чланци*, Епархија Жичка, Краљево.

- Badurina, Anđelko (ur.) (1979), *Leksikon ikonografije, simbolike i liturgike zapadnog kršćanstva*, Zagreb.
- Grün, Anselm (2003), *Bolesničko pomazanje*, KS, Zagreb.
- Grün, Anselm (2003), *Euharistija*, KS, Zagreb.
- Grün, Anselm (2003), *Sakrament krštenja*, KS, Zagreb.
- Denzinger, H., Hünermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo.
- Zagorac, Vladimir (1988), *Sakramenti: Liturgijski nauk o otajstvima*, Zagreb.
- Zagorac, Vladimir (1989), „Дух Свети у литургији“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 59, No. 1–2, 123–134.
- Zagorac, Vladimir (1998), *Kristova otajstva: sakramenti i blagoslovi-ne, povijest i teologija slavljenja*, KS, Zagreb.
- Zakonik kanonskog prava* (1996), proglašen влашћу папе Ивана Павла II, Zagreb.
- Јанарас, Христо (2007), *Слобода морала*, Каленић, Крагујевац.
- Jedin, Hubert (1971), *Velika povijest Crkve III/1*, KS, Zagreb.
- Jedin, Hubert (1993), *Velika povijest Crkve III/2*, KS, Zagreb.
- Мајендорф, Џон (2008), *Византиско бојословље, историјски шокови и догматске теме*, Крагујевац.
- Мирковић, Лазар (1983), *Православна Литургија, групи, посебни гео, Свете тајне и молитвословља*, Београд.
- Sakramenti*, www.petar.ffdi.hr/lzj/sakramenti.htm, преузето: 9. 4. 2012. године.
- Свети Никола Кавасила (2009), *О живоју у Христју*, Беседа, Нови Сад.
- Фундулис, Јоанис (2004), *Литургија I, Увод у свето бојослужење*, Краљево.
- Фундулис, Јоанис (2005), *Литургијске негоумице*, Краљево.
- Courth, Franz, *Sakramenti – Priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo.
- Шмеман, Александар (1992), *Литургија и живој*, Цетиње.
- Шмеман, Александар (2002), *Евхаристија*, Манастир Хиландар.
- Шмеман, Александар (2004), *За живој света*, Манастир Хиландар.
- Шмеман, Александар (2008), *Водом и Духом*, Манастир Хиландар.
- Шмеман, Александар (2011), *Евхаристијско бојословље*, Отачник, Београд.

Примљено: 5. 5. 2015.
Одобрено: 10. 7. 2015.

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

Nenad D. Mijalković

Serbian Orthodox Seminary of St. Cyril and Methodius,
Niš

Summary: In this paper is presented an overview of liturgical–theological understanding of the Sacrament in history. Explanation of sacraments will be accompanied by appropriate evidence from Holy Scripture, as well as works of certain early Christian Fathers of the Church. Then, relevant theological, sacramental aspects of the Middle ages, the age of Scholasticism, the Council of Trent, and finally, the Second Vatican Council will be consulted, where there will be left a theological reflection of individual prominent Roman Catholic and Orthodox theologians of the Sacrament of Holy Unction. In this work we will put emphasis on the observation of liturgical–theological view on Sacraments in accordance with its ecclesiological, Christological, eschatological, pneumatological meaning and experience of the life of the Church.

Key words: Sacrament, Unction, Roman Catholic Church, anointing of the sick, oil, patient, penance, Eucharist.

ВЈЕРА И ЗНАЊЕ

Никола Маројевић*
Ејархија
будимљанско-никшићка
Никишић, Црна Гора

Апстракт: У раду се истражује однос вјере и знања. Полази се од теолошкој, етичкој, па преко философској се на крају долази до теолошкој виђења њиховој сложености односа. Вјера је кључни феномен човјековој бића и основни елементи религиозној животи уопште. Сазнање, посматрано у контексту религиозној познања, у ствари је саживљавање са објектом сазнања. Акт религиозној познања је акт откривења. Хришћанска вјера није психолошко стање нишпи вјерности у свакодневном, прозаичном значењу, већ прије свега онтолошка веза између човјека и Бога.

Кључне речи: вјера, знање, религиозни феномен вјере, откривење, молитва.

Вјера и знање заузимају нарочито мјесто у цјелокупној свјетској мисли, култури, духовности... Као такви они често обликују човјеков поглед на живот, утичу на његово мишљење формирајући му парадигме и правце раскривајући духовне вратнице човјекове душе. Ум може бити импресиониран неким предметом или групом предмета искуства тако дубоко и силно да дјелују попут неког духовног катализатора, и бива кристалисано оно што је до тада било само облак нејасних, мутних и необликаних осјећања и тежњи, дајући нову структуру, препознатљиву за човјеково поимање и језичко обликовање, којом се онда може и јасније сагледавати цјелокупно човјеково искуство. Такав снажан духовни катализатор може чак утицати на човјеков поглед на свијет, понекад га и радикално мијењати.¹ Овим бива јаснији феномен да вјерујући човјек одједном из основа мијења

* marojevicnikola@gmail.com.

¹ Уп. Hick, John, *Faith and Knowledge*, London, 1988, 216.

свој поглед на свијет и философију живота. Вјера (религиозна) има свој циљ, објектно-субјектну повезаност и мотивацију, а њене неопуштајиве компоненте јесу носилац вјере, религиозно-морално начело, бесконачност, безвременост, који упућују на нешто трансцендентно.² Вјера постаје кључни феномен човјековог бића, како у сфери културе, друштвене реалности, – као основни елемент религиозног живота – тако и религије у цјелини. Критеријуми вјере су идентични са вјероучењем – симолом вјере, религијом, религиозним опитом... Тако долазимо до оног што можемо назвати вјера као личностни феномен – одређени правац исповиједања догмата вјере, као што је случај са хришћанском вјером.

Бројни философи се држе догмата да је обавезан критеријум научности код изучавања религије принципијелно одбацивање утицаја натприродног.³ Уколико неки мислилац у својим разматрањима допусти у извјесној мјери макар и привид неких феномена божанског мијешања – сматра се преобраћеним у богослова.⁴ Тако се долази до тачке гдје се наука и религија оштро супротстављају, тачније када се с материјалистичког становишта посматрано, свако проучавање које допушта уплив божанског бића сматра ненаучним, јер је научно истраживање искључиво и једино само оно које је независно од божанског мијешања. Религиозно сазнање се онда проглашава неспојивим с науком,⁵ из разлога што наука расвјетљава тајне бића средствима и на начин који потврђује друштвено-историјска пракса. Религија, са своје стране, полази од догмата, који су са тог гледишта лаж и фантазија, па самим тим противрјече стварној природи ствари.⁶ Религиозност, била она психолошке или исказне природе, увијек подразумијева одређене ставове, као што су рецимо поштовања или повјерења.⁷

По неким претпоставкама, на гносеолошком плану се може говорити о противстављености између вјере и знања. Вјера се, тако, чак

² Ср. Чеснова, Е. Н., „Вера и эсхатология: критериальный подход к содержанию понятий в их взаимосвязи“, Е. Н. Чеснова, Е. Г. Якимова, *Научный диалог*, 2013, № 12 (24): Обществественные науки, 146.

³ Ср. Яковенко, И. А., „Проблема соотношения религиозного и научного знания“, *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология*, № 3 / 2011, 23.

⁴ *Исшо*.

⁵ Уп. Лобовик Б. А., *Религиозное сознание и его особенности*, Киев: Наукова думка, 1986, 31.

⁶ *Исшо*.

⁷ Уп. Audi, Robert, „Belief, Faith, and Acceptance“, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 63, No. 1/3, Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips (Feb., 2008), 93.

и она религиозна, третира као „вјероватно знање“, које је утврђено субјектовом свијешћу да прихвата нешто потенцијално прихватљиво за истинито, и да је оно као такво идентично објективној реалности.⁸ Објекат вјере може бити нешто принципијелно недоказиво рационалним путем, у извјесном смислу натприродно, трансцендентно или чак непоуздано, али је могуће да у будућности буде поуздано?! Резултат оваквог расуђивања је да вјера доведена до поузданости губи свој ослонац и није више вјера, него знање, по преимућству. Не би требало извести закључак да је вјера неспојива са разумом, упркос њиховој разлици. Неки теистички мислиоци су стављали превелики нагласак на ирационалну природу вјере и неактуелност разума и објективност у вјери. Други су превише „вјеровали“ у моћ разума. Изнад овог нивоа (привидног) сукобљавања вјере и знања, грубих здраворазумских запажања – показује се да дуализам вјере и знања губи на снази и смислу, уколико се постави проблем означавања територије и граница знања.⁹ Али, како показује хришћански развијена дијалектика односа вјере и знања – на вишем нивоу они се „обједињују“ у богопознање, као однос са Живим Богом.¹⁰ Људи имају моралну обавезу да његују рационално увјерење о религији, као и необавезне и добре разлоге за своју вјеру. Ако постоји Бог онда постоји и морална обавеза да се култивишу човјекова вјеровања. Ако пак пођемо од тога да не постоји Бог – онда опет постоји морална обавеза да се култивише атеистичка „вјера“. ¹¹ Апсолутно Божије постојање не може бити доказано на основу постављених премиса – зато што рационално демонстрирање логичког/рационалног суђења подразумијева апсолутне, неоспорне премисе. Вјера, прије свега полази од љубави, од вјере у Љубав. Без вјере у Бога људски разум постаје бесмислен, постаје само софистички алат да обмане неопрезне и себе заштити од стварности божанске љубави.¹²

Феномен религиозне вјере завређује пуну истраживачку пажњу, и актуелност њеног тематизовања не јењава већ неколико вјекова. Прије свега због тога што одговори на питања о суштини вјере и те

⁸ Ср. Шахов, М. О., *Религиозное и научное знание, религиозная и научная вера*, Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд, Москва, 2008, 44.

⁹ Ср. Welker, Michael, „The Demarcation Problem of Knowledge and Faith: Questions and Answers from Theology“, *Clashes of Knowledge, Knowledge and Space*, Volume 1, 2008, 146.

¹⁰ Уп. Lehrer, Keitii, „Knowledge, faith and skepticism“, *Scientific and Religious Belief, Philosophical Studies*, Series Volume 59, 1994, 9.

¹¹ Ср. Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford, 2005, 132.

¹² Уп. McDermott, John M., Faith, „Reason, and Freedom“, *Irish Theological Quarterly*, 67, 2002, 331.

како доприносе бољем разрјешавању проблема око правилног схватања природе религиозног опита, религиозног погледа на свијет, положаја човјека у свијету, смисла односа међу људима, успостављања моралног система вриједности, праваца дјеловања човјека у култури, положаја у друштву, па све до најтананијих нити духовне сфере живота, које врхуне у формирању личности сваког појединца понаособ, па онда и у оквиру или унутар религијске заједнице, али и саме заједнице посматране као цјелине. Испитивање дубинâ феномена вјере је толико сложено да се не може ни говорити о неком закљученом становишту. Одговор на тајну вјере се дописује у сваком времену и цивилизацијској прекретници.

Када је ријеч о анализи феномена религиозне вјере онда би требало имати у виду да се не ради само о религиозном феномену колико о доктринарној љуштури религије. Идентификација овог типа најчешће осиромашује феномен религиозне вјере свдећи га искључиво на догмате ове или оне религије или пак религиозног учења.¹³ Али вјера јесте, прије свега, личносни феномен, основа задобијања личности и као таква један од кључних фактора који одређују начин живљења човјека. Међутим, вјера није само духовно-словесна формула, у којој се испољава карактер и предмет објекта вјере већ и смисао и суштински карактер субјективно коначног у његовом бесконачном постојању у бескрајном и свеблагосм Господу Богу, Апсолуту, у зависности од религије и култа у чијој сфери долази до поменуте идентификације и актуализације као религиозне индивидуе.¹⁴ До разјашњавања природе вјере долази нпр. у дјелу Светог Теофана Затворника.¹⁵ Видјећемо да свему претходи *познање* Господа Исуса Христа, односно познање устројења спасења у Њему (Еф. 1, 18) – такво познање је неопходан услов за рађање вјере у човјеку, тачка од које почиње њено образовање, без претходног знања о предмету вјере.¹⁶

До, на извјестан начин, класичног противстављања између разума и вјере, односно знања и вјере – долази када се постави питање сазнања и улоге вјере.¹⁷ Тако, преко Тертулијана, Анселма и др. бивамо од-

¹³ Ср. Чеснова, Е. Н., „Особенности раскрытия сущности феномена религиозной веры в теологии и богословии“, *Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право*, 2011, № 20 (115), 315.

¹⁴ *Исшо*.

¹⁵ Видјети: Епископ Теофан, *Начертание Христианскаго правоучения*, Москва, 1890, 57–60.

¹⁶ Уп. *исшо*, 58.

¹⁷ Видјети у нашем раду: Никола Маројевић, „Знање и вјера“, *Смисао*, Часопис Одјељења за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори, III/1–2 (2014), 7–12.

ведени у сферу гдје се вјера и знање оштро постављају једно наспрам другог. Такво позиционирање вјере и знања изазивало је мислиоце да постулирају или њихово нераскидиво јединство или пак првенство једног над другим. То је повлачило за собом и разматрање вјере као религиозног и гносеолошког феномена.¹⁸

У хришћанском богословљу однос вјере и знања се може пратити од Тертулијана („Вјерујем јер је апсурдно“), Августина („Вјерујем да бих разумио“), Пјера Абелара („Знам, да бих вјеровао“), Томе Аквинског (хармонија вјере и разума, уз првенство вјере) и Светог Симеона Новог Богослова („умно дјелање“). Средњи вијек је био добра позорница за ширење природног симболизма по коме је под ознаком *Sapientie* (мудрости) сасвим срећно развијена естетска и епистемичка нит човјековог ума.¹⁹

Дијалектичка природа односа вјере и знања може се пратити и са позиција односа истинитости и лажности, које са собом повлачи и разграничавања између научне и религиозне вјере (духовна сфера), филозофске вјере, вјера / сујевјерје, спознатљива и неспознатљива вјера, слијепа вјера... Када је ријеч о религиозној вјери, ваљало би поставити питање источника вјере, а самим тим били би јаснији одговори који се тичу типова религиозне вјере доводећи је у везу са мистичком вјером, тајноводственим опитом, духовним – религиозним опитом о коме свједоче бројни духовни ауторитети.

Нарочити аспект религиозног феномена вјере раскрива се у њеном етичком контексту. Наиме, пројављивање вјере кроз религиозно-етичке категорије постаје једна од темељних претпоставки хришћанског богословља. Ту изнад свега имамо на уму категоријске парове: љубав–нада, добро–зло, вјера–дјела, живот–смрт, воља–мотивација, и тако редом. Слиједећи ту нит, запажамо да се вјера јавља као морално самопроцјењивање, вредновање дјела и поступака човјека, с једне стране, али и идеализовани систем вриједности, који води темељном преображавању живота, с друге. Увиђа се да постоји посебна повезаност између љубави, вјере и дјела човјека – они битно одређују живот сваког појединца, без обзира на вријеме и епоху – њихова актуелност никада не јењава. Вјера подразумијева љубав, полази од ње, на њу се наслања – а љубав „станује“ у дјелима. То је та непролазна и вјечна „логика“, којом одишу светоотачки текстови од најранијих

¹⁸ Уп. Гуревич, П. С., *Вера как основание мира*, Онтология веры: монография, Р. К. Омельчук; Москва, 2011, 6–7.

¹⁹ Уп. Undusk, Rein, „Faith and reason: charting the medieval concept of the infinite“, *Trames*, 2012, 16 (66/61), 1, Tallinn, 39.

дана хришћанства. Вјера је пратила љубави,²⁰ а уколико дјела човјекова, моралне и религиозне природе, међусобни односи, вредносни системи и схватања – нису започети и дубоко укоријењени у вјери, – заиста губе сваки дубљи смисао,²¹ постајући неважни за промишљање човјекове егзистенције. Таква вјера се одређује као унутарње јединство, јединство духа.²²

Ако направимо пресјек историје човјекове мисли, видјећемо да се вјера најчешће посматрала као религиозни гносеолошки феномен, док су њене мистичке и когнитивне стране занемариване, уз изузеће етичког плана (морално оправдање вјере) које је било присутно крајем XVIII и почетком XIX стољећа. Треба напоменути да је у знатној мјери протестантска неортодоксна мисао водила критику религије и филозофску критику вјере.²³

Област вјере је префињени духовни свијет субјективних доживљаја и стремљења. Вјера је унутарњи стожер личности и као таква она битно одређује човјекова опредјељења и животна усмјерења. У етичком смислу вјера прије свега означава способност да се повјерује, то је својеврсна морална способност и сила, која полази од душевне утемељености и снажног духовног упоришта. Вјера је основа повјерења,²⁴ а повјерење је у ствари темељ будуће искрене и непоколебљиве вјере. Само јединство вјере и повјерења одликује цјелину човјекове личности – њен идентитет, који остаје непромијењен у овом промјенивом и пропадљивом свијету. Када год људи одбаце духовне оријентире, губе и вјечне вриједности, а друштво и култура, као поља човјекове душевно-духовне дјелатности запада у унутрашњу кризу. Излазак из тако створене ситуације једино треба тражити у моралном препороду људи, који се, опет, искључиво дешава на духовном плану, још прецизније казано, на религиозној основи.²⁵ Вјера није само историјски, лични – већ егзистенцијални феномен. То овдје значи да утиче на природу истине, не само у хипотетичком, теоријском смислу него да она постаје носилац сотириолошке мисли.²⁶

²⁰ Ср. Завершенский, Г., „Размышления о вере: личностный аспект“, *Церковь и время*, № 2 (27), 2004, 122.

²¹ Уп. Свешников Владислав, *Прикосновение веры*, Москва, 2005, 16.

²² Ср. Хомяков, А. С. *Церковь одна*, Хомяков, А. С. Работы по богословию. Соч. в 2-х томах – Москва, 1994, Т. 2, 9.

²³ Уп. Гуревич, нав. дјело, 10.

²⁴ Ср. Ивановская, О. В., „Нужна ли вера человеку?“, Научно-теоретический журнал *Научные проблемы гуманитарных исследований*, Выпуск 11, 2011, 219.

²⁵ Уп. Любимова, А. Б., „Роль традиционных семейных ценностей в укреплении семьи“, *Социология*, 2007, № 3/4, 64.

²⁶ Ср. Ferré, Nels F. S., „Biblical Faith and Philosophic Truth“, *Philosophy, Religion*,

Вјера је та која води спасењу. Коначно, у срцу човјека треба тражити источник вјере и повјерења и у другог човјека и у Бога.

Код Климента Александријског налазимо да је вјера пут истине на који излазе различити путеви мудрости.²⁷ Таква вјера је унутарње сагласје/споразум, које нас сједињује с невидљивим постојањем, јер је вјера тијесно повезана са слободном вољом, пројављујући се као „разумна жеља“. Ако можемо рећи да је слободна воља „принцип дјелања“, онда производи и да је вјера такође „принцип дјелања“, постајући „благоразумна основа воље“.²⁸ Из оваквог приступа вјери слиједи да је она испред сваке „умне дјелатности“ и самим тим лежи у основи сâмог дјела.²⁹ Ипак, пошто вјера није „производ мишљења“ – испада да је акт воље, тако да она испуњава „унутарњим задовољством“ свако расуђивање, које се односи на постојање Бога, на духовни свијет, побуђујући нас на одговарајућу активност.³⁰ Нужним се чини закључак да је за александријског богослова вјера много претежнија од разума.³¹ Нарочиту пажњу треба обратити на однос вјере према спасењу – она постаје сила, моћ, која води човјека путем спасења, путем који води у вјечни живот.³² То повлачи за собом да вјера не може бити нешто обично, пријемчиво, доступно свакоме на први поглед, коначно некакав плод слијепе случајности. Она је прије свега нешто божанско, то је небеска искра коју кад се дохвати човјекове душе ништа земаљско не може савладати, нити икакав страх својствен људској природи може разрушити. Вјера је, слободно и заједно са александријским учитељем закључимо – први корак на путу спасења.³³ На том путу нужно долази до најтјешњег међусобног јединства вјере и знања. Нити је само вјера водиља човјекова, нити је пак знање супротстављено вјери. Право знање је оно које усваја садржај вјере, прикупљен другим учењем и оно је непоколебљиво, оно је испуњавање воље Божије, које се достиже непрекидним дјелањем човјекове воље.³⁴ То је пуни смисао Климентових схватања о вјери и знању.

and the Coming World Civilization, 1966, 201.

²⁷ Уп. *Strom.* II, 4, 1.

²⁸ *Strom.* II, 2.

²⁹ Ср. Цветков, П. И., *Апологетический труд Феодорита Кирского*, Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, Ч. 1, 1875, 324.

³⁰ Уп. Мышцын, В., *Учение Св. апостола Павла о законе дел и законе веры*, Сергиев Посад, 1894, 160.

³¹ Уп. Зайцева, И. В., „К вопросу о соотношении понятий ‘вера’ и ‘разум’ в ‘Строматах’ Климента Александрийского“, *Научные ведомости*, № 9 (64), Белгород, 2009, 22.

³² Уп. *Strom.* II, 52, 1.

³³ *Strom.* II, 31, 1.

³⁴ Ср. Попов, К. Д., *Вера и ее отношение к христианскому знанию*, Москва, 1906, 600.

На основу општих црта, насталих као резултат разматрања више различитих типологија, могуће је извести следећу одредбу сâмог феномена вјере: вјера је психолошко стање у којем је оријентир жељени резултат, као подстицај се јавља њен извор, а садржај увијек диктира човјекова животна философија. Чињеница је да поимање „стања“ најтачније одражава карактер феномена вјере.³⁵ За мислиоце XX стољећа варирање односа између религије и науке узроковано је критиком науке и научне рационалности,³⁶ која предњачи у радовима руских религиозних философа с краја XIX и почетка XX стољећа, гдје ова критика има негативан предзнак повезан с критиком науке и експанзијом научног-механицистичког погледа на свијет (Берђајев, Иљин, Фјодоров, С. Булгаков, Флоренски...). По свој прилици, њихов негативан однос према научном путу сазнања заснован је на неприхватању тезе о самодовољности науке, и као резултат неопходности враћања њеним основама, при чему су јасне представе о њима нестале приликом процеса ширења механицистичке философије живота.³⁷ У суштини овдје је кључно постављање питања о правима и могућностима, границама и функцијама човјековог разума, односно о извору и начинима достизања истине. Показује се да мисао хришћанског Истока даје одговор на мисао хришћанског Запада.³⁸ Не одбацујући неопходност научног знања могући излаз из дате противстављене позиције разума и вјере, налази се у човјековом обраћању Богу, преображају узрокованом личним религиозним опитом. Тада ће вјера и разум допуњавати једно друго, поништава се сваки конфликт, а у крајњем случају дати феномен човјековог односа према свијету, човјеку, Богу – добијају „хармонично“ обиљежје, које би се условно могло назвати антиномијским дуализмом.

Проучавањем научног материјала, узимајући притом и резултате емпиријских истраживања, могли бисмо извести закључак да су психолошке компоненте феномена вјере оријентир, исходиште и смисао живота, који човјек води. Ту ћемо срести различите типове вјере. Од вјере као повјерења, вјере у ауторитете, вјере у информације (које се по правилу не провјеравају, али трпе провјеру), вјера у

³⁵ Ср. Горячев, В. А., „Классификация типов веры“, *Социально-экономические явления и процессы*, № (037), 2012, 169.

³⁶ Уп. Воденко, К. С., „Соотношение религии и науки в культуре XX века“, *Грамота*, № 5 (11) 2011, часть 2, 48.

³⁷ *Истио*, 49.

³⁸ Ср. Полторацкий, Н. П., „Русская религиозная философия“, *Вопросы философии*, 1992, № 2, 139–140.

информације које се не могу провјерити, вјера у другог, вјера у себе (рационалног карактера) и оне ирационалне, као и оне религиозног и битијног карактера, ако се посматра сфера у којој се вјера остварује. Видјећемо да је оријентир увијек хоризонт будућности, који формира човјек у својој свијести. Источник вјере је гарант реализације оријентира и то је у ствари или нека виша сила или унутарња увјереност. И на концу, смисао живота који води човјек одређује не само центар вјере него и покреће сâми источник вјере као кључна дјелатна способност човјекове личности.

Истински међусобни однос између вјере и знања полази од тога да практични елементи човјековог духа имају заиста огромни значај у актима религиозне вјере, али ипак уважава се чињеница да се вјера не базира само на њима већ има и своје посебне темеље у сâмим теоријским компонентама људског духа.³⁹ Свако испитивање рационалног познања свијета за собом повлачи и одређивање граница људског сазнања. Посебно нас, овом приликом, интересују границе религиозног сазнања, па увиђамо да наука посљедњих деценија поприма неklasичне особине и у своја истраживања укључује духовне, социо-културне и антрополошке елементе, што опет отежава повлачење оштре демаркационе линије између рационалног и ирационалног, знања и вјере...⁴⁰ Концепција двојне истине, карактеристичне за средњовјековну философију на Западу (Окам, Абелар, Аквински) ипак не исцрпљује у пуној мјери тако сложен однос између религије и науке, односно вјере и знања. И религија и наука превазилазе своје гносеолошке и методолошке претпоставке, а најдубљи налази једног погледа на свијет повлаче за собом нарочит комплекс моралних, друштвених и естетичких поставки, које могу бити супротстављене једне другима. Непомирљивост двају опонентних свјетоназорских модела започиње у ствари од одређења поријекла свијета и човјека, а завршава у суштински непремостивим проблемима. Историја показује да ауторитет истине расте и јача, како она добија на својој недвосмислености.⁴¹ Тако у први план пропитивања односа између вјере и знања, религије и науке, избија проблем истине. Истина постаје вододијелница између религије и научног сазнања. Класично научно одређење истине би било да је истина мноштво појединачних истина, које узете заједно дозвољавају да се формира јединствена слика стварности. Слично томе, религиозни опит полази од то-

³⁹ Уп. Введенский, А. И., *Религиозное сознание язычества*, т. 1, Москва, 1902, 47.

⁴⁰ Ср. Сидорова, Л. П., „Гносеологический аспект взаимоотношений религиозной веры и рациональности“, *Философские науки*, 2013, № 6 (22), 224.

⁴¹ Уп. *исто*, 225.

га да се божанским откривењем истина доживљава у својој пуноћи и јединствености. Међутим, овако оштро противстављање два типа истине ипак до краја не изражава специфичност њиховог различитог приступа. Као прво, религиозни опит подразумијева и појединачне „дјелове“ истине који се налазе у бројним светоотачким дјелима и искуствима отаца подвижника Христове љубави и науке. Као друго, неklasична /модерна/ савремена научна парадигма озбиљну пажњу посвећује питањима интуиције и увида, који су релевантни судионици стваралачког научног процеса.

Одатле производи да чак и уколико зачас занемаримо дубока историјска истраживања, можемо устврдити да противрјечје религије и науке није повезано само с њиховим суштинским карактеристикама него и с историјском промјењивошћу у значењу ових форми сазнања. Увиђамо да класични тип рационалности, у знатној мјери више од неklasичне науке, одступа од религиозновјерских поставки. Као илустративну опаску можемо навести једну од дефиниција религиозне вјере, гдје се она одређује као својеврсно духовно стање у коме човјек прихвата, вјерује, сматра истинитим – нешто што само по себи није очигледно, не може бити утврђено, што тражи убједљиве доказе, без упоришта у текстовима или свједочанствима, чији је ауторитет тако велики да се морају једноставно усвојити као такви.⁴²

Особеност природе религиозног познања је таква да кључна дјелатност субјекта прелази у самораскривајућу активност објекта познања. Религиозно познање допушта постојање тајни у природи, које су несазнатљиве. Свијест о овој недостатности људског сазнања у човјеку открива способност да ову тајну усваја, без да је до краја рашчлани. У тој врсти сусрета човјека са свијетом – сазнати не значи препарирати и раздијелити на појединачне цјелине, оставивши од објекта беживотни скелет. Сазнање је овдје у ствари саживљавање са објектом сазнања. Акт религиозног познања је акт откривења. Не само откривења Божијег човјеку него и откривања сáмог човјека другоме, кроз дјеловање на њега, које као да не долази из наше унутрашњости, већ из сáме сфере бића упада у најскривеније дубине човјековог најунутарњијег бића. Сљедствено томе, у тренутку одношења човјека са Богом, прекорачују се границе свакодневног концепта сазнања, а ступа виши ниво субјект–објект односа. Објект није више нешто скроз пасивно – Бог као објект је активна стваралачка

⁴² Ср. Кураев, А. В., *Религиозная вера и рациональность*, Гносеологический аспект, Рациональность на перепутье, кн. 1, Москва, 1999, 125.

личност, а субјект и објект постају учесници, боље казано судионици дијалога. Тај дијалог налази своје највидљивије остварење у молитвеном односу човјека према Богу. Ту се укида монолог. Молитвени однос је личносни однос по преимућству. Молитва тражи цијелог човјека, потпуно измиреног и са собом и са Богом. Молитва је то средство и начин на који човјек усваја и осваја бесконачно пространство тајне свијета, човјека и коначно Божијег бића.

Исто тако, право, аутентично знање неодвојиво је од просвећења благодаћу, која суштински мијења човјеков разум. А будући да је предмет созерцања лично биће, лично постојање, истинито знање – онда оно подразумемијева сусрет, узајамни однос, вјеру као доживљај и прихватање личног присуства Живог Бога, који се открива човјеку. Богословље, као истинско знање о истинском Богу, Богу Истини, хранећи се созерцањем, тим умним „гледањем“ неизрециве красоте Лица Божијег, нема за циљ безмолвије, него хранећи се созерцањем упућује на безмолвије, на свештено тиховање, да би се смирењем приступило новом начину употребе мисли и ријечи. Језик човјечији добија виши и другим путем недостижни смисао. Зато истинско богословље врхуни у славословљу и преображава смисао живота у правцу свецијелог и непрекидног хваљења Бога. Код Светог Јована Дамаскина, који је аутор прелијепих пјесама у славу Творца, богословље прелази у литургијско славословље, без премца у цјелокупној свјетској духовној поезији.

Хришћанска вјера није психолошко стање нити вјерност у свакодневном, прозаичном значењу. Вјера је прије свега онтолошка веза између човјека и Бога, унутарња повезаност, која се човјеку даје кроз крштење и миропомазање. Тај дар свише преображава, препорађа и оживљава истинску, најдубљу човјекову природу. Таква вјера, као онтолошко учествовање – укључена је у лични сусрет Бога и човјека, који се одвија у човјековом срцу, а постаје темељем и условом сваког богословског знања.⁴³ Тајна вјере као личног сусрета и онтолошког саучествовања и саприпадања човјека и Бога, специфична је карактеристика богословског језика и знања, које се кроз апофатичко богословствовање открива безмолвију обожења човјека.

⁴³ Ср. Лосский, В. Н., „Вера и богословие“, *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзерхата*, № 101–104, 1979, 103.

Литература

Audi, R. (2008), „Belief, Faith, and Acceptance“, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 63, No. 1/3, Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips, 87–102.

Lehrer, K. (1994), „Knowledge, faith and skepticism“, *Scientific and Religious Belief, Philosophical Studies*, Volume 59, 1–25.

Введенский, А. И. (1902), *Религиозное сознание язычества*, т. 1, Москва.

Воденко, К. С. (2011), „Соотношение религии и науки в культуре XX века“, *Грамота*, № 5 (11), часть 2, 47–51.

Горячев, В. А. (2012), „Классификация типов веры“, *Социально-экономические явления и процессы*, № (037), 166–169.

Гуревич, П. С. (2011), *Вера как основание мира*, Онтология веры: монография, Р. К. Омельчук; Москва.

Завершенский, Г. (2004), „Размышления о вере: личностный аспект“, *Церковь и время*, № 2 (27), 119–134.

Зайцева, И. В. (2009), „К вопросу о соотношении понятий ‘вера’ и ‘разум’ в ‘Строматах’ Климента Александрийского“, *Научные ведомости*, № 9 (64), Белгород, 21–24.

Ивановская, О. В. (2011), „Нужна ли вера человеку?“, *Научно-теоретический журнал Научные проблемы гуманитарных исследований*, Выпуск 11, 219–224.

Кураев, А. В. (1999), *Религиозная вера и рациональность*, Гносеологический аспект, Рациональность на перепутье, кн. 1, Москва.

Лобовик Б. А. (1986), *Религиозное сознание и его особенности*, Киев: Наукова думка.

Лосский, В. Н. (1979), „Вера и богословие“, *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзерхата*, № 101–104, 101–112.

Любимова, А. Б. (2007), „Роль традиционных семейных ценностей в укреплении семьи“, *Социология*, № 3/4, 64–70.

Маројевић, Н. (2014), „Знање и вјера“, *Смисао*, Часопис Одјелења за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори, III/1–2 7–12.

McDermott, J. M. (2002), „Faith, Reason, and Freedom“, *Irish Theological Quarterly*, 67, 307–332.

Мышцын, В. (1894), *Учение Св. апостола Павла о законе дел и законе веры*, Сергиев Посад.

Полторацкий, Н. П. (1992), „Русская религиозная философия“, *Вопросы философии*, № 2, 139.

Попов, К. Д. (1906), *Вера и ее отношение к христианскому знанию*, Москва.

Свешников, В. (2005), *Прикосновение веры*, Москва.

Сидорова, Л. П. (2013), „Гносеологический аспект взаимоотношений религиозной веры и рациональности“, *Философские науки*, № 6 (22), 224–236.

Swinburne, R. (2005), *Faith and Reason*, Oxford.

Undusk, R. (2012), „Faith and reason: charting the medieval concept of the infinite“, *Trames*, 16 (66/61), 1, 3–45, Tallinn.

Феофан, Епископ (1890), *Начертание Христианскаго правоученія*, Москва.

Ferré, N. F. S. (1966), „Biblical Faith and Philosophic Truth“, *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization*, 198–212.

Hick, J. (1988), *Faith and Knowledge*, London.

Хомяков, А. С. (1994), *Церковь одна*, Хомяков, А. С. Работы по богословию. Соч. в 2-х томах – Москва, Т. 2.

Цветков, П. И. (1875), *Апологетический труд Феодорита Кирского*, Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, Ч. 1.

Clemens Alexandrinus (1960), *Stromata I–VI* (O. Stählin, ed; L. Früchtel, re-ed.), GCS 52, Berlin: Akademie-Verlag.

Чеснова, Е. Н. (2013), „Вера и эсхатология: критериальный подход к содержанию понятий в их взаимосвязи“, Е. Н. Чеснова, Е. Г. Якимова, *Научный диалог*, № 12 (24): Общественные науки, 144–156.

Чеснова, Е. Н. (2011), „Особенности раскрытия сущности феномена религиозной веры в теологии и богословии“, *Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право*, № 20 (115), 315–319.

Шахов, М. О. (2008), *Религиозное и научное знание, религиозная и научная вера*, Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд, Москва.

Яковенко, И. А. (2011), „Проблема соотношения религиозного и научного знания“, *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология*, № 3, 20–28.

Welker, M. (2008), „The Demarcation Problem of Knowledge and Faith: Questions and Answers from Theology“, *Clashes of Knowledge, Knowledge and Space*, Volume 1, 145–153.

Примљено: 1. 7. 2015.
Исправљено: 6. 7. 2015.
Одобрено: 10. 8. 2015.

FAITH AND KNOWLEDGE

Nikola Marojević

*Eparchy of Budimlje and Nikšić,
Nikšić, Montenegro*

Summary: *The article deals with the relation between faith and knowledge. Starting from the gnoseological, the ethical, throughout the philosophical, the author comes to the theological perspective of their complex relationship. Faith is the key phenomenon of the human being, and the basic element of religious life itself. Cognition, within the context of religious comprehension, is the union with the object of learning. The act of religious learning is the very act of revelation. Christian faith is not a psychological state nor the faith in everyday, common sense, but above all it is an ontological relationship between man and God.*

Key words: *faith, knowledge, phenomenon of religious faith, revelation, prayer.*

ДИЈАЛЕКТИЧКИ ОДНОС РОМАНТИЧАРСКЕ И КРИТИЧКЕ ШКОЛЕ СРПСКЕ ИСТОРИОГРАФИЈЕ 19. ВЕКА

Бранко Радовановић*
Ејархија шабачка

Апстракт: У раду ће бити објашњено стање у српској историографији у 19. веку. На једној страни ће бити обрађена романтичарска школа, на челу са Пантелијом Панћом Срећковићем, а на другој – критичка школа, коју је предводио архимандрит Иларион Руварац. Питање расправе и сукоба ових историографских школа темељи се на томе како треба вредновати народно стваралаштво и традицију и на који начин разматрати и прихватити историјске изворе. Из размислажења и полемика романтичара и критичара долази се до многих корисних ствари за српску историографију: издавања извора, штампања значајних историографских књига и студија и стварања једног доброг темеља за развој српске историографије у 20. и 21. веку.

Кључне речи: романтичарска школа, критичка школа, Пантелија Срећковић, Иларион Руварац.

Увод

Модерна српска историографија почиње свој развој од краја 17. века. Поред разних покушаја и жеље да она добије свој јасан правац, ипак остаје у стању малог напретка, чак и одређене стагнације. Овакво стање остаће све до појаве два супротна правца у српској историографији: романтичарски правац и разматрање историјске мисли у оквирима претеране идеје романтизма; и критичко разматрање историје, односно трагања за изворима, њиховом анализом и објављивањем, а

* radovanovicbranko7@gmail.com.

све са циљем да се покаже где је улога и место извора, односно релевантности у историографији. Чврсто везавши своје схватање историје за народну традицију, романтичари су се истакли као заштитници националног идентитета, који су на представнике критичке школе гледали као на оне који разбијају идеју о националној свести српског народа. Критичка школа је, позивајући се на изворе, решила многа „тешка“ питања из националне историје и усмерила даљи развој историографије, а то је био развој кроз објективно разматрање и испитивање историјских извора.

Почеци савремене српске историографије

Под модерном српском историографијом подразумевамо употребу извора и литературе, примену одређене историјске критике и разматрање српске средњовековне историографије. Први историчар са којим је почела српска савремена историографија био је гроф Ђорђе Бранковић,¹ чије дело *Хронике*² (1690–1711) обухвата: општу историју до појаве Срба, историју Срба и околних народа, а затим и историју династије Бранковић, да би на крају Бранковић објавио и своје мемоаре. Главна замерка грофу Ђорђу Бранковићу је у томе што код њега нема прегледности и одређене композиције у раду.

После капиталног дела архимандрита Јована Рајића³ *Историја разних словенских народа, особито Бујара, Хрватца и Срба* (1794–1795)⁴

¹ Жеравчић, М. (1976), „Архимандрит Иларион Руварац и његов значај на проучавању политичке и културне историје Срба“, *Теолошки погледи*, IX, 3, Београд, 180.

² Након Бранковићеве смрти многи су правили изводе из његових *Хроника*. Посебна одушевљеност је била страним писцима на које се Бранковић позивао. Бранковић је посебно наглашавао значај византијских историчара са којима се упознао преко Ханкеове хрестоматије. Cf. Радојчић, Н. (2006), „Проучавање списка Константина VII Порфирогенита у српској историографији“, *Зборник радова Византолошког института*, 6, Београд, 1–2.

³ Јован Рајић је по образовању био теолог, а не историчар, и писања историје се прихватио јер је осетио да постоји потреба за тим. У својој историјској критици Рајић је имао и неке чудне критеријуме: ако се у хронологији неког догађаја не слажу три извора, он би као истинити прихватао средњи или је често давао предност српском извору над страним, јер је страни, по њему, могао бити злонамеран. Cf. Ђурић, Ђ. (2004), „Рана нововековна српска историографија и формирање грађанске свести код ‘пречанских’ Срба пред Први устанак“, *Култура Јолиса*, I, 1, Нови Сад, 241–242.

⁴ За своју *Историју* Рајић је добио одликовање од руске царице Екатарине II и у каталогу је навео да је користио 64 аутора. Cf. Грбић, Д. (2007), „Јован Рајић. Књижевноисторијски портрет“, *Годишњак Кашеде за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, III, Београд, 99.

може се рећи да српска историографија добија јасне знаке у којем правцу треба да иде.⁵ У првом тому своје *Историје* Рајић описује рану историју словенских племена, али и нека варварска племена. Други део обухвата историју Хрвата и Срба до Маричке битке, тј. до 1371. године. Трећи том се тиче историје између времена кнеза Лазара и Мохачке битке, а четврти том обрађује историју Срба у Аустрији. Рајићево четворотомно дело је систематично, са добром композицијом. Многи српски извори су по први пут коришћени, као што је нпр. дело Архиепископа Данила. Године 1801. Јован Христијан Енгел ће објавити дело „Србија и Босна“.⁶ *Лешојис Машице српске*⁷ већ од свог оснивања 1824. почиње да објављује текстове из националне историје: о Косовском боју, Светом Сави, Стефану Немањи и тако даље. Матица српска је, чак, расписала награду за расправу о Косовском боју, али – нажалост – у том тренутку нико није урадио озбиљнији рад, који би био узет у обзир.

Мање историјске радове писао је и Вук Стефановић Караџић,⁸ али се није усудио да настави Рајићево дело. Међутим, он је преко Копитара настојао да утиче на Леополда Ранкеа да напише модерну српску историју. Леополд Ранке је био професор историје на Берлинском универзитету и залагао се за проучавање оригиналних историјских извора и настојао је да формира објективни историјски став. Леополд Ранке – 1829. године – пише дело *Српска револуција*,⁹ али оно нажалост код Срба не остварује значајнију рецепцију.

У том тренутку било је јасно да модерна српска историографија не може да напредује без истраживања извора. У то време од извора највише су коришћена писма која су објављивали српски листови, а

⁵ Нажалост, Јован Рајић је дуго остао једини плодносни српски историчар. Његови наследници не да нису имали снаге да наставе његово дело, него нису могли да остваре било какав напредак, они су се кретали у оквиру Рајићевог историјског стваралаштва. Cf. Радојчић, Н. (1932), „О историскоме методу Илариона Руварца“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад, 163.

⁶ Енгелово дело је имало за циљ да сузбије идеју *панславизма* и оно је било извод из Рајићевог дела.

⁷ *Лешојис Машице српске* јесте књижевни часопис који у континуитету и најдуже излази у Европи. Први уредник *Лешојиса Машице српске* био је Георгије Магашаревић.

⁸ „О духу и смислу историје најмање су расправљали историчари. Није тешко погодити да су се ови због тога тешко одлучивали да изложе своје погледе на дух и смисао историје појединих народа и држава, јер су кроз прошлост најбоље познавали и најтачније осећали сву тежину одговорности овога посла.“ Cf. Радојчић, Н. (1954), „Дух и смисао српске историје“, *Гласник Српске Православне Цркве*, XXXV, 7–9, Београд, 105.

⁹ Дело *Српска револуција* је први пут објављено 1829. у Хамбургу, на немачком језику, а потом су објављена још два допуњена издања: у Берлину 1844, и Лајпцигу 1879.

Гласник друштва српске словесности 1840. године објављује српске повеље. Публиковање писама и повеља није било довољно да би српска модерна историографија кренула напред, тако да је било потребно истраживати архивску грађу и изворне грађе. Овај тежак и значај задатак преузеће тек Иларион Руварац.

Романтичарска школа и њена концепција народне традиције

Романтичарска школа представља струју српске историографије у 19. веку, која је остала дубоко везана за народну традицију и стваралаштво. Главни проблем није у томе што су они прихватили народну традицију као историјски извор, него је проблем у томе што су они народну традицију прихватили безусловно и некритички,¹⁰ прихватајући је као неку датост, а чак и неретко је допуњавајући и фалсификујући, све у циљу да се покаже да је историја нашег народа сачувана у народној традицији и предању. Романтичари, прихватајући народну традицију као историјски извор, истицали су да народна традиција у потпуности осликава догађаје из српске историје, а пошто историја није довољно позната, онда може бити допуњена подацима из народне традиције.

Најпознатији представник романтичарске школе¹¹ српске историографије у 19. веку био је Пантелија Панта Срећковић, који је рођен у сеоској породици¹² у Крчмарима, 1843. године. Завршио је основну школу у родном месту и у манастиру Драча.¹³ По завршетку Београдске богословије наставља школовање на чувеној Духовној академији у Кијеву¹⁴ и на Историјско-филолошком факултету Универзитета у Ки-

¹⁰ Романтичари су сматрали да историју треба прихватити без историјске критике, јер ако се примени метода критике извршиће се атак на народну традицију, а тиме се слаби нација. Cf. Ђирковић, С. (2007), *О историографији и методологији*, Београд, 100.

¹¹ Романтичарски правац у српској историографији се често назива и *историјско-патријархална школа*.

¹² У свом делу *Детињство*, Панта Срећковић говори да је живео у патријархалној породици, да се бојао оца и да ништа није смео радити без његовог сазнања и одобрења. Cf. Срећковић, П. (1986), *Детињство*, Београд, 28–29.

¹³ Пилиповић, Р. (2012), „Српски богослови на школовању у Русији у другој половини 19. века према оцени руског царског дипломате“, *Годишњак за друштвену историју*, XIX, 2, Београд, 96.

¹⁴ У другој половини 19. века Кијевска духовна академија је била образовни центар где се школовала српска духовна елита. У то време преко седамдесет младих је боравило у Кијевској духовној академији и по повратку у Србију имали су значајну улогу, како црквену, тако и државну. Cf. Пузовић, В. (2012), „Завршни ра-

јеву. Године 1859. постављен је на дужност професора опште историје на београдском Лицеју. Како ће се временом Лицеј преименовати у Велику школу, Пантелија Срећковић ће постати професор на Катедри за српску историју и ту ће остати до 1894. године. Будући да је био веома близак Обреновићима, постао је један од првих чланова Српског ученог друштва које ће касније прерасти у Српску краљевску академију.¹⁵ Упокојио се 1903. у Београду.

Пантелија Срећковић, као главни представник историографског романтизма у Србији, у свом историографском приступу предност је дао традицији и патриотизму, притом одлучно одбацивши критику и потребу за изворима. Панта Срећковић је наглашавајући народну традицију у први план ставио жељу да очува националну свест код српског народа, која је нарочито била утемељена на Косовском боју и другим догађајима из српске историје који су били уздигнути на пиједестал. Најпознатији рад¹⁶ Пантелије Срећковића је *Историја српског народа од 600–1367, I–II* (1884, 1888).

Други најпознатији и најзначајнији представник романтичара био је Милош С. Милојевић, рођен у свештеничкој породици у Црној Бари.¹⁷ По завршетку Гимназије у Београду наставио је школовање на Универзитету у Москви. По повратку из Русије обављао је дужност професора и директора неколико школа у Лесковцу и Београду. На предлог Милоша Милојевића, Митрополит Михаило 1873. оснива при Београдској богословији друго одељење или тзв. Страначку богословију¹⁸ и њу ставља под руководство Милојевића. Био

дови Срба на Кијевској духовној академији (1869–1889)“, *Српска теологија у двадесетом веку* (ур. Б. Шијаковић), 12, Београд, 152.

¹⁵ Пантелија Срећковић је редовни члан Српског друштва словесности постао 1862. Члан Српског ученог друштва постао је 1864. године, а 1883–1884. обављао је дужност секретара Одсека друштвених наука Српског ученог друштва. Што се тиче Српске краљевске академије, секретар Академије друштвених наука био је 1890; 1898–1899. Cf. Станић, М. (2005), „Реаговања на именовање Пантелије Срећковића за академика“, *Зборник Академик Пантелија Срећковић* (ур. Ж. Андрејић), Рача – Београд, 62.

¹⁶ За детаљну библиографију Пантелије Срећковића: Андрејић, Ж. (2005), „Прилог за библиографију академика Пантелије Срећковића“, *Зборник Академик Пантелија Срећковић* (ур. Ж. Андрејић), Рача–Београд, 19–24.

¹⁷ *Грађа за биографски речник чланова Друштва српске словесности, Српског ученог друштва и Краљевске академије (1841–1897)* (2007), (ур. Никша Стипчевић), Београд, 200.

¹⁸ У Страначкој богословији су се школовали младићи из крајева који су били под Турцима. Циљ овог одељења био је да спреми свештенике и учитеље који ће деловати у неослобођеним српским крајевима и ширити националну свест особито у ратовима за ослобођење (1876–1878). Cf. Слијепчевић, Ђ. (2002), *Историја Српске Православне Цркве II*, Београд, 245.

је редовни члан Српског ученог друштва. Упокојио се 1897. године у Београду. Милојевић је био претерано патриотски настројен и то ће пресудно утицати на његове историјске радове у којима ће неретко износити и измишљене чињенице и догађаје, а све са циљем да утиче на буђење националне свести. Најпознатија Милојевићева дела су: *Пушћоис дела Праве (Сшаре) Србије* из 1872. године и *Песме и обичаји укуйној народа српској*.

Методологија критичке школе

Критичка школа је сматрала да се у проучавању историје мора кренути од архивске грађе и извора и да је изван њих немогуће тражити основу историје. Један од главних проблема српске историографије у 19. веку јесте наглашавање народне традиције као историјског извора. Овоме се успротивио још Јован Рајић, а његове тежње наставиће и Иларион Руварац, настојећи да разложи и схвати шта се може из народне традиције користити као историјски извор. Утицај на критичку школу српске историографије у 19. веку имао је Леополд Ранке. Ранке је кретао од извора „прве руке“ и разматрајући њих долазио је до изузетних историографских резултата. Најважнији представник критичке школе био је архимандрит Иларион Руварац, а уз њега морамо поменути још и Стојана Новаковића¹⁹ и Љубомира Ковачевића.²⁰

Биографске податке најистакнутијег представника критичке школе, Илариона Руварца, налазимо у делу „Аутобиографија архимандрита И. Руварца“.²¹ Јован Руварац је рођен у Сремској Митровици, 1832. године. Одрастао је у Старом Сланкамену и Старим Бановцима. После шесторазредне Гимназије у Сремским Карловцима уписује и завршава Правни факултет у Бечу.²² По повратку из Беча уписује Карловачку

¹⁹ Општа је оцена да је Стојан Новаковић (1842–1915) припадао умереној струји критичке школе. Говорећи о улози и значају националне историје, он говори о одређеној корелативности историје и традиције на истом послу. Cf. Сувајџић, Б. (2007), *Иларион Руварац и народна књижевност*, Београд, 246.

²⁰ Љубомир Ковачевић (1848–1918) је професор Велике школе постао 1894. године. Био је два пута министар просвете, а 1887. је изабран за академика. Cf. Андрејић, Ж. (2005), „Пантелија Срећковић и Иларион Руварац“, *Зборник Академик Пантелија Срећковић* (ур. Ж. Андрејић), Рача–Београд, 143.

²¹ „Аутобиографија архимандрита И. Руварца“ (1932), *Гласник Историјској друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад, 1–2.

²² О Руварчевом боравку на Правном факултету говори његов студентски досије који је тамо сачуван и у њему се каже да је он тамо боравио од 1852. до 1856. године. Cf. Пурковић, М. (1932), „Иларион Руварац на бечком универзитету“, *Гласник Историјској друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад, 1–2.

богословију. Године 1861. у манастиру Крушедол прима монашки постриг и добија монашко име Иларион и бива постављен за придворног монаха у Патријаршијском двору. Ту ће се у богатој Патријаршијској библиотеци развити његова љубав према историји, коју му је још у Карловачкој гимназији усадио Јаков Генчић.

Прошавши кроз све монашке чинове 1874. године постаје архимандрит гргетешки, а 1875. бива постављен за ректора Карловачке богословије.²³ На функцији ректора остаће до 1882. године, када ће бити разрешен дужности и послат у манастир Гргетег, где ће остати до своје смрти 1905. године. На седници Синода у Срему 1886. године, једногласно је био изабран за Епископа вршачког. Патријарх Герман Анђелић известио је цара Фрању Јосифа о обављеном избору. Цар је прихватио и потврдио избор Руварца за Епископа вршачког, али Руварац одбија епископски чин и изјављује да то чини због превелике љубави према науци и тако следује архимандриту Јовану Рајићу, који је такође одбио епископски чин и посветио се науци.²⁴ Године 1888. био је изабран за члана Српске краљевске академије и том приликом је у свом писму председништву академије изјавио: „...да ја толику почаст и толико одликовање од Српске краљевске академије својим дојакошњим ситничарским радом нисам заслужио, но да се при том избору призрело на моју добру вољу и тежњу за истином, и да је само то призрење могло пратећи и решити избор мој за члана Српске краљевске академије.“²⁵ Упокојио се у манастиру Гргетег 1905. године.

Свестан да се у српској историографији педесет година све врти у круг, Иларион Руварац, већ у 24. години – дакле, 1856. године – објављује „Преглед домаћих извора старе српске повеснице“, у новосадској *Седмици*.²⁶ Иларион је у то време доста читао Леополда Ранкеа, историчара који је најбоље схватао значај извора. Говорећи о некритичком стању у српској историографији, истиче да се готово један

рпској друштва у Новом Саду, V, 2, Нови Сад, 295.

²³ О стању у Карловачкој богословији за време ректорства Рувараца, детаљније: Вуковић, С. (1997), „Карловачка богословија за време ректорства Илариона Рувараца“, *Браћа Руварац у српској историографији и култури* (ур. Ч. Попов), Нови Сад – Сремска Митровица, 141–158.

²⁴ Ивић, А. (1932), „Иларионова одрека владичанског достојанства“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад, 285–286.

²⁵ „Писмо Илариона Рувараца Академији приликом избора за члана“ (1932), *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад, 295–296.

²⁶ „Преглед домаћих извора старе српске повеснице“ и „Прилог к испитивању српских јуначких песама“ штампани су заједно и објављени поново 1884, у Новом Саду, под називом *Две студијске расправе*.

век српска историографија задовољава некритичким цитирањем Рајићевог дела и то без жеље за тражењем извора и њиховим преиспитивањем.²⁷ Руварац је нагласио значај извора и указао да треба знати прочитати и утврдити врсту извора. Изворе је поделио на документе и писце. Документа су била: хрисовуље, писма, натписи и њима је он посвећивао велику важност. Летописе је посматрао као дела непознатих писаца и у том контексту је схватио и *Барски родослов* (Попа Дукљанина). Касније је тврдио да су летописи настајали од више аутора и то не пре 15. века. Код писаца²⁸ се морало постављати питање: да ли су знали истину и да ли су желели да кажу истину? У свом прегледу он прави и разлику између страних и српских извора.

Друго значајно Руварчево дело, које се бави изворима, излазило је у периоду 1857–1858. у *Седмици*, а под називом „Прилог к испитивању српских јуначких песама“. Руварац први пут у нашој историографији користи резултате и методе немачке митолошке школе.²⁹ Говорећи о српској јуначкој поезији, он истиче да је њен фундамент мит, а не историја. У првом делу „Прилога“ обрађује митске елементе у песмама и долази до закључка да је митска материја у јуначким песмама у целости и у крупним цртама видљива, а историјска материја се само у малим деловима задржала.³⁰ У другом делу, често позивајући се на Мавра Орбина и *Троношки родослов*, настоји да укаже на историјске елементе у јуначким песмама и упоређује српске песме са песмама других словенских народа. Године 1867. објављује „Житије краља Уроша од патријарха Пајсија“ и из њега избацује летописне белешке и историјске податке који нису никако могли бити тачни, а у *Беседи* 1868. и 1869. објављује већи број докумената из 18. века.

Бавећи се изворима, Иларион Руварац је дошао до читавог низа догађаја из историје Србије, Црне Горе, Босне и Византије које је требало објаснити. Тако он објављује радове: „Двије босанске краљице“,³¹ „Бановање Твртка бана (1333–1377)“,³² 1894. године. У делу *Монше-*

²⁷ Сувајџић, Б., *Иларион Руварац и народна књижевност*, 58.

²⁸ Када говори о изворима, Руварац говори о подели на: 1. непосредне, првотне-посредничке изворе; 2. посредне, одведене изворе. Говорећи о посредним изворима, он каже: „Историчка дела познијих времена, којих су писци употребили изворе прве врсте, и која у толико засад, док се ови последњи не нађу, место њино заступају.“ Cf. Руварац И. (1884), *Две сѣуденѣске расѣраве*, Нови Сад, 11.

²⁹ Сувајџић, Б., *Иларион Руварац и народна књижевност*, 61.

³⁰ Руварац И., *Две сѣуденѣске расѣраве*, 25–26.

³¹ Руварац, И. (1893), „Двије босанске краљице“, *Гласник Земаљској музеја у Босни и Херцеговини*, V, Сарајево, 467–477; 565–574.

³² Руварац, И. (1894), „Бановање Твртка бана (1353–1377)“ *Гласник Земаљској музеја у Босни и Херцеговини*, V, Сарајево, 225–240.

неїрина³³ побија тврдњу да су црногорска племена била независна од османског царства и износи тврдњу да су и она била потчињена. Дело *О њећким њаїријарсима од Макарија до Арсенија III*³⁴ објављује 1888. године, а рад *О хумским еїискойима и херцеїовачким миїроїолиїи-ма*³⁵ објављује 1901 године.

Полемика две школе о „тешким“ питањима из националне историје

Када говоримо о дијалектичкој полемици између две историографске школе, морамо истаћи да се она види кроз сукоб два главна представника: Илариона Руварца и Пантелије Срећковића. У полемику ће се укључивати и други представници ових школа, али са мањим интензитетом и често подржавајући једног од два вожда супротстављених праваца. Сукоб архимандрита Илариона Руварца са Пантом Срећковићем почиње после Руварчеве расправе из 1879. под називом „Хронолошка питања о времену битке на Марици, смрти краља Вукашина и смрти цара Уроша“. Руварац долази до закључка да краљ Вукашин није могао да убије цара Уроша, јер је Вукашин погинуо у Маричкој бици.³⁶ Овакав закључак Панта Срећковић назива атаком на народну традицију и закључује: „Онај општи појам о нашој прошлости, који се храни у народним песмама и у народу, и који га одушевљава у борби за народност, почиње да оскудева, јер се све мање чују гусле, па зато и треба израдом наше историје и читањем исте и учењем у школама, да се надокнади знање о отачаственој историји у нашем народу.“³⁷

Поводом петстогодишњице Косовског боја, Иларион Руварац објављује студију „О кнезу Лазару“.³⁸ Питање Косовског боја је би-

³³ Руварац, И. (1897), *Монїнеїрина*, Сремски Карловци.

³⁴ Руварац, И. (1888), *О њећким њаїријарсима од Макарија до Арсенија III*, Задар.

³⁵ Руварац, И. (1901), *О хумским еїискойима и херцеїовачким миїроїолиїи-ма*, Мостар.

³⁶ Руварац у свом раду поставља два питања: 1. Које године, месеца и дана је краљ Вукашин погинуо? 2. Које године, месеца и дана је цар Урош окончао свој живот? Он каже да му није крајњи циљ да докаже тачно време смрти цара Уроша (будући да постоји одређени консензус о времену погибије краља Вукашина) већ да „подстакне друге, нарочито млађу браћу на подвиг и победу“. Cf. Руварац, И. (1934), „Хронолошка расправа о времену битке на Марици, смрти краља Вукашина и смрти цара Уроша“, *Зборник Илариона Руварца* (ур. Н. Радојчић), Београд, 70–71.

³⁷ Срећковић, П. (1881), *Краљ Вукашин убио цара Уроша*, Београд, 1.

³⁸ Студија је штампана у Стражилову током 1887. и 1888, а потом се појављује обједињена 1888. године, али на самој почетној страни студије стоји да је то 1887. година, а то је штампарска грешка.

ло јако осетљиво и уверења о Косовској бици су сматрани за нешто непроменљиво. У свом раду, анализирајући детаљно кнежев живот, Руварац долази до два главна закључка, и то да Лазар није никада био цар,³⁹ него кнез и да Вук Бранковић није издајник. Он побија Шафарикову, Енгелову и Мајковљеву тврдњу по којој је кнез Лазар успео да скине клетву са Патријаршије и „да се венчао на царство“. Ови историчари су се позивали на Рајићеве речи: „Ово Лазарево венчање на царство и подизање патријарха Јефрема на престо српске цркве прикључи се у години 1376. као што сви наши историци веле.“⁴⁰ Рајић, као и гроф Ђорђе Бранковић, говорећи о крунисању Лазара, позива се на *Живош краљева и архиепископа српских* од Архиепископа Данила. Међутим, Данило говори о постављању Јефрема за Патријарха, али ни на једном месту не говори о крунисању Лазара за цара. Из повеља и списка се јасно види да се кнез Лазар никада није потписивао као цар, већ као кнез и да је то остао до своје смрти 1389. године – потписујући се као „самодржавни кнез Лазар, господин Србљем и Подунављу“.⁴¹

Љубомир Ковачевић се веома активно укључио у разматрање питања око издаје Вука Бранковића. Он пише научну студију „Вук Бранковић“ и поткрепљује тврдње Руварца да Вук Бранковић није издајник. Стојан Новаковић ће написати једно писмо, адресовано на Љубомира Ковачевића, где ће подржати његову студију и доказе против издајства Бранковића.⁴² Романтичари су сматрали да се овим руши ауторитет народне епске традиције и да се тако покушава уздрмати бит српског националног бића.

Панта Срећковић ће објавити два тома *Историје српског народа*, 1884. и 1888. године, а детаљном анализом Руварац ће показати да Срећковић не познаје неке основне историјске чињенице, изворе и језик. У коначном суду о Срећковићевој историји Руварац каже: „Од човека који о историјској критици ни појма нема, но се према разноврсним изворима односи онако безазлено као и свако дете и прости народ; и напослетку од човека Србина, претераног патриоте, у кога

³⁹ Усвајајући летописну белешку из 1372. године, Руварац прихвата да је кнез Лазар примио „начелство српско“, али истиче јасан закључак да после Урошеве смрти неће бити цара све до турског цара. Cf. Руварац, И. (1888), *О кнезу Лазару*, Нови Сад, 98.

⁴⁰ Рајић, Ј. (2003), *Историја словенских народа. Немањићи; Мрњавчевићи и Грбљановићи; Бранковићи*, Београд, 320–321.

⁴¹ Сувајџић, Б., *Иларион Руварац и народна књижевност*, 300.

⁴² Жеравчић, М., „Архимандрит Иларион Руварац и његов значај на проучавању политичке и културне историје Срба“, 193.

је јаче чувство и жеља од ума и разума.⁴³ Срећковић није могао адекватно одговорити на овакве оптужбе и 1893. године одлази у пензију. На његово место у Великој школи доћи ће Љубомир Ковачевић, ученик Срећковићев, али следбеник Руварчев.

Руварац је полемисао и са Милошем С. Милојевићем, који и није био историчар већ, пре би се могло рећи, национални радник, који је желео да сузбије пропаганду Бугара у Старој Србији. Руварац је оштро критиковао Милојевића у свом делу „О раду Милоша С. Милојевића“ 1873. године. Повод за критику је био рад „Правила Свете Петке Параскеве српске“, у којем Милојевић говори о српском пореклу ове светитељке. Он је о Милојевићу подругљиво рекао: „И таквог шарлатана изабрало је Српско учено друштво у Београду за свога члана, потпомаже га и даје ‘створовима’ његовим места у свом Гласнику! Ваистину то је колико смешно толико и жалосно!“⁴⁴ Милојевић није имао аргумената против Руварца и називао га је бугарофилом и издајником,⁴⁵ јер осим претераног национализма, Милош Милојевић, није свој историографски рад успео темељно и научно да утврди.

Закључак

Стање у српској историографији у 19. веку посматра се кроз сукоб две историографске школе. Кроз само разматрање фундамената од којих су полазиле обе школе, и из њихових полемичких радова, долази се до закључка да је победу однела критичка школа, односно Руварац као главни представник. Постоје данас одређене тенденције да се нагласи значај и изврши одређена рехабилитација Пантелије Срећковића, који је, после своје смрти, био маргинализован, а самим тим и његово целокупно историографско дело је запостављено и заборављено. Општа оцена је да је Руварац има пресудни утицај на даљи развој српске историографије. Изучавајући изворе и критички их разматрајући он је показао где треба тражити тачност и истину. Створио је један нов критички правац у српској историографији, који ће прихватити његови следбеници: Љубомир Ковачевић, Јован Радонић, Јован Н. Томић и други.

⁴³ Руварац, И., „Прелаз с приказа на критику“, *Зборник радова Илариона Руварца*, 158.

⁴⁴ Руварац, И. (1873), „О раду Милоша Милојевића“, *Лешојис Мајице српске*, 115, Нови Сад, 178.

⁴⁵ Милутиновић, К. (1990), „Иларион Руварац и Милош С. Милојевић“, *Манастир Грешет*. Прилози монографији, Нови Сад, 196.

Библиографија

Извори:

„Аутобиографија архимандрита И. Руварца“ (1932), *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад.

„Писмо Илариона Руварца Академији приликом избора за члана“ (1932), *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад.

Руварац, И. (1884), *Две студентске расправе*, Нови Сад.

Руварац, И. (1893), „Двије босанске краљице“, *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, V, Сарајево.

Руварац, И. (1894), „Бановање Твртка бана (1353–1377)“, *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, V, Сарајево.

Руварац, И. (1897), *Монтенегрина*, Сремски Карловци.

Руварац, И. (1888), *О њећким патријарсима од Макарија до Арсенија III*, Задар.

Руварац, И. (1901), *О хумским епископима и херцеговачким митрополијима*, Мостар.

Руварац, И. (1934), „Хронолошка расправа о времену битке на Марици, смрти краља Вукашина и смрти цара Уроша“, *Зборник Илариона Руварца* (ур. Н. Радојчић), Београд.

Руварац, И. (1888), *О кнезу Лазару*, Нови Сад.

Руварац, И. (1873), „О раду Милоша Милојевића“, *Летопис Матице српске*, 115, Нови Сад.

Руварац, И. (1934), „Прелаз с приказа на критику“, *Зборник радова Илариона Руварца* (ур. Н. Радојчић), Београд.

Срећковић, П. (1986), *Дешинство*, Београд.

Срећковић, П. (1881), *Краљ Вукашин убио цара Уроша*, Београд.

Студије:

Андрејић, Ж. (2005), „Прилог за библиографију академика Пантелије Срећковића“, *Зборник Академик Пантелија Срећковић* (ур. Ж. Андрејић), Рача–Београд.

Андрејић, Ж. (2005), „Пантелија Срећковић и Иларион Руварац“, *Зборник Академик Пантелија Срећковић* (ур. Ж. Андрејић), Рача–Београд.

Вуковић, С. (1997), „Карловачка богословија за време ректорства Илариона Руварца“, *Браћа Руварац у српској историографији и култури* (ур. Ч. Попов), Нови Сад – Сремска Митровица.

Грбић, Д. (2007), „Јован Рајић. Књижевноисторијски портрет“, *Годишњак Катедре за српску књижевност и јужнословенским књижевностима*, III, Београд.

Грађа за биографски речник чланова Друштва српске словесности,

Српској ученој друштва и Краљевске академије (1841–1897), (ур. Никша Стипчевић), (2007), Београд.

Ђурић, Ђ. (2004), „Рана нововековна српска историографија и формирање грађанске свести код ‘пречанских’ Срба пред Први устанак“, *Култура Јоласа*, I, 1, Нови Сад.

Жеравчић, М. (1976), „Архимандрит Иларион Руварац и његов значај на проучавању политичке и културне историје Срба“, *Теолошки јо-леди*, IX, 3, Београд.

Ивић, А. (1932), „Иларионова одрека владичанског достојанства“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад.

Милутиновић, К. (1990), „Иларион Руварац и Милош С. Милојевић“, *Манастир Гретић*. Прилози монографији, Нови Сад.

Пилиповић, Р. (2012), „Српски богослови на школовању у Русији у другој половини 19. века према оцени руског царског дипломате“, *Годишњак за друштвену историју*, XIX, 2, Београд.

Пузовић, В. (2012), „Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији (1869–1889)“, *Српска теологија у двадесетом веку* (ур. Б. Шијаковић), 12, Београд.

Пурковић, М. (1932), „Иларион Руварац на бечком универзитету“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад.

Радојчић, Н. (1954), „Дух и смисао српске историје“, *Гласник Српске Православне Цркве*, XXXV, 7–9, Београд.

Радојчић, Н. (1960), „Проучавање списка Константина VII Порфирогенита у српској историографији“, *Зборник радова Византолошког института*, 6, Београд.

Радојчић, Н. (1932), „О историскоме методу Илариона Руварца“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, V, 2, Нови Сад.

Рајић, Ј. (2003), *Историја словенских народа. Немањићи; Мрњавчевићи и Грбљановићи; Бранковићи*, Београд.

Слијепчевић, Ђ. (2002), *Историја Српске Православне Цркве II*, Београд.

Сувајчић, Б. (2007), *Иларион Руварац и народна књижевност*, Београд.

Станић, М. (2005), „Реаговања на именовање Пантелије Срећковића за академика“, *Зборник Академик Пантелија Срећковић* (ур. Ж. Андрејић), Рача–Београд.

Ђирковић, С. (2007), *О историографији и методологији*, Београд.

Примљено: 20. 7. 2015.

Исправљено: 28. 7. 2015.

Одобрено: 10. 8. 2015.

DIALECTICAL RELATION BETWEEN ROMANTIC AND CRITICAL SCHOOL IN SERBIAN HISTORIOGRAPHY IN 19TH CENTURY

Branko Radovanović

Diocese of Šabac

Summary: *This study aims to present circumstances in Serbian historiography in 19th c. In this period were two movements among Serbian historians. The first, under influence of Romanticism, leading by Pantelija Panta Srećković, and the other one, based on historical criticism, with archimandrite Ilarion Ruvarac as a main proponent. The matter of discussions and controversies among these historiography movements was in different views on validity of folklore and tradition for historiography, and disagreement about reception and critique of historical sources. We find that these discordance and disputes brought forth a lot of significant stuffs for Serbian historiography: publishing sources, printing of major history books and studies and forming a solid basis for Serbian historiography in 20th and 21st century.*

Key words: *Romantic school, critical school, Pantelija Srećković, Ilarion Ruvarac.*

ЗДРАВСТВЕНЕ ТЕГОБЕ И СМРТ КИПАРСКОГ АРХИЕПИСКОПА И ПРЕДСЕДНИКА МАКАРИОСА У ЈУГОСЛОВЕНСКОЈ ШТАМПИ (1977) С ПОСЕБНИМ ПОГЛЕДОМ НА ЊЕГОВ ЛИК И ДЕЛО**

Александар Раковић*
Институт за новију
историју Србије,
Београд

Апстракт: Рад приказује погледе Српске Православне Цркве, Социјалистичке Федеративне Републике Југославије, Савеза комуниста Југославије, Социјалистичког савеза радног народа Југославије, српског Патријарха Германа, југословенског председника Тита, на лик и дело кипарског Архиепископа и председника Макариоса кроз извештавање партијске, црквене, политичке и дневне штампе о његовим здравственим тежабама и смрћном исходу (1977).

Кључне речи: Архиепископ Макариос, Кипар, Југославија, Покрети несврстаних, штампа.

Југословенска политика (а и јавност) посматрала су у лику и делу Макариоса III, Архиепископа Православне Цркве Кипра (1950–1977) и председника Републике Кипар (1960–1977), искреног пријатеља и саборца против империјализма и колонијализма. Ни Архиепископ Макариос није штедео речи пријатељства према Југославији с којом је Република Кипар делила политику Покрета несврстаних, а није штедео ни братске речи према Српској Православној Цркви.

Штампа у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији пратила је од априла 1977. вести о здравственим тежабама Архиеписко-

* 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.

па Макариоса и његов пут ка опоравку. Југословенска штампа је помно извештавала и о смрти Архиепископа Макариоса у августу 1977. пошто је други срчани напад био фаталан за кипарског председника.

Посебно важан сегмент извештавања о смрти Архиепископа Макариоса пружају емотивни некролози које су објавили: недељни орган Савеза комуниста Југославије и Савеза комуниста Србије *Комунисти*, дневни орган Социјалистичког савеза радног народа Југославије *Борба*, орган Српске Православне Цркве *Православље*, дневни листови *Политика* и *Вечерње новости*, политички недељник *НИН*. Кроз некрологе се изричито уочавало колико су партијски органи – у време идеолошког једноумља у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији – хвалили па чак и глорификовали православног Архиепископа Кипра у исто време док су Српску Православну Цркву стављали на маргине југословенских збивања.

О Архиепископу Макариосу и његовој политици

Архиепископ Макариос је рођен 13. августа 1913. у селу Панаја на Кипру. У манастиру Кико је завршио основну школу и замонашио се. Потом је у Никозији завршио Панкипарску гимназију. Дипломирао је теологију на Универзитету у Атини (1942). Током нацистичке окупације Грчке био је члан покрета отпора који се борио против окупатора. После рата је рукоположен у чин свештеника у Пиреју (1946), а исте године је отишао на даље студије на Универзитет у Бостону.¹

Током тих студија, Макариос је хиротонисан за Епископа Китијума Православне Цркве Кипра (1948). На Кипру је ступио у везу с покретом отпора против британских колонијалних владара, а убрзо је једногласно изабран за Архиепископа Православне Цркве Кипра и етнарха грчког народа на Кипру под именом Макариос III (1950). У том својству је кренуо у дипломатску мисију за збацивање колонијалних власти, али су га Британци због тога 1956. ухапсили и интернирали на Сејшелска острва у Индијском океану. Макариос је у изгнанству на Сејшелским острвима провео годину дана, потом је пуштен на слободу али му је забрањен повратак на Кипар. Стога је са истом идејом кипарске независности дипломатски деловао из Атине.²

Српски Патријарх Викентије упутио је 1956. писмо Светом Ар-

¹ „Макариос – симбол независног Кипра“, *Политика*, 4. август 1977; „Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

² „Макариос – симбол независног Кипра“, *Политика*, 4. август 1977.

хијерејском Синоду Православне Цркве Грчке у којем је изразио забринутост што су Архиепископ Макариос и Митрополит киринејски Кипријан „насилно одведени и лишени могућности да врше своје архипастирске дужности. И ми се сви до једнога у име великих начела слободе, правде и истине надамо, чак и више, тврдо верујемо да ће на крају крајева праведна ствар победити“.³

После споразума о статусу Кипра у Цириху и Лондону (1959), Велика Британија је гарантовала независност Кипра, као републике, којој је било забрањено да се уједини са Грчком или Турском. С тим у вези, Велика Британија, Грчка и Турска су се обавезале да ће бити гаранти независне Републике Кипар. Макариос се потом вратио у земљу где су га кипарски Грци, као бројнији народ, на изборима 1960. изабрали за председника Републике Кипар, док су кипарски Турци изабрали Фазила Кучука за потпредседника Републике Кипар. Макариос је на место председника Републике Кипар ступио 16. августа 1960. чиме је коначно укинута британска колонијална управа из 1878. с тим што је Велика Британија 1914. анектирала Кипар.⁴ Макариос је у три мандата до 1977. био председник Републике Кипар.

Кипар је 1960. примљен у Уједињене нације, а 1961. постао је члан Покрета несврстаних.⁵ Пре тога Архиепископ Макариос је 1955. учествовао на Азијско-афричкој конференцији у Бандунгу у Индонезији где је заузет став о деколонизацији, самоопредељењу и разоружању.⁶ На темељима Азијско-афричке конференције у Бандунгу никао је Покрет несврстаних. На Првој конференцији Покрета несврстаних у Београду (1961) био је присутан и Макариос који је тада први пут посетио Југославију и први пут се сусрео с југословенским председником Јосипом Брозом Титом. Архиепископ Макариос се у Београду залагао за беспоштену борбу против колонијализма.⁷

Приликом учешћа на Првој конференцији Покрета несврстаних у Београду (1961), Архиепископа Макариоса је примио српски Патријарх Герман. У Саборној цркви у Београду му је приређен свечани дочек а том приликом Макариос је казао: „Блиске везе које је створило дуго предање спајају Кипарску цркву и цркву Југославије. Жеља је Његове Светости нашег патријарха Господина Германа, а и моја је жеља, да се везе које постоје између наше две цркве још више појачају и буду

³ „Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

⁴ „Макариос – симбол независног Кипра“, *Полиџика*, 4. август 1977.

⁵ „Макариос – симбол независног Кипра“, *Полиџика*, 4. август 1977.

⁶ „Био је историја, *Вечерње новости*“, 4. август 1977.

⁷ Драган Богетић, Љубодраг Димић, *Београдска конференција несврстаних земаља 1–6. септембра 1961: прилози историји Треће светске*, Београд 2013, 190, 195.

што чвршће. Налазим се данас у вашој лепој и гостољубивој земљи, да бих представљао своју земљу на Конференцији ванблоковских земаља чији је основни циљ заштита и учвршћење светског мира, а који се оснива на принципима слободе и правде. Ови принципи су, што знате, принципи хришћанске вере. Срећан сам што ћу на овој Конференцији имати прилику да браним ове основне хришћанске идеале.⁸

Међуетничке тензије на Кипру су се заоштравале и 1964. је дошло до крвопролића. Кипарске власти су позвале снаге Уједињених нација да чувају мир и мисија UNFICYP је крајем 1964. стигла у Републику Кипар. Архиепископ Макариос је потом преживео четири атентата: у јануару 1969, у октобру 1969, у марту 1970. и у октобру 1973. Присталице анексије Кипра у састав Грчке, на челу са официром Димитросом Јоанидисем, свргли су 15. јула 1974. Архиепископа Макариоса с места председника Републике Кипар и на то место поставили Никоса Сампсона. Макариос је напустио Кипар а војска Републике Турске је 20. јула 1974. извршила инвазију и до 18. августа 1974. заузела је око 40% територије Републике Кипар.⁹

Југословенске власти су оштро осудиле покушај пуча на Кипру и оптуживале су Сједињене Америчке Државе да стоје иза насилног свргавања с власти Архиепископа Макариоса како би одвукли Републику Кипар с позиција несврстаности у окриље НАТО пакта. Макариос, који је стигао у Београд 22. септембра 1974, сагласио се с Титом да НАТО пакт види Кипар као потенцијалну базу у источном Медитерану. Југословенима је, међутим, сметало то што је Макариос по повратку на Кипар из Лондона у децембру 1974. потенцирао да кипарску кризу треба да разреши најпре Сједињене Америчке Државе и Совјетски Савез, чиме је игнорисао ангажовање несврстаних земаља на решавању овог горућег проблема.¹⁰

Макариос је учествовао на свим конференцијама Покрета несврстаних: у Београду (1961), Каиру (1964), Лусаки (1970), Алжиру (1973) и Коломбу (1976).¹¹ Упркос извесном подозрењу југословенских власти према Макариосу након турске инвазије, кипарски председник је остао веран идејама антиимперијализма, деколонизације, пацифизма и неразврставања уз политичке блокове. Архиепископ Макариос је посебно пријатељство исказивао према Југославији, а југословенска јавност му се после смрти 1977. одужила врло пријатељским и емотивним речима.

⁸ „Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

⁹ „Макариос – симбол независног Кипра“, *Полиџика*, 4. август 1977.

¹⁰ Драган Богетић, „Кипарска криза 1974. и погоршање југословенско-америчких односа“, *Токови историје*, 3, Београд 2014, 111–129.

¹¹ „Макариос – симбол независног Кипра“, *Полиџика*, 4. август 1977.

Здравствене тегобе Архиепископа Макариоса и последњи интервју југословенској штампи

Вишедеценијска борба је исцрпила кипарског Архиепископа и председника. Макариосово здравље је било нарушено. Први срчани удар је преживео 3. априла 1977. и ради опоравка је морао да проведе три месеца у постељи.¹² Југословенски новинар Хари Штајнер, уредник *НИН-а*, је током боравка на Кипру замолио Архиепископа Макариоса за интервју *Полиџици*. Макариос се, међутим, извинио и рекао је да не може да одговара на питања док се опоравља од последица срчаног удара. Архиепископ Макариос је том приликом обећао да ће интервју дати чим му буде било боље. Штајнер подвлачи да је Макариос ускоро одржао обећање и да му је стога, кад су здравствене прилике дозволиле, дао интервју који је *Полиџика* објавила под насловом „Архиепископ Макариос: поносан сам на пријатељство с Титом“ (10. јун 1977).

У интервјуу *Полиџици* Макариос је рекао да је Покрет несврстаних помогао да се сузи јаз између Истока и Запада. У томе је, каже Макариос, једну од водећих улога имао југословенски председник Тито на кога му је у Каиру 1957. указао египатски председник Насер. Макариос је казао да је лични пријатељ с Титом с којим се сусретао на свим конференцијама Покрета несврстаних, а такође када га је угостио на Кипру (16. октобар 1964) и када га је Тито угостио у Југославији (22. септембар 1974) како би му дао подршку након турске инвазије. Макариос се захвалио Југославији на подршци коју пружа Кипру ради праведног решавања кризе на подељеном острву. Поред кипарских тема, питања везаних за несврстане и односа Архиепископа Макариоса према југословенском председнику и Југославији, у интервјуу је било речи о попуштању напетости у Европи после Конференције у Хелсинкију (1975) и кризи на Блиском истоку која се тичала израелско-арапских односа.¹³ Нико тада није очекивао да је овај интервју последњи који је Архиепископ Макариос дао југословенској штампи.

Смрт Архиепископа Макариоса у југословенској штампи

Други срчани удар је погодио Макариоса касно увече 2. августа 1977. и био је кобан за кипарског Архиепископа и председника. Кипарски лекари су покушали реанимацију Архиепископа Макариоса, а председник

¹² „Умро Макариос“, *Полиџика*, 4. август 1977.

¹³ „Архиепископ Макариос: Поносан сам на пријатељство с Титом“, *Полиџика*, 10. јун 1977.

грчке владе Константинос Караманлис послао је у Никозију најбоље лекаре из Грчке. Међутим, 3. августа 1977. у 4.15 ујутру по средњоевропском времену констатована је смрт кипарског председника. Проглашена је четрдесетодневна жалост, а кипарска национална гарда и полиција су стављене у стање приправности. Председничку делатност привремено је преузео председник кипарског парламента Спирос Кипријану.¹⁴

Комунист, *Борба*, *Православље*, *Полишика*, *Вечерње новости* и *НИН* објавили су некрологе кипарском Архиепископу и председнику Макариосу. Сваки некролог је имао врло звучан наслов: „Борац на ветрометини“ (*Комунист*), „Усправан до краја“ (*Борба*), „Блажењејши Архиепископ Макариос III“ (*Православље*), „Макариос – симбол независног Кипра“ (*Полишика*, *Танјуи*), „Био је историја“ (*Вечерње новости*), „Одлазак мирног човека“ (*НИН*). Ево и неких извода.

Комунист је писао: „Кипар је остао без свог великог вође, председника Макариоса, свет без једног храброг борца за слободу, мир и право на самосталан и независан развој сваког народа. То је потресан догађај и ненадокнадив губитак, што га осећају сви они којима је блиска борба за националну независност и равноправност у међународном животу. Сву тежину овог губитка доживљава покрет несврстаних у којем је позната значајна улога председника Макариоса... Храбар и бескомпромисан борац за слободу своје земље и непоколебљив прегалац политике несврставања, он је стекао велике пријатеље и у нашој земљи, међу нашим људима, који се са искреним пијететом опраштају од овог изузетног човека.“¹⁵

Борба је подвукла: „И његова смрт потврдила је некад давно изречено поређење. Између Михаила Христовулу Мускуа – у свету познатијег под једноставним именом архиепископ или председник Макариос – и древних хероја из класичних грчких митова и трагедија, готово и да није било разлике. Попут њих је неуморни и стрпљиви 64-годишњи борац за ослобођење, а потом и за независност и суверенитет Кипра, трпео бројне и готово непрекидне ударце судбине. Као и они, борио се и остао усправан до краја.“¹⁶

Православље је ускликнуло да је Архиепископ Макариос „отишао Богу на истину као јунак који је пао под бременом, које је носио на својим плећима као црквени и народни поглавар“. Лист Српске Православне Цркве је даље писао да је Макариос пред смрт оставио тестамент с поруком наследницима, следбеницима и противницима: „Кипар је мој живот.“¹⁷

¹⁴ „Умро Макариос“, *Полишика*, 4. август 1977.

¹⁵ „Борац на ветрометини“, *Комунист*, 8. август 1977.

¹⁶ „Усправан до краја“, *Борба*, 4. август 1977.

¹⁷ „Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

Тањуџ је нагласио а *Полиџика* пренела: „Председник Макариос учествовао је на свим досадашњим конференцијама шефова држава или влада несврстаних земаља – у Београду, Каиру, Лусаки, Алжиру и Колумбу. Под његовим вођством, Кипар је доследан на позицијама несврстаности, као једине могуће спољне политике за извојевање пуне независности и очување суверенитета и територијалног интегритета.“¹⁸

Полиџика је у другом чланку јавила: „Смрћу кипарског председника није погођен само кипарски народ. Макариос је у целом свету био цењен као државник који се у свим приликама залагао за мирољубиву коегзистенцију, сарадњу и решавање свих неспоразума путем преговора. Његовом смрћу и несврстане земље губе једног од својих најактивнијих поборника.“¹⁹

Вечерње новостии су коментарисале: „Макариосова спољнополитичка оријентација била је увек на линији његове борбе за независност острва које је водио: један од оснивача покрета несврстаности, учесник скупа у Бандунгу и Београдске конференције и тада и на свим сусретима несврстаних касније, истицао је – ‘политика мира и равноправности, против наметања решења силом, императив је и нужност у данашњем свету’.“²⁰

НИН је писао: „Мирни човек у камилавци се, од тада [стварања независног Кипра] па све до смрти, ревносно старао о душама своје пастве и, још више, о њеној скупо плаћеној слободи... Пуних 17 година Макариос је водио малу острвску земљу у источном Средоземљу кроз сва искушења, налазећи њен пут и уточиште у политици несврставања, чијој је философији и пракси без резерве остао доследан до смрти, неуморно и смело ангажован у племенитом походу за мир.“²¹

Било је очекивано да *Комунистии* више дâ на значају Макариосовој председничкој функцији. *Православље* је, поред државне подвукло духовну и народну улогу Архиепископа Макариоса. Духовну улогу је поменуо, видели смо, и политички недељник *НИН*. Такође су и *Вечерње новостии* писале о духовној улози Макариоса као православног Архиепископа који је „свој духовни ауторитет ставио у службу ослободилачке борбе“.²²

Српски Патријарх Герман упутио је телеграм саучешћа Светом Архијерејском Синоду Православне Цркве Кипра:²³

¹⁸ „Макариос – симбол независног Кипра“, *Полиџика*, 4. август 1977.

¹⁹ „Умро Макариос“, *Полиџика*, 4. август 1977.

²⁰ „Био је историја“, *Вечерње новостии*, 4. август 1977.

²¹ „Одлазак мирног човека“, *НИН*, 7. август 1977.

²² „Био је историја“, *Вечерње новостии*, 4. август 1977.

²³ „Светом синоду Кипарске цркве“, *Православље*, 1. септембар 1977.

„Дубоко смо ожалостани вешћу о упокојењу блажењег Архиепископа кипарског Макариоса. Изражавамо наше искрено саучешће молећи се Богу за покој његове племените душе.“

Председник Социјалистичке Федеративне Републике Југославије Јосип Броз Тито упутио је телеграм саучешћа председнику парламента Републике Кипар Спиросу Кипријануу. Телеграм су у целини објавили најважнији партијски листови *Комунист* и *Борба*, и дневни листови. Тито је у телеграму равноправно користио обе Макариосове функције: Архиепископа Православне Цркве Кипра и председника Републике Кипар. У тексту телеграма је стајало:²⁴

„Изненадна смрт архиепископа Макариоса, председника Републике Кипар, бескомпромисног борца за слободу и независност Републике Кипар, једног од истакнутих лидера покрета несврстаности, болно је одјекнула широм Социјалистичке Федеративне Републике Југославије.

Прераним одласком председника Макариоса, кипарски народ је изгубио свога великог вођу, који је као изузетан политичар и државник дао непроцењив допринос у борби за слободу свог народа и пуну афирмацију независне и несврстане Републике Кипар. Из покрета несврстаности нестао је човек који је зрачио оптимизмом и вјером у исправност и племенитост идеја слободе, независности, напретка и равноправне међународне сарадње којима се инспирише прогресивно човјечанство. Одлазак са међународне сцене архиепископа Макариоса представљао велики губитак за покрет несврстаних земаља у његовој борби за демократизацију међународних односа и мир у свијету. Његово одсуство на будућим скуповима несврстаних изазивало осјећај велике празнине и дубоког пијетета. Одлазак председника Макариоса са којим ме је везивало дугогодишње пријатељство стварано у свим раздобљима изграђивања и остваривања високих циљева политике несврстаности и развијања тијесне билатералне сарадње и пријатељских односа између наших земаља представља заједнички губитак пријатељског кипарског народа и народа Југославије.

Поводом овог ненадокнадивог губитка упућујем Вама и кипарском народу у име своје супруге, као и у своје име, и у име југословенских народа изразе нашег најдубљег саучешћа.“

²⁴ „Саучешће председника Тита Спиросу Кипријануу“, *Комунист*, 8. август 1977, као и у: „Ненадокнадив губитак кипарског народа“, *Борба*, 4. август 1977; „Саучешће председника Тита Спиросу Кипријануу“, *Политика*, 4. август 1977; „Велики губитак за несврстане“, *Вечерње новости*, 4. август 1977.

Телеграме саучешћа су упутили и председник Савезног извршног већа Веселин Ђурановић и потпредседник Савезног извршног већа и савезни секретар за иностране послове Милош Минић.²⁵ На припремном састанку Конференције за европску безбедност и сарадњу (КЕБС) у Београду 3. априла 1977. минутом ћутања одата је пошта Архиепископу Макариосу.²⁶ *Полиџика* је јавила да су телеграме саучешћа упутили грчки председник Константинос Цацос и грчки премијер Константинос Караманлис.²⁷ Даље, *Полиџика* је јавила да су саучешће упутили и генерални секретар Уједињених нација Курт Валдхајм, француски председник Валери Жискар д'Естен, амерички председник Џими Картер, председник западнонемачког Бундесрата (Савезног савета) Бернхард Фогел и други.²⁸

Дописник *Полиџике* из Лондона је известио да је британски премијер Џејмс Калахан изразио „дубоко жаљење“ због смрти Архиепископа Макариоса, да је краљица Елизабета изразила саучешће. Барон Карадон, последњи колонијални гувернер Велике Британије на Кипру (1957–1960) казао је: „Ја сам веома уско сарађивао с Макариосом. Било је уживање радити с њим. Видео сам га у свим врстама криза, али га никада нисам видео збуњеног. Он је вршио своју дужност напредујући према независности и он никада није прекршио ниједан споразум који је направио са нама. Он је држао своју реч. Нико сада не може да га замени.“²⁹

Полиџика је са свих меридијана преносила забринутост за судбину Кипра и мир на Медитерану након смрти Архиепископа Макариоса.³⁰ Према писању дописника *Полиџике* из Лондона, званична Велика Британија је посебно исказивала бојазан. Постојале су дилеме око тога да ли ће између кипарских Грка доћи до трзавица око лидерске позиције и ко би могао да буде најпогоднији преговарач с лидером кипарских Турака Рауфом Денкташом.³¹ *Вечерње новости* су јавиле да у седишту НАТО пакта у Бриселу сматрају да Кипар улази у време неизвесности које може да изазове шире последице.³²

Испраћај и сахрана архиепископа Макариоса били су достојни тог скромног великана. *Полиџика* је јавила да је хиљаде кипарских Грка дошло у Никозију да ода пошту свом верском и државном вођи чије је тело било изложено у Цркви Светог Јована. Народ је стрпљиво и по неколико

²⁵ „Саучешће Веселина Ђурановића“, *Полиџика*, 4. август 1977; „Минићев телеграм Христовидису“, *Полиџика*, 4. август 1977.

²⁶ „Одата пошта Макариосу“, *Полиџика*, 4. август 1977.

²⁷ „Макариоса су поштовали и његови непријатељи“, *Полиџика*, 5. август 1977.

²⁸ „Истакнута фигура на међународној сцени“, *Полиџика*, 4. август 1977.

²⁹ „Жаљење и поштовање у Британији“, *Полиџика*, 4. август 1977.

³⁰ „Забринутост за судбину Кипра и мир на Медитерану“, *Полиџика*, 5. август 1977.

³¹ „Забрињавајућа неизвесност у Никозији“, *Полиџика*, 5. август 1977.

³² „Последња пошта“, *Вечерње новости*, 5. август 1977.

сати чекао да би дошао да се поклони одру Архиепископа Макариоса.³³ Архиепископ Макариос је сахрањен 8. августа 1977. на брду Тронис Тис Панајиас изнад манастира Кико, а народ се на сахрани „гушио у сузама“.³⁴ *НИН* је писао: „У брдо, са кога се пружа видик на цело острво, а подно лежи његова родна Панајаа, укопана је једноставна гробница од клесаног камена. Скроман до краја, Макариос почива у гробници која својим повијеним сводовима личи свакој другој сеоској кући.“³⁵ *Православље* је објавило и на који начин је Архиепископ Макариос одабрао место где ће једног дана бити сахрањен. Макариос је 1975. одвео архитекту Андреаса Филипа на брдо изнад манастира Кико да му ту подигне гробницу и рекао му: „Овде. Погледај, одавде се све види! Доле је моје село Панајаа. Одавде се пружа видик на цео Кипар, а лепо је ово наше острво.“ *Православље* је упоредило Макариосову жељу са жељом Петра II Петровића Његоша, Митрополита црногорског, да буде сахрањен на врху Ловћена одакле се виде српске земље.³⁶

Спирос Кипријану, који је као председник парламента Републике Кипар обављао председничке дужности уместо преминулог Архиепископа Макариоса, изабран је на председничким изборима 28. фебруара 1978. за председника Републике Кипар. Нови Архиепископ Православне Цркве Кипра Хризостомос I, до тада Митрополит пафоски, устоличен је 13. новембра 1977. у Цркви Светог Јована у Никозији и непосредно по устоличењу дао је интервју за београдски *НИН*. Новинар *НИН*-а Зоран Поповић је писао да је Хризостомос био Макариосова десна рука у управљању Православном Црквом Кипра. Хризостомос је за *НИН* поред осталог рекао: „Кипар је сувише мали да буде подељен. Такве државе не могу опстати. Оне би морале да имају помоћ споља и стога ниједна не може бити независна. Макариосова спољна политика је једна линија за нас. Ми смо мали, боримо се за своја права и тој борби можемо допринети само политиком да будемо уједињени са несврстанима. Не можемо дозволити луксуз да имамо непријатеље, ни на Западу ни на Истоку.“³⁷ Архиепископ Хризостомос се, дакле, определио за политику несврставања, а тиме што је непосредно по устоличењу дао интервју листу из Југославије подвукао је југословенско-кипарско пријатељство.

Република Кипар је до 2004. била члан Покрета несврстаних, а иступила је из чланства када је у мају 2004. постала део Европске уније.

³³ „Кипарски Грци одају последњу пошту преминулом Макариосу“, *Политика*, 5. август 1977.

³⁴ „Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

³⁵ „Рањено острво“, *НИН*, 14. август 1977.

³⁶ „Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

³⁷ „‘Златоусти’ без длаке на језику“, *НИН*, 27. новембар 1977.

Кипар је и даље подељен на грчки и турски део острва без наде да ће подела у скорије време бити превазиђена.

Архиепископ Макариос је веровао да су принципи Покрета несврстаних заправо хришћански принципи слободе и правде. На стази несврставања пут му се укрстио са југословенским комунистима, арапским социјалистима и слободарским народима Азије, Африке и Латинске Америке који су се, идеолошки разнородни, окупили на идеји пацифизма, антиимперијализма и деколонизације. Стога не треба да чуди што су Српска Православна Црква и Савез комуниста Југославије, српски Патријарх Герман и југословенски председник Тито, свако из свог угла, одали дубоко поштовање кипарском великану, Архиепископу и председнику Макариосу.

Извори и литература

„Архиепископ Макариос: Поносан сам на пријатељство с Титом“, *Полиџика*, 10. јун 1977.

„Умро Макариос“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Макариос – симбол независног Кипра“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Саучешће председника Тита Спиросу Кипријану“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Саучешће Веселина Ђурановића“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Минићев телеграм Христофидису“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Одата пошта Макариосу“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Истакнута фигура на међународној сцени“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Жаљење и поштовање у Британији“, *Полиџика*, 4. август 1977.

„Велики губитак за несврстане“, *Вечерње новости*, 4. август 1977.

„Био је историја“, *Вечерње новости*, 4. август 1977.

„Усправан до краја“, *Борба*, 4. август 1977.

„Ненадокнадив губитак кипарског народа“, *Борба*, 4. август 1977.

„Макариоса су поштовали и његови непријатељи“, *Полиџика*, 5. август 1977.

„Забринутост за судбину Кипра и мир на Медитерану“, *Полиџика*, 5. август 1977.

„Забрињавајућа неизвесност у Никозији“, *Полиџика*, 5. август 1977.

„Кипарски Грци одају последњу пошту преминулом Макариосу“, *Полиџика*, 5. август 1977.

„Последња пошта“, *Вечерње новости*, 5. август 1977.

„Борац на ветрометини“, *Комунист*, 8. август 1977.

„Саучешће председника Тита Спиросу Кипријану“, *Комунист*, 8. август 1977.

„Одлазак мирног човека“, *НИН*, 7. август 1977.

„Рањено острво“, *НИН*, 14. август 1977.

„Блажењејши Архиепископ Макариос III“, *Православље*, 1. септембар 1977.

„Светом синоду Кипарске цркве“, *Православље*, 1. септембар 1977.

„‘Златоусти’ без длаке на језику“, *НИН*, 27. новембар 1977.

Богетић, Д. и Димић Љ. (2013), *Београдска конференција несврстаних земаља 1–6. септембра 1961: прилози историји Трећеј свету*, Београд.

Богетић, Д. (2014), „Кипарска криза 1974. и погоршање југословенско-америчких односа“, *Токови историје*, 3, Београд.

Примљено: 5. 8. 2015.

Одобрено: 10. 8. 2015.

HEALTH PROBLEMS AND DEATH OF CYPRIOT ARCHBISHOP AND PRESIDENT MAKARIOS IN YUGOSLAVIAN PRESS (1977) WITH SPECIAL VIEW ON HIS CHARACTER AND WORK

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *The paper shows views of the Serbian Orthodox Church, the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, the League of Communists of Yugoslavia (SKJ), the Socialist Alliance of Working People of Yugoslavia (SSRNJ), Serbian Orthodox Patriarch German, Yugoslav President Josip Broz Tito on character and work of Cypriot Archbishop and President Makarios through coverage of SKJ and SSRNJ press, Serbian Orthodox Church magazine, political and daily newspapers about Makarios' health problems and death (1977).*

Key words: *Archbishop Makarios, Cyprus, Yugoslavia, Non-Aligned Movement, press.*

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА¹ И МЕДИЈИ У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ²

Јован Буковала*
Удружење новинара Србије
Београд

Апстракт: У овом раду хронолошки се разматра положај и заступљеност Српске Православне Цркве (у даљем тексту СПЦ), као дела цивилног сектора, на линији традиционалних медија – нових медија и износи се став да се она проиђе дуж целе те линије. Поред истакнутих, за афирмацију хришћанских вредности СПЦ користи и електронске медије. Медији имају велики значај за нашу културу и друштво и зато су неопходни, а пројекти црквених медија теже верском и моралном образовању, као и пројекту народа.

Кључне речи: Српска Православна Црква, медији, медијски јавни сервис, медијизација религије, религијација медија, верски пројекат, цивилни сектор, катихизис, религиологија, ошвореност

Увод

На интернету, радију, телевизији или кроз издавачку делатност верски садржаји све су доступнији широкој публици. На празник Рождества Христовог – Божић ове године, са благословом Његове Светости Патријарха Српског Г. Г. Иринеја (Гавриловића), почела је да ради и прва православна телевизијска и видео-продукција – *ТВ Храм*. Први црквени радио – *Радио Глас Цркве* слави пунолетство.

* jovica.wrachar@gmail.com.

¹ Чланом 11 став 2 Закона о црквама и верским заједницама (*Службени листник РС*, бр. 36/06) прописано је да „Српска Православна Црква има изузетну историјску, државотворну и цивилизацијску улогу у обликовању, очувању и развијању идентитета српског народа“.

² У члановима 29, 30 и 31 Закона о јавном информисању и медијима (*Службени листник РС*, бр. 83/14) дефинише се појам медија. Чланом 29 став 2 „под медијем се у смислу овог закона нарочито подразумевају дневне и периодичне новине, сервис новинске агенције, радио-програм и телевизијски програм и електронска издања тих медија, као и самостална електронска издања (уређивачки обликоване интернет странице или интернет портали), а који су регистровани у Регистру медија, у складу са овим законом“.

До свега овога је дошло захваљујући томе што је, тада Канцеларија, а сада Управа за сарадњу са црквама и верским заједницама³ признала СПЦ⁴ правни субјективитет на основу Закона о црквама и верским заједницама (*Службени листник РС*, бр. 36/06) и Правилника о садржини и начину вођења Регистра црква и верских заједница (*Службени листник РС*, бр. 64/06).⁵

С тим у вези, треба истаћи да члан 43 Закона о црквама и верским заједницама, који се односи на информативну и издавачку делатност, као делове културне делатности, прописује да:

„Ради унапређивања верске слободе и слободе информисања цркве и верске заједнице имају право да у складу са Уставом и законом користе јавни радиодифузни сервис, као и да самостално остварују сопствену информативну и издавачку делатност.

Цркве и верске заједнице дужне су да у својој информативној и издавачкој делатности видно наведу свој пуни назив.

У обавештавању јавности о својим активностима цркве и верске заједнице су дужне да јасно наведу природу и садржај одређене активности.“

Медији СПЦ

Др Мирољуб Радојковић, редовни професор Факултета политичких наука (у даљем тексту ФПН) Универзитета у Београду, у свом раду „Медији цивилног друштва у Србији“, ⁶ износи да су, према подацима Ре-

³ Чланом 38 став 1 тачка 6 Закона о министарствима (*Службени листник РС*, бр. 44/14 и 14/15) прописано је да престаје да важи Уредба о Канцеларији за сарадњу са црквама и верским заједницама, као и да Министарство правде – Управа за сарадњу са црквама и верским заједницама преузима од Канцеларије за сарадњу са црквама и верским заједницама, између осталог, запослене и постављена лица, као и права, обавезе, предмете, опрему, средства за рад и архиву за обављање послова утврђених овим законом (члан 37 став 17).

⁴ Чланом 11 став 1 Закона о црквама и верским заједницама (*Службени листник РС*, бр. 36/06) „Српској Православној Цркви признаје се континуитет са правним субјективитетом стеченим на основу Начертанија о духовној власти (Одлука Народне Скупштине Књажевства Србског од 21. маја 1836. године) и Закона о Српској Православној Цркви (*Службене новине Краљевине Југославије*, број 269/1929)“.

⁵ Чланом 2 под именом „Српска Православна Црква“ у Регистар се уписују Патријаршија и све епархије Српске Православне Цркве у Србији и у свету. У сагласју са Српском Православном Црквом у Регистар се уписује и одговарајућа организациона јединица Румунске Православне Цркве Дакија Феликс са седиштем у Дети (Румунија) и административним седиштем у Вршцу (епархија у Банату).

⁶ *Часопис за управљање комуницирањем*, „Протокол“, Нови Сад, и ФПН, Београд; број 9; година III; зима 2008; поглавље „Разочаравајући исход“; стр. 13–15 (часопис је

публичке радиодифузне агенције (у даљем тексту РРА),⁷ до краја 2007. године 237 локалних радио-станица добиле лиценцу за рад. Међу оним које су конкурисале за дозволу у статусу станица *цивилној сектору* нај-активније су биле црквене организације. Тако је СПЦ добила дозволе да у том статусу покрене радио-станице у осам градова – епархија и планира да их у будућности обједини у сопствену радио-асоцијацију. Он такође наводи да је до краја исте године дозволу за рад добило и 88 локалних/општинских ТВ станица. Међу свега три оснивача који су тражили и добили статус станице цивилног сектора према Закону о радиодифузији (*Службени гласник РС*, бр. 42/02, 97/04, 76/05, 79/05 – др. закон, 62/06, 85/06 и 41/09),⁸ нашла се црквена институција која је добила дозволу за рад – *ТВ Беседа*⁹ – за Бачку епархију са седиштем у Новом Саду.

Стога, из регистра дозвола РЕМ-а¹⁰ аутор овог рада издваја преглед свих радио-станица земаљског преноса у Републици Србији чији је оснивач СПЦ са скраћеним идентификационим знаком и пуним називом емитера, а које као зону покривања имају локално подручје, захваљујући Регулаторној агенцији за електронске комуникације и поштанске услуге,¹¹ како је децидирано наведено на веб-сајту ове самосталне независне регулаторне организације са својством правног лица:

Радио Глас (Епархија нишка Српске Православне Цркве, Издавачка и информативна установа *Глас* из Ниша), *Радио Искон* (Српска Православна Црква – Епархија врањска из Врања), *Радио Златоустин* (Епархија шумадијска Српске Православне Цркве), *Радио Лојос* (Телевизија Православне епархије жичке *Лојос*), *Радио Милешева* (Епархија милешевска Српске Православне Цркве), *Радио Источник* (Радио Православне епархије ваљевске *Источник*), *Радио Тавор* (Епархија бачка Српске Православне Цркве), *Радио Беседа* (Епархија бачка Српске Православне Цркве), *Радио Благовестник* (Епархија бачка Српске Православне Цркве), *Радио Славославље* (Епархија бачка Српске Православне Цркве), *Радио Слово љубве* (Српска Православна Црква – Архиепископија београдско-карло-

доступан онлајн на адреси <http://www.fpn.bg.ac.rs/wp-content/uploads/CM09.pdf>; последњи приступ извору 29. 3. 2015. године у 20.17).

⁷ Чланом 114 Закона о електронским медијима (*Службени гласник РС*, бр. 83/14), даном ступања на снагу овог закона, РРА наставља са радом као Регулаторно тело за електронске медије (у даљем тексту РЕМ), у складу са одредбама овог закона.

⁸ Даном ступања на снагу Закона о електронским медијима (члан 119 став 1 тачка 1) и Закона о јавним медијским сервисима (члан 63) престаје да важи Закон о радиодифузији (*Службени гласник РС*, бр. 42/02, 97/04, 76/05, 79/05 – др. закон, 62/06, 85/06 и 41/09).

⁹ <http://beseda.rs>.

¹⁰ Преузето са веб-сајта РЕМ-а: <http://www.rra.org.rs/> (последњи приступ извору 29. 3. 2015. године у 21.36).

¹¹ <http://www.ratel.rs>.

вачка),¹² *Радио Српски Сион* (Епархија сремска Српске Православне Цркве из Сремских Карловаца) и *Радио Глас Цркве* (Српска Православна Црква – Епархија шабачка).

СПЦ и сет медијских закона

Није згорег поменути да је Закон о јавном информисању (*Службени гласник РС*, бр. 43/03, 61/05, 89/10 – УС и 41 – УС)¹³ санкционисао дистрибуцију информација верске нетрпељивости (члан 17) и забрањивао говор мржње и према верским заједницама (члан 38), док је црквама и верским заједницама дата могућност овлашћења и дужности да предлажу чланове Савета РРА (члан 23 став 3 тачка 8). За разлику од тадашњег правног акта, актуелним Законом о електронским медијима (*Службени гласник РС*, бр. 83/14) прописано је да цркве и верске заједнице морају заједничким договором да предлажу чланове Савета РЕМ-а (члан 9 став 1 тачка 8).

Узгред, некадашњим Законом о радиодифузији¹⁴ било је дефинисано да радио и ТВ станице црква и верских заједница не подлежу плаћању накнаде за емитовање програма до окончања поступка повраћаја имовине тим црквама и верским заједницама одузете након Другог светског рата у поступцима национализације, конфискације и експропријације.¹⁵

Не сме се испустити неизоставна чињеница да је у Закону о јавним медијским сервисима (*Службени гласник РС*, бр. 83/14)¹⁶ јасно назначено да је основна делатност јавног медијског сервиса у функцији остваривања јавног интереса дефинисаног овим законом, а подразумева производњу, куповину, обраду и објављивање радио, телевизијских и мултимедијалних

¹² *Радио Слово љубве* је као врста емитера према садржају програма емитер целокупног програма, док су сви остали емитери специјализованог програма: *Радио Тавор* у периоду од 00:30–10, 12–16 и 18–21; *Радио Благовесник* у периоду понедељак, среда и петак од 00–12 и уторком, четвртком и суботом 12–00; *Радио Славославље* у периоду понедељком, средом, петком и недељом од 07:30–13 и од 19–00, уторком, четвртком и суботом од 13–19 и од 01–07.

¹³ Престао да важи чланом 145 став 1 тачка 1 Закона о јавном информисању и медијима (*Службени гласник РС*, бр. 83/14) даном ступања на снагу овог закона.

¹⁴ Видети фусноту бр. 8.

¹⁵ Упућујемо и на: Закон о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама (*Службени гласник РС*, бр. 46/06).

¹⁶ Јавни медијски сервис чине републички – Јавна медијска установа *Радио-телевизија Србије* (у даљем тексту РТС), са седиштем у Београду и покрајински – Јавна медијска установа *Радио-телевизија Војводине* (у даљем тексту РТВ), са седиштем у Новом Саду. Први програм *Телевизије Београд* (у даљем тексту ТВБ) и *Телевизије Нови Сад* (у даљем тексту ТВНС) пружа опште медијске услуге, као и *Радио Београд* (у даљем тексту РБ) 1 и *Радио Нови Сад* (у даљем тексту РНС) 1.

садржаја, нарочито, између осталог, и верских, који за циљ имају верске толеранције и разумевања (члан 3 став 1). Јавни интерес, у складу са законом којим се уређује област јавног информисања, који јавни медијски сервис остварује кроз своје програмске садржаје, је и поштовање верских идеја и омогућавање јавности да буде упозната са тим идејама, не следећи интересима појединих верских заједница, као ни било ком другом појединачном верском становишту или интересу (члан 7 став 1 тачка 4).

Служба за надзор и анализу програма емитера РРА организује, прикупља, систематизује и анализира податке о програму емитера, води рачуна о поштовању општих програмских стандарда утврђених Законом о радиодифузији¹⁷ и реализује послове надзора над радом емитера у циљу контроле поштовања одредби услова под којима је издата дозвола емитеру. Као и сваке године, тако су и за 2013.¹⁸ сачињени извештаји о начину испуњавања законских и програмских обавеза. Ради образложеног приказа, из садржаја аутор овога рада издваја сложене аналитичке и упоредне извештаје, настале као резултат истраживања, надзора и анализе програма РТС-а,¹⁹ РТВ-а²⁰ и комерцијалних емитера.²¹

Верски програм РТС ТВБ

Укупно годишње време емитованог верског програма²² РТС ТВБ 1 је у трајању од 2 дана 22 сата 52 минута и 43 секунде, што је 1,79% учешћа, при чему је забележен благи раст удела у односу на претходне три године (2010 – 1,13%; 2011 – 1,11%; 2012 – 1,18%). Укупно емисионо време је у трајању од 4 дана 14 сати 23 минута и 39 секунди, са 1,26% учешћа. Укупно годишње време емитованог верског програма сопствене продукције на српском језику је 8 сати 23 минута и 32 секунде, што је свега 0,27% учешћа. У свим посматраним годинама вредности удела верског програма, у програму сопствене продукције на српском језику, готово су занемариве

¹⁷ Такође видети фусноту 8.

¹⁸ На веб-сајту РЕМ-а у марту 2015. су објављени извештаји само за период 1. јануар – 12. август 2014. године.

¹⁹ Мониторинг је обухватио телевизијске програме РТС 1 и РТС 2, као и програм РБ 1, од 1. јануара до 31. децембра 2013. године, од 00 до 24 часа.

²⁰ Мониторинг је обухватио програме оба телевизијска канала – РТВ 1 (програм на српском језику) и РТВ 2 (програме на језицима националних мањина), и програм на српском језику радијског канала РНС 1, од 1. јануара до 31. децембра 2013. године, у времену емитовања програма од 00 до 24 часа.

²¹ Предмет Извештаја је анализа програма комерцијалних ТВ емитера са националном покривеношћу, за период од 1. јануара закључно са 31. децембром 2013. године.

²² Верски програм – верски обреди и свечаности, остале верске и емисије о религији.

(2010 – 0,26%; 2011 – 0,07%; 2012 – 0,15%). Укупно годишње време емитованог верског програма независне продукције чине две емисије: „Верски календар“ (2 дана 8 сати 42 минута и 37 секунди) са 1,43% учешћа и „Константиново наслеђе“ (5 сати 46 минута и 34 секунде) што представља 0,15% учешћа. Анализа жанровске структуре независних продукција РТС ТВБ 1 показује да је верски програм заступљен са 20,82% учешћа (2 дана 14 сати 29 минута и 11 секунди). Упоредни приказ жанровске структуре програма независних продукција у укупном годишњем времену емитованог програма РТС ТВБ 1 за 2010 (16,13%), 2011 (16,37%) и 2012 (16,54%) показује пораст удела верског програма 2013. године.

Све традиционалне цркве и верске заједнице у Србији у заједничком медијском пројекту – „Верски програм Србије“ производе десетоминутну телевизијску емисију „Верски календар“. Ова емисија независне продукције чини 80,81% укупног премијерног верског програма РТС ТВБ 1. „Верски календар“, по садржају и концепцији, представља пример уважавања традиционалног, духовног, историјског, културног, хуманитарног и просветног значаја и улоге цркава и верских заједница у друштву.²³ У реализацији емисије поштује се и правило изворног писма и језика, те се прилози, у зависности од конфесије, односно верске заједнице на коју се односе, графички покривају ћириличним или латиничним писмом.

У години обележавања великог хришћанског јубилеја – 17 векова од проглашења Миланског едикта цара Константина Великог (313. године), РТС ТВБ је емитовао и шест једносатних епизода документарног серијала „Константиново наслеђе“ (у продукцији Епархије нишке, по идеји и благослову Епископа нишког Јована). И формом и садржајем овај серијал представља пример модерног и савременог дијалога Православне Цркве са савременом културом света. Сопственим продукцијским капацитетима РТС ТВБ је у 2013. години реализовао *директне преносе* свечаних божихних и васкршњих Литургија и богослужења.²⁴

Укупно годишње време емитованог верског програма РТС ТВБ 2 је у трајању од 3 дана 0 сати 0 минута и 14 секунде, што је 2,67% учешћа, при чему је забележен раст удела у односу на претходне три године (2010 – 1,32%; 2011 – 1,38%; 2012 – 1,41%). Укупно емисионо време је у трајању од 11 дана 16 сати 35 минута и 59 секунди, са 3,21% учешћа. Укупно годишње време емитованог верског програма сопствене продукције на српском језику је 1 дан 1 сат 45 минута и 10 секунди, што је свега 1,47% учешћа. Упоредни приказ програма соп-

²³ Члан 78 став 1 тачка 10 Закона о радиодифузији (Службени гласник РС, бр. 42/02, 97/04, 76/05, 79/05 – др. закон, 62/06, 85/06 и 41/09).

²⁴ Преузето са веб-сајта РЕМ-а: <http://www.rra.org.rs/> (последњи приступ извору 6. 4. 2015. године у 2.31).

ствене продукције на српском језику за 2010 (0,68%), 2011 (0,57%), 2012 (0,66%) и 2013. годину показује тренд раста верског програма, нарочито у односу на претходну годину. Укупно годишње време емитованог верског програма независне продукције чине две емисије: „Верски мозаик Србије“ (1 дан 16 сати 3 минута и 29 секунди) са 1,48% учешћа и „И живот за правду: Патријарх Варнава“ (52 минута и 5 секунди) што представља 0,03% учешћа. Анализа жанровске структуре независних продукција РТС ТВБ 2 показује да верском програму припада 17,19% учешћа (1 дан 16 сати 55 минута и 34 секунде). Упоредни приказ жанровске структуре програма независних продукција у укупном годишњем времену емитованог програма РТС 2 за 2010 (11,88%), 2011 (12,32%) и 2012 (10,60%) показује велики пораст удела верског програма у 2013. години.

Верски програм Србије производи још једну телевизијску емисију – „Верски мозаик Србије“, која се емитује на другом каналу РТС ТВБ. Ова колажна емисија доноси најактуелније прилоге из верског живота свих традиционалних цркава и верских заједница са територије Србије, али и шире. У емисији су чести и прилози из области уметности, филма, дизајна, фотографије, videa, компјутерске анимације, блога и web-а, у служби верског образовања. На програму РТС ТВБ 2 у 2013. години емитовани су *директни преноси* сопствене продукције свечаних божићних и васкршњих Литургија и богослужења, као и других верских догађаја, од којих је најзначајнији пренос Свечане прославе обележавања 17 векова Миланског едикта из Ниша.²⁵

Укупно годишње време емитованог верског програма РТС ТВБ (1+2) је у трајању од 5 дана 22 сата 22 минута и 57 секунди, што је 2,14% учешћа. Укупно емисионо време је у трајању од 16 дана 6 сати 59 минута и 38 секунди, што представља 2,24% учешћа. Упоредно укупно емисионо време на сва четири програма РТС ТВБ (РТС ТВБ 1: у трајању од 4 дана 14 сати 23 минута и 39 секунди / 1,26% учешћа; РТС ТВБ 2: у трајању од 11 дана 16 сати 35 минута и 59 секунди / 3,21% учешћа; РТС САТ: у трајању од 4 дана 13 сати 15 минута 0 секунди / 1,25% учешћа; РТС Digital: у трајању од 6 сати 27 минута и 0 секунди / 0,07% учешћа) је 21 дан 2 сата 41 минут и 38 секунди, што представља свега 1,45% учешћа.

Верски програм РТВ ТВ НС

Укупно годишње време емитованог верског програма РТВ ТВ НС 1 је у трајању од 2 дана 16 сати 16 минута и 25 секунди, што је 1,90% учешћа,

²⁵ *Исшо*.

при чему су промене из године у годину уједначене, али исто тако и занемариво мале вредности удела верског програма у односу на претходне три године (2010 – 1,42%; 2011 – 1,73%; 2012 – 1,71%). Укупно емисионо време је у трајању од 4 дана 17 сати 4 минута и 2 секунде, са 1,37% учешћа. Укупно годишње време емитованог верског програма сопствене продукције на српском језику је 16 сати 22 минута и 27 секунди, што је свега 0,67% учешћа. У свим посматраним годинама вредности удела верског програма, у програму сопствене продукције на српском језику, изразито су мале (2010 – 0,30%; 2011 – 0,56%; 2012 – 0,60%). Укупно годишње време емитованог верског програма независне продукције чини емисија „Верски недељник“ (1 дан 22 сата 38 минута и 54 секунде) са 1,38% учешћа. Жанровска структура независних продукција РТВ ТВ НС 1 показује да је верски програм заступљен са 34,83% учешћа, и то као најзаступљенија врста садржаја! Упоредни приказ жанровске структуре програма независних продукција у укупном годишњем времену емитованог програма РТВ ТВ НС 1 за 2010 (12,56%), 2011 (16,85%) и 2012 (18,79%) показује скок удела верског програма 2013. године.

Премијерни верски програм РТВ ТВ НС 1 у значајнијој мери припада независној продукцији. Епархија бачка, Надбискупија београдска, Исламска заједница Србије, Јеврејска верска заједница, Словачка Евангеличка Црква а. в., Реформаторска Хришћанска Црква и Евангеличка Хришћанска Црква у заједничком медијском пројекту – „Верски програм Србије“ производе педесетоминутну телевизијску емисију „Верски недељник“, која се приказује у устаљеном недељном термину у 7 часова.²⁶

Верски програм других традиционалних медија

РТВ РНС 1 у својој жанровској структури има верски програм као врсту садржаја, док га РТС РБ 1 уопште нема! Тако РТВ РНС 1 за укупно годишње време емитованог верског програма има трајање од 2 дана 20 сати 57 минута и 19 секунди, што представља 0,87% учешћа, док за укупно емисионо време има 0,82% учешћа. Укупно годишње време емитованог верског програма сопствене продукције на српском језику је 1 дан 9 сати 8 минута и 40 секунди, што је свега 0,53% учешћа. У свим посматраним годинама вредности удела верског програма, у програму сопствене продукције на српском језику, готово су занемариве (2010 – 0,26%; 2011 – 0,07%; 2012 – 0,15%). Укупно годишње вре-

²⁶ Исто.

ме емитованог верског програма независне продукције чини емисија „Свети дани“ (1 дан 11 сати 48 минута и 39 секунди) са 0,45% учешћа.

Премијерни верски програм РТВ РНС 1 чине две емисије: „Свети дани“ – емисија независне продукције коју производи „Верски програм Србије“ и представља веома богат и едукативни верски календар, како Православне, тако и Римокатоличке Цркве. Емитује се сваког радног дана у 5 часова и 50 минута и, упркос нестандардном термину емитовања, нема репризне термине. Религијски недељник РТВ РНС 1 „Словље“ теолошким темама приступа и са позиције међурелигијског и међуконфесионалног дијалога, те су тако чести гости: православни вероучитељи и свештеници, али и бискупи, рабини, муфтије, професори са теолошких и других факултета.²⁷

Од свих комерцијалних ТВ емитера са националном покривеношћу²⁸ једино је ХЕПИ ТВ у својој разноврсности програма препознао верски као врсту садржаја (жанр)! Укупно годишње време емитованог програма је 2 дана 5 минута и 18 секунди, што је 0,05% учешћа, односно 0,03% у укупном емисионом времену. Верски програм је био заступљен са истим процентом учешћа од 0,03% и 2011. (2 дана 14 минута и 11 секунди), али је зато 2012. године имао свега 0,01% (0 сати 41 минут и 16 секунди).

Иако су најраспрострањенији штампани медији, као једна од врста црквених медија,²⁹ једино је у Регистар медија, који води Агенција за привредне регистре од 13. фебруара ове године, уписан свега један – *Православни глас*, и то у форми дневних и периодичних новина, чији је издавач Удружење грађана „Ревнитељ“, док је издавалац дозволе Народна библиотека Србије.

Медијизација религије и/или религизација медија

У Дому омладине Београда је, 7. и 8. маја 2010. године, одржана Конференција са међународним учешћем „Религија, медији и култура: медијизација религије и/или религизација медија“ у организацији Центра за емпиријска истраживања религије и Дома омладине Београда. Учесници су били представници са Факултета за културу и медије и Факултета за пословне студије, оба у склопу Универзитета Мегатренд,

²⁷ *Истио*.

²⁸ ТВ Б92, ТВ ПРВА, РТВ ПИНК, ХЕПИ ТВ, ХЕПИ КИДС ТВ.

²⁹ *Радио Славославље*, *Радио Искон* и *Радио Благовесник* су једина три црквена медија са формом радио-програма која су уписана у Регистар медија. Преузето са веб-сајта: <http://www.apr.gov.rs/> (последњи приступ извору 4. 4. 2015. године у 19.39).

као и филозофских факултета Новосадског и Нишког универзитета, али и некадашњи студенти Протестантског теолошког факултета у Новом Саду. Тим поводом није био позван нико од медијских зналаца са ФПН-а³⁰ и Факултета драмских уметности (позоришта, филма, радија и телевизије)³¹ Универзитета уметности у Београду (у даљем тексту УУ),³² док је свега један део саговорника завршио одређене нивое студија на Православном богословском факултету или Филозофском факултету, оба у саставу Универзитета у Београду! Након скупа је уследило објављивање Зборника³³ који садржи две области: „Медијизација религије“ и „Религија, филм, уметност и Интернет“.

У предговору Зборника, Дубравка Валић Недељковић, шеф Одсека за медијске студије Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду, наводи да:

„Нема новинара који поседују новинарски капацитет за новинарски приступ теми, нити члана цркве, односно верске заједнице, који поседује високе професионалне новинарске капацитете. Готово да у потпуности изостају екуменски и интеррелигијски садржаји. Фаворизује се СПЦ као већинска Црква. Већина емисија у електронским медијима по садржају је поука у вери (катихизис), а не поука о вери (религиологија). Запажен позитиван помак – у електронским медијима се ипак могу наћи и садржаји о другим црквама и верским заједницама, а да нису сензационалистички мотивисани.“³⁴

Уз своје екстремне ставове, ред. проф. Валић Недељковић даје и образложење:

³⁰ Медијски експерти се школују на студијским програмима: Новинарство; Комунологија; Културологија; Политичка теорија, политичка социологија и институције.

³¹ Стручњаци за медије се школују на смеровима: Менаџмент културе и медија; Креативна ФТВ продукција; Историја и теорија драмских уметности, медија и културе; Реклама и медији.

³² У Центру за интердисциплинарне студије при Ректорату УУ школују се медијски професионалци на студијским програмима ИМТ и двопредметних студија: Теорија уметности и медија и Културна политика и менаџмент (интеркултурализам и медијација на Балкану).

³³ Кубурић, З., Сремац, С. и Беук, С. (2010), *Религијска имагинација и савремени медији*, Центар за емпијска истраживања религије, Нови Сад; зборник је онлајн досупан на <http://www.scribd.com/doc/36462512/2010-Zbornik-radova> (последњи приступ извору 6. 4. 2015. године у 20.32).

³⁴ Зборник радова *Религијска имагинација и савремени медији*, Центар за емпијска истраживања религије, Нови Сад, 2010, стр. 15.

„Као одговор на стање и тежња да се оно поправи, на Одсеку за медијске студије Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду уведен је на четвртој години студија изборни предмет ‘Медији и цркве и верске заједнице’“.^{35 36}

Закључак

За закључак, а уједно и као осврт на тренутну ситуацију у држави, најбоље је узети за пример критику Живице Туцића, верског аналитичара:

„Отвореност у друштву није принцип који је стран Хришћанству, и Православљу као његовом делу, ни другим религијама. Јеванђеље управо говори о истини као темељу односа међу људима и у заједници.“³⁷

* * *

Литература

Библиографија

Закон о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама, *Службени гласник РС*, бр. 46/06.

Закон о електронским медијима, *Службени гласник РС*, бр. 83/14.

Закон о јавним медијским сервисима, *Службени гласник РС*, бр. 83/14.

Закон о јавном информисању и медијима, *Службени гласник РС*, бр. 83/14.

Закон о министарствима, *Службени гласник РС*, бр. 44/14 и 14/15.

Закон о радиодифузији, *Службени гласник РС*, бр. 42/02, 97/04, 76/05, 79/05 – др. закон, 62/06, 85/06 и 41/09.

Закон о црквама и верским заједницама, *Службени гласник РС*, бр. 36/06.

Кубурић, З., Сремац, С. и Беук, С. (2010), *Религијска имагинација и савремени медији*, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад.

³⁵ Исто.

³⁶ Назив предмета на смеру Журналистика је само „Медији и верске заједнице“, а не „Медији и цркве и верске заједнице“. Преузето са: <http://odsek.medijskestudije.org/arhiva/ib-13-mediji-i-verske-zajednice.html> (последњи приступ извору 6. 4. 2015. године у 19.59).

³⁷ Објављено у дневном листу *Политика* 4. 3. 2010. године. Цео текст доступан је на: <http://www.politika.rs/rubrike/Sta-da-se-radi/Crkva-javnost-i-mediji.lt.html> (последњи приступ извору 6. 4. 2015. године у 20.51).

Радојковић, Мирољуб (2008), „Медији цивилног друштва у Србији“, *Часопис за управљање комуницирањем*, број 9; година III; зима 2008, Протокол, Нови Сад, и ФПН, Београд.

Непографија

<http://www.apr.gov.rs/>.

<http://beseda.rs/>.

<http://www.fpn.bg.ac.rs/wp-content/uploads/CM09.pdf>.

<http://odsek.medijskestudije.org/arhiva/ib-13-mediji-i-verske-zajednice.html>.

<http://www.politika.rs/rubrike/Sta-da-se-radi/Crkva-javnost-i-mediji.lt.html>.

<http://www.ratel.rs/>.

<http://www.rra.org.rs/>.

<http://www.scribd.com/doc/36462512/2010-Zbornik-radova>.

Примљено: 4. 6. 2015.

Одобрено: 10. 6. 2015.

SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND MEDIA IN THE REPUBLIC OF SERBIA

Jovan Bukovala

Journalists' Association of Serbia

Belgrade

Summary: *In this paper chronologically is considered the position and representation of the Serbian Orthodox Church, as part of the civil sector, on the line of traditional media – new media, and the viewpoint is that it extends along the whole line. Alongside of printed media, for the affirmation of Christian values Serbian Orthodox Church uses electronic media. The media have great significance for our culture and society and are therefore essential, and the programs of church media tend to the religious and moral education, as well as the revival of the nation.*

Key words: *Serbian Orthodox Church, media, public service media, mediatization of religion, religionization of media, religious programs, civil sector, catechism, religious studies, openness.*

СВЕТИ АХИЛИЈЕ — АРХИЛИЈЕ, ЈЕДАН СВЕТАЦ СА ДВЕ ВАРИЈАНТЕ ИМЕНА¹

Жарко Б. Вељковић*
Едукативни центар
ГИТА, Београд

Апстракт: Одскора се у нашој науци смањила да су у првобитној ариљској цркви испрва лежале мошти извесној Светој Архилији, сремско-панонској мученика, а потом су њу донесене мошти Светој Ахилији, Епископа Ларисе, које су на крају и једине почивале у данашњој ариљској цркви што ју је подигао краљ Драгушин. По том уверењу, име места Ариље (старије Архиле) чува успомену не на надалеко познатој Светој Ахилији, него на тојово непознатој Светој Архилији, за која ниши историјски извори кажу, ниши народно предање каже да су му у ариљској цркви икад биле мошти. Међутим, у овом раду износи се став да је у средњем веку име Архилије исто што и име Ахилије па стога име места Ариље (старије Архиле) потиче од имена свеца Ахилија који се ујоредо звао и Архилије, како се то и пре у науци смањало. Реч је, дакле, о Светом Ахилију-Архилију, једном свецу с две варијанте имена. Излаже се и језичка и ванјезичка аргументација у прилој шоме.

Кључне речи: Ариље (Архиле), средњи век, Свети Ахилије-Архилије, етимологија, мешање култова светаца, црквени календар.

На месту данашње Цркве Светог Ахилија у Ариљу постојала је првобитна црква из раног средњег века. У ту стару цркву донесен је део моштију Светог Ахилија, Епископа Ларисе, са острва у Преспанском језеру где су свечеве мошти у целости више векова почивале. Након

* sapphousatthis@gmail.com.

¹ Овај је чланак редигована верзија чланка објављеног у ужичком часопису *Међај* 81/82 (XXXI) (Вељковић 2011).

тога, неку годину после 1220. Ариље је проглашено за седиште Моравичке епископије,² а 1295. краљ Драгутин саградио је данашњу Цркву Светог Ахилија у Ариљу (Чанак-Медић 2002: 68–70).

Ако повежемо име места *Ариље* (старије *Архиле*) са именом патрона ариљске цркве *Свети Ахилије*, схватићемо лако да је место добило име по свецу. Међутим, у имену места има *-р-*, а у имену свеца нема тог *-р-* и загонетка је постављена. Први се досетио Јиречек и дао идеју да се Свети Ахилије упоређо звао и Свети *Архилије*, наводећи као аналогију да је од имена Светог Ахилија, односно *Архилија* постало и име средњовековног места код Жеглигова у Македонији *Архилевица* (Јиречек 1897: 487–488), што је све чињеница. Међутим, он тумачи да је Свети Ахилије почео да се упоређо зове и Свети *Архилије* у словенским устима (Јиречек 1897: 487–488), што не одговара чињеницама. Скоро век након Јиречека, Суботин-Голубовић изнела је замашну идеју да су у првобитној ариљској цркви испрва лежале мошти извесног Светог Архилија, сремско-панонског мученика, а потом су ту донесене мошти Светог Ахилија, Епископа Ларисе, које су на крају и једине почивале у данашњој ариљској цркви што ју је подигао краљ Драгутин. По том уверењу, име места *Ариље* (старије *Архиле*) чува успомену не на надалеко познатог Светог Ахилија, него на готово непознатог Светог Архилија, који се

² У то време Ариље се још увек звало старим именом *Моравице* и отуд назив *Моравичка епископија*. Тек касније ће *Моравице* – по моштима Светог Ахилија у месној катедралној цркви – добити своје данашње име *Ариље*. Да додам и то да су негдашње *Моравице* можда испрва биле у једнини **Моравица*, поневши име по реци *Моравици* на којој су (око ушћа Рзава у Моравицу) лежале, а и данас (под новим, садашњим именом) леже. Надаље – под великим знаком питања – можемо претпоставити да је словенско име Ариља **Моравица* можда превод (преко балканороманскога) латинског претпостављеног назива **Margum*, што би значило „место на реци *Margus*“, при чему је *Margus* латински назив за Мораву и Западну Мораву, али у овој претпоставци проширен све до изворишног крака Западне Мораве, Моравице. А ако бисмо још претпоставили да је насеље и предримско, његово би име гласило **Margo* и било би мезијско (трачко), а значило би (исто као и претпостављено **Margum*) „место на реци **Margo*“, при чему би **Margo* био мезијски (трачки) назив за Мораву и Западну Мораву, али у овој претпоставци проширен све до изворишног крака Западне Мораве, Моравице. И то би тај мезијски (трачки) назив **Margo* био проширен са испрва Мораве на њену саставницу Западну Мораву, као и на – претпостављено – изворишни крак Западне Мораве, Моравицу, јер се Западна Моравица (а – претпостављено – и њен изворишни крак, Моравица) испрва звала келтски **Brogos*, што би значило исто што и мезијско (трачко) **Margo*, „гранична река“. У томе смислу, ако бисмо најпосле претпоставили да је насеље још келтско, његово би име гласило **Brogos* и било би келтско, а значило би (исто као и претпостављено **Margum* и **Margo*) „место на реци **Brogos*“ (упор. Вељковић 2008: 17; Вељковић 2012: 149–150; Georgiev 1981: 352, 373).

према Суботин-Голубовић јавља и као крсна слава „светог Арлија или Арнија“³ *Арлијевдан* или *Арнијевдан*, али не у ариљском крају, већ у Босни и Херцеговини. Уз то, тежи се доказати постојање средњовековног култа Светог Архилија и његово мешање са култом Светог Ахилија у црквеном календару, наводећи и помињање Светог Ахилија као „мученика Ахилија“ и поклапање Светих Ахилија и Архилија у црквеном календару (Суботин-Голубовић 1993: 37–43). Недуго затим, горепоменутом *Ариљу* (*Архиљу*) слично име средњовековног места *Архиљевица*, али не у Македонији, него код Прешева, Становска непрецизно тумачи пореклом од грчког имена *Архелај* (грч. *Ἀρχέλαος*)⁴ (Станковска 2001: 22). Да поменем и то како сам од више црквених лица чуо да се Свети Ахилије упоредо звао и Свети Архилије због тога што се борио против аријанаца и аријанске јереси па је – услед честог заједничког помињања – *-р-* из речи *аријанац* „упало“ у име *Ахилије* и учинило да оно може упоредо гласити и *Архилије*, што је парајезичко објашњење пореклом скоро сигурно из црквених кругова. Напоследку, идеју професорке Суботин-Голубовић прихвата наш водећи етимолог Александар Лома (Loma 1993: 211), а потом је усваја и *Етимолошки речник српског језика* и износи је као чињеницу: „*Ариље*, град у западној Србији са катедралном црквом Св. Ахилија, која слави *Ариљев дан* 15. маја... [1405. писано лат. *Archillie* (Жиречек 1897: 487–488)],⁵ од XV до XVII века **ар̑хилије**⁶ [и **ар’хилис**, **ар̑хилис**],⁷ 1723. **ариле**⁸ и **свети арилије**⁹ ... а 1297. и од XV до XVII века **свети ахилис**.¹⁰ Од имена првобитног патрона цркве, лат. *Archillius*,¹¹ пореклом од грчког *Ἀρχίλιος*¹² ... постоји проблем идентификације Св. Архилија (сирмијумски мученик, доцније поистовећен са Св. Ахилијем Лариским)...“ (Бјелетић и сар. 2003: Ариље). Сматрам да то не може бити тако – из више разлога.

³ Као занимљивост, наводим народну изреку која је очувала име свеца *Арлије* у облику *Арлија*: „Од светог Илије, време све милије; од светог Арлије време све карлије“ (Суботин-Голубовић 1993: 37–43). Иначе, непроменљиви (пореклом турски) придев *карли* значи „депресиван, тмуран“ (Škaljić 1989: kaharli).

⁴ Читај: архелаос. Где је подвучено, ту стави нагласак.

⁵ Додајем и овај податак (угласте заграде су моје). Читај: архилие/архиље.

⁶ Читај: архилије.

⁷ Додавањем разрешавам испуштен навод уз стсрп. **ар̑хилије** (угласте заграде су моје). Обе речи читај: архиле.

⁸ Читај: ариље.

⁹ Читај: свети арилије.

¹⁰ Читај: свети ахилије.

¹¹ Читај: архилијус.

¹² Читај: архилиос.

Слава ариљске цркве **Ар(х)илијев дан*, код Вука у Рјечнику – *Ариљев дан* (Стефановић-Карацић 1898: Ариље), данас *Ариљевдан*,¹³ прославља се 28. (15) маја, што је дан када пада Свети Ахилије, Епископ Ларисе (Велимировић 1928: 15. V). Камени саркофаг у ариљској цркви у коме је некад почивао део моштију Светог Ахилија, Епископа Ларисе, има на себи три архиепископска крста (Чанак-Медић 2002: 68–70), а и натпис и фреска у самој цркви и дан-данас сведоче нам *Светиот Ахилија: светаго ахилиѣ, сѣи ахилиѣ*¹⁴ (Бјелетић и сар. 2003: Ариље) (сл. 1). Притом, нити историјски извори казују, нити народно предање памти да су у ариљској цркви икад биле мошти извесног Светог Архилија, сремско-панонског мученика, већ једино мошти Светог Ахилија, Епископа Ларисе (Чанак-Медић 2002: 68–70).



Сл. 1. Свети Ахилије у Ариљу

Жиџија свѣтих Српске Православне Цркве дају податак да поменути сремско-панонски Свети мученик јереј Архилије са садругом Светим мучеником Јеремијом пада 19. (6) априла (Поповић 1974: 6. IV), а то је датум од Ариљевдана исувише удаљен за мешање

¹³ Чуто у Ариљу од говорника свих старосних доби.

¹⁴ Читај: светаго ахилија, свети ахилије.

култова светаца у црквеном календару. О том Светом Архилију зна се само да је одређене године у својој епархији положио живот за Христа са садругом Јеремијом, ништа више (Поповић 1974: 6. IV), а то је – без жеље да омаловажим – исувише мало за настанак икаквог личног култа. Поменута крсна слава „Светог Арлија или Арнија“ *Арлијевдан* или *Арнијевдан*, која је према Суботин-Голубовић слава Светог *Архилија*, пада час 4. септембра (22. августа), час наредни дан 5. септембра (23. августа), поистовећујући се час са Светим мучеником Агатџником, час са Светим мучеником Лџпом (Филиповић 1928: 385), а то су такође датуми од Аријевдана исувише удаљени за мешање култова светаца у црквеном календару. Притом, име свеца *Архилија* можда и није сигурно јер можда гласи и *Алкимије* (лат. *Alcimus*, грч. 'Αλκίμιος),¹⁵ како то пише у месецослову Руске Православне Цркве (Риженков 1979: 6. IV).

А да ли је поменути „Свети Арлије или Арније“ управо Свети *Архилије*? Да видимо који свеци падају у поменута два дана када се слави „Свети Арлије или Арније“. Четвртог септембра (22. августа) падају Свети мученици Агатџник и Зџник са садрузима Светим мученицима Принkipсом, Теопрѣпијем, Акиндином, Северијаном и Зѣноном, затим Света мученица Евлѣлија, као и Света мученица Антѹса са садрузима Светим мученицима Атанасијем, Харѣсимом и Нѣофитом, док петог септембра (23. августа) падају Свети мученик Лџп, Свети мученик Пџтин, Епископ Лиона, Свети мученик Иринеј, такође Епископ Лиона, затим Свети мученик Виктор те напоследку Свети мученик Албан (Велимировић 1928: 22, 23. VIII). Који је од ових светаца наш „Свети Арлије или Арније“? – Недељковић препознаје да је то Свети мученик Иринеј, Епископ Лиона (Недељковић, 1990: 6), а етимологија у потпуности то потврђује. Наиме, име свеца *Арлије* или *Арније* једино је могло гласовно постати од латинског имена *Ирѣнеј* (лат. *Irenaeus*),¹⁶ што је латинска верзија грчког имена *Иринеј* (грч. Εἰρηναῖος).¹⁷ Развој имена текао је на следећи начин: латинско *Ирѣнеј* (*Irenaeus*) преобразило се у романско *Иренѣо* (*Irenéo*), тј. далматинско романско *Ринѣо* (*Rinéo*) и затим **Рилѣо* (**Riléo*), откуда (јужно)словенско **Рлѣјъ* и **Рнѣјъ*¹⁸ па старосрпско и старохрватско старије **Рлѣје* и **Рнѣје*,¹⁹ млађе **Рлије* и **Рније*, те отуд

¹⁵ Читај: алкимијус/алцимијус, односно алкимиос.

¹⁶ Читај: иренајус, иренеус.

¹⁷ Читај: еиренаиос/иринеос.

¹⁸ Читај: рлѣј, рнѣј.

¹⁹ Читај: рлѣје, рнѣје.

– преко чакавског наречја – данашње Арлије, ређе Арније.²⁰ Стога, пошто је Свети Арлије или Арније заправо Свети мученик Иринеј, мирна срца можемо закључити да Свети Архилије никада и није био крсна слава у Срба! Тако податак да Свети мученик Иринеј у једној редакцији црквеног календара у средњем веку пада на исти дан када и Свети мученик Архилије (Суботин-Голубовић 1993: 37–43) ни по чему не наводи на закључак мешања култова ових двају светаца и уједно мученика у црквеноме календару.



Сл. 2. Свети Ахилије и Св. Пахомије

Зашто понављам „исувише удаљен за мешање култова светаца у црквеном календару“? – Сматрам, наиме, да мешање култова светаца није календарско и интралинеарно, тј. не зависи од календарског „шетања“ одређеног дана свеца у разним редакцијама и видовима црквеног календара у средњем веку, нити су ту одређени свеци „упарени“ по некој заједничкој особини, нпр. мучеништву, па се тако „упарени“ даље шире у масу и у култ, него је, првенствено и пре свега, то ствар линеарна и народска. Шта би све ово

²⁰ За дублетно -л-/-н- далматороманског порекла узмемо за пример како се Свети Хијероним (лат. *Hierónymus*) зове у нас у народу Свети Јеролим и Свети Јероним.

требало да значи? – Узмимо за пример управо Светог Ахилија, Епископа Ларисе, којем је и посвећена ариљска црква. У ариљском крају име овог свеца се некад заборавило, као и име ктитора цркве, краља Драгутина, па се тако у време Милоша Великог сматрало да је ариљска црква посвећена Светом Пахомију Великом (Чанак-Медић 2002: 68–70), што је египатски светац-испосник и зачетник општежитељнога монаштва, који пада исти дан када и Свети Ахилије, Епископ Ларисе, само се налази на првом месту у списку светаца за тај дан (Велимировић 1928: 15. V).

Другим речима, у народу се заборавило име свеца које, иначе, није на првом месту у списку светаца за одговарајући дан, али је празник свеца остао да се и даље слави и тако је на – да кажемо – упражњено место дошао светац на првом месту у списку светаца за тај дан, без обзира на то да ли се видом и обликом свог хришћанског живота или, пак, црквеним звањем „уклапа“ са оним другим свецем чије се име у народу заборавило. На тај је начин Свети Ахилије, мирски епископ, поистовећен у култу са Светим Пахомијем, монахом и испосником! А да су светитељи који календарски падају у исти дан на одређени начин повезани, говоре и иконе на којима се заједно представљају управо Свети Ахилије и Свети Пахомије (сл. 2).

Или, пак, узмимо за пример поменутог Светог мученика Иринеја, којег у народу зову *Арлије* или *Арније* и чија се слава назива *Арлијевдан* или *Арнијевдан*. У српском народу се име овог свеца такође заборавило те тако и није било јасно о коме се за право ради. На овај је начин Свети мученик Иринеј поистовећен са Светим мучеником Лџпом који пада исти дан када и Свети Иринеј, само се налази на првом месту у списку светаца за тај дан. Доцније, Свети је мученик Иринеј поистовећен и са Светим мучеником Агатџником који пада на првоме месту у списку дан раније него Свети Иринеј, и то – претпостављам – према почетном А- у имену свеца *Аџџџник*, као начин да се пронађе одговор на питање који је то непознати светац *Арлије* или *Арније*, чија се у том крају распрострањена слава назива *Арлијевдан* или *Арнијевдан*. Све ово говори нам управо једно – да је мешање култова светаца заправо линеарно и народско јер да је, на пример, епископ или испосник био на првом месту у списку светаца за исти дан или, пак, претходни дан, а почињао на А-, свеједно би дошло до мешања култова по – да кажемо – простој логици и рачуници. Из тих разлога, када је реч о мешању култова светаца, ми једино можемо говорити о свецима који падају у исти дан или – евентуал-

но – дан пре, можда и дан после. Стога, идеја о мешању култова светаца у црквеном календару – дефинитивно отпада.

Уза све то, у Грачаници у „Календарском циклусу“, под 18. (5) августом, је представљен један свети мученик тешко разазнатљивог имена заједно уз египатског Светог мученика Катидијана и још једног што страдава од мача (Тодић 1988: 104). Име овог светог мученика Живковић чита као *Кати́илије* (писано: **КаТи́илије**) (Живковић 1989: 54), а Суботин-Голубовић као *Хари́илије* (писано: **Ха́Рилије**), сматрајући то могућим доказом да је Свети мученик Архилије био слава у Срба (Суботин-Голубовић 1993: 37–43). Лично, сматрам да је једино прихватљиво читање *Кати́иује* (писано: **КаТи́иује**) будући да је очито реч о групи од три египатска света мученика коју сачињавају браћа Катидије и Катидијан и уз њих Совел (Поповић 1976: 5. VIII). А чак и да узмемо да је овде реч о Светом мученику Архилију, могло би бити речи најпре о египатском светом мученику са именом *Архелај* (Поповић 1974²: 5. V). Тако ни од овога – ништа. Свети Архилије, дакле, никад није био слава у Срба.

Из свега изложеног следи да се морамо вратити базичном Јиречековом ставу да се Свети *Ахилије* звао упоредо и Свети *Архилије*.

За почетак, да поменемо да се Свети *Ахилије* прецизније и заправо звао Свети *Ахил* (Јиречек 1897: 487–488; Велимировић 1928: 15. V; Ђорђи 2006: Achille de Larissa), чему је језички доказ то да се острво на Преспанском језеру где су свечеве мошти у целости више векова почивале назива у народу *Ахил* или *Аил* (Јиречек 1897: 487–488, 490; Велимировић 1928: 15. V). Зато ћемо у овом чланку ми надаље Светог *Ахилија* звати његовим правим и народним именом – Свети *Ахил*.

Ја сам у 84. броју *Ариљских хоризона* на основу базичног Јиречековог става и основних етимолошких и историјских чињеница изнео следеће уверење за које сматрам да је једино реално прихватљиво – у Срба се у средњем веку Свети *Ахил* звао једнако и Свети **Архил*, а „кривац“ томе могао је бити једино и само грчки из којег је ово име дошло у два облика – у „народском“ облику са *-p-* и књижевном, „црквеном“ облику без *-p-* (Вељковић 2008: 17). Прецизније, „народски“ грчки облик са *-p-* гласио је **Αρχι(λ)εύς*²¹ (Штедлер 1875: Nereus et Achilleus) или **Αρχί(λ)ι*²² и отуд наше **Архил* и **Архиљ*. Књижевни, „црквени“ грчки облик без *-p-* гласио је

²¹ Читај: архилеус/архилевс.

²² Читај: архиљ.

'Αχιλ(λ)εύς²³ (Жиречек 1897: 487–488) или 'Αχιλ(λ)ιος²⁴ (Штедлер 1875: Achillius) и отуд наше Ахил и Ахилије.

Ти наши књижевни, „црквени“ облици Ахил и Ахилије виде се, на пример, у имену поменутог острва на Преспанском језеру Ахил и на натпису и фресци у ариљској цркви: **светаго ахилиѣ, сѣи ахилие** „Свети Ахилије“. А наши „народски“ облици *Архил и *Архиљ виде се у четирима, у нашем народу пониклим, географским именима. – Облик *Архил види се у имену места Ариље, старије Архиле или *Архиле село²⁵ (Жиречек 1897: 487–488; Вељковић 2008: 17), било да је реч о данашњем Ариљу у Србији или о изумрломе Ариљу код Невесиња у Херцеговини (Вего 1978: 106). Облик *Архиљ види се у имену планине Арилец, старије *Архиљец²⁶ у Побрч(ј)у у Македонији, у којем се у месту Брод налази и Црква Светог Архилеја (Суботин-Голубовић 1993: 37–43), затим у имену горепомеутог средњовековног места Архилевица²⁷ (писано: **архилевица**) (Даничић 1863: архилевица), било да је у Македонији, било код Прешева, где доцније гласи и Арилевица (Суботин-Голубовић 1993: 37–43), као и у имену места код Крушева у Македонији Арилево (Група аутора 1973: Prilep 782–1-1), споредно Арилово (Ђорђевић и Васић 1973: Arilovo), српски Арилево (Група аутора 1925: Арилево), старије *Архилево или *Архилево село.²⁸

Из овога мислим да можемо закључити следеће – ако је култно место Светог Ахила било на територији где је утицај Грчке Цркве, тј. Охридске Архиепископије био јачи, на терену превладавају наши књижевни, „црквени“ облици Ахил и Ахилије,²⁹ а где је утицај Грчке Цркве, тј. Охридске Архиепископије био слабији, на терену превладавају наши „народски“ облици *Архил или *Архиљ.³⁰

²³ Читај: ахилеус/ахилевс.

²⁴ Читај: ахилиос.

²⁵ У изворном значењу „место Светог *А(р)хила“. За грађење и присвојно значење придева *Архили „Св. *А(р)хила, *А(р)хилев“ упореди придев *ђавољи* „ђаволов“.

²⁶ У изворном значењу „гора Светог *А(р)хила“.

²⁷ У изворном значењу „земља Светог *Архиља (*А(р)хила)“.

²⁸ У изворном значењу „место Светог *Архиља (*А(р)хила)“. Додајем да овде не спада име места код Крушева на Косову Ариљача пошто гласи старије *Архиљаче, а изворно Архидијаче или *Архидијаче село у изворном значењу „место где је архидијак, врховни нотар“, што нам све разоткрива најстарији запис имена овога места: **архидијаче** (читај: архидијаче) (Лома 2013: Кундџћ).

²⁹ Жиречек наводи и (непотврђене) облике Ахилиј и Ахилеј, али их ја у тексту намерно прескачем да се не ствара забуна. Како год било, све је ово у принципу исто име.

³⁰ А кад је реч о нашем облику Архилије, сматрам да је настао мешањем „народског“ облика *Архил са књижевним, „црквеним“ обликом Ахилије, природно у

На овом месту да расветлимо како је настало ово двојно грчко име са и без -p- 'Αρχιλ(λ)εύς „Архил“ или *'Αρχίλ(λ)ι „Архиљ“, односно 'Αχιλ(λ)εύς „Ахил“ или 'Αχιλ(λ)ιος „Ахилије“. Испрва, име је гласило 'Αχιλ(λ)εύς „Ахил“ или 'Αχιλ(λ)ιος³¹ „Ахилије“ и онда је претрпело утицај неког сличног имена, скоро сигурно (Вељковић 2008: 17) имена 'Αρχίλαος³² „Архилај“ (Јовићевић 1992: Архилаи) те је почело да гласи 'Αρχιλ(λ)εύς „Архил“ или 'Αρχίλ(λ)ιος „Архилије“, касније *'Αρχίλ(λ)ι „Архиљ“. А за оваква двојна имена грчког порекла упоредимо наше име Ко(н)сџанџин које може гласити и Косџа(н)гин, име Аксенџије које може гласити и Авксенџије или име Панајош које може гласити и Панајуш и сл. (Грковић 1977: Авксентије, Костадин, Костандин, Костантин, Панајут).

Видели смо: у Ариљу се кроз историју Свети Ахил или *Архил, патрон ариљске цркве, називао Свети *Архил, Архилије, Ахилије и Арилије. Има ли других примера за то? – Да, јер се светац који се слави на ариљски Ариљевдан, 28. (15) маја, у невесињском крају у Херцеговини назива Свети Архилије или Ахилије (Бего, 1978: 106). У нпр. „Saint Nicholas of Japan orthodox church parish calendar за поменути 28. (15) мај стоји: Archillius mp.³³ Larisa „Архилије, Митрополит Ларисе“ (Акунда 2007: 5). А име једнога Грка, светог мученика код римокатолика, који је са својим братом Нерéјем положио живот за Христа године 98, гласи једнако Ахил или Архил (грч. 'Αχιλ(λ)εύς, 'Αρχιλ(λ)εύς, писано лат. Achilleus, Archilleus)³⁴ и ово нам потврђује један од већих немачких речника светаца (Штедлер 1875: Nereus et Achilleus). Доказ можда представља и име свеца Арчил, што га је носио грузијски свети цар и свети мученик осмога века (Велимировић 1928: 21. VI), под условом да је у христољубивој и богољубивој породици он понео име по Светоме Ахилу, односно *Архилу, Епископу Ларисе, те под крајњим условом да му име није грузијског порекла пошто се јавља и као Ар-

местима где су се та два утицаја прожимала – у Ариљу у Србији или у изумрломе Ариљу код Невесиња у Херцеговини. Јиречек наводи и (непотврђени) облик Архилиј, али га у тексту намерно прескачем да се не ствара забуна. А облик Архилеј који је очуван у имену горепоменутој Цркве Светог Архилеја у месту Брод у Поречком крају вероватно је књижевни, „црквени“ облик. И овај облик – сем у помињању наведене цркве – у тексту намерно прескачем да се не ствара забуна. Како год било, све је ово у принципу исто име.

³¹ Изворно 'Αχιλ(λ)ειος. Читај: ахилеиос/ахилиос.

³² Читај: архилаос. Изворно 'Αρχέλαος, „Архелаж“.

³³ Енг. mp. = metropolitan (bishop) „метрополита, митрополит“.

³⁴ Читај: ахилеус, односно архилеус.

зил (груз. *Ардзил*)³⁵ (Хоренаци 1990: LX, ком. 138), *Арзјул* и *Арзјух* (груз. *Ардзюл*, *Ардзюх*)³⁶ (Корјун 1962: XVIII, ком. 25). Овим смо, сматрам, изложили и последњи доказ да се у средњем веку Свети Ахил звао једнако и Свети *Архил.

Стога ни нема потребе посезати за идејом да су у средњовековном Ариљу лежале мошти двају различитих светаца сличнога имена, Светог Архилија и Светог Ахилија. Реч је о Светом Ахилију-Архилију, једном свецу с две варијанте имена.

Резиме

У нашој науци се пре сматрало да име места *Ариље* (старије *Архиље*) потиче од имена Светог Ахилија, Епископа Ларисе, који се упоредо звао и *Архилије*. Одскора се у нашој науци сматра да су у првобитној ариљској цркви испрва лежале мошти извесног Светог Архилија, сремско-панонског мученика, а потом су ту донесене мошти Светога Ахилија, Епископа Ларисе, које су на крају и једине почивале у данашњој ариљској цркви што ју је подигао краљ Драгутин. По том уверењу, име места *Ариље* (старије *Архиље*) чува успомену не на надалеко познатог Светог Ахилија, него на готово непознатог Светог Архилија, за кога нити историјски извори казују, нити народно предање памти да су му у ариљској цркви икад биле мошти. Уз то, тежи се доказати постојање средњовековног култа Светог Архилија и његово мешање са култом Светог Ахилија у црквеном календару. Међутим, у овом раду износи се став да је у средњем веку име *Архилије* исто што и име *Ахилије* па стога име места *Ариље* (старије *Архиље*) потиче од имена Светог Ахилија, Епископа Ларисе, који се упоредо звао и *Архилије*, како се то и пре у науци сматрало. Реч је, дакле, о Светом Ахилију-Архилију, једном свецу с две варијанте имена. Излаже се и језичка и ванјезичка аргументација у прилог томе. Стога ни нема потребе посезати за идејом да су у средњовековном Ариљу лежале мошти двају различитих светаца сличнога имена, Светог Архилија и Светог Ахилија.

* * *

³⁵ Читај: ардзил – са сливеним *gz* као у речима *gzиндзов*, *йемдзија*, *гзийнуџи*, *гзвон*, *гзвезда*.

³⁶ Читај: ардзјул, ардзјух – са сливеним *gz* (в. нап. 35).

Списак литературе

Akunda, Athanasios (2007), *Saint Nicholas of Japan orthodox church parish calendar*, Johannesburg: OCSJ.

Бјелетић и сар. (2003), *Етимолошки речник српског језика 1*, Београд: САНУ.

Vego, Marko (1978), „Kultna mjesta u topografiji Stare Hercegovine u srednjem vijeku“, *Starine JAZU* 57, Zagreb: JAZU.

Велимировић, Николај (1928), *Охридски пролог*, Ниш: Штампарија „Свети цар Константин“.

Вељковић, Жарко (2008), „Стара имена Ариља“, *Ариљски хоризонти* 84, Ариље: Народна библиотека Ариље.

Вељковић, Жарко (2011), „Свети Ахилије – Архилије, један светац с две варијанте имена“, *Међај* 81/82 (XXXI), Ужице: Народна библиотека Ужице.

Вељковић, Жарко (2012), „Четири предсловенске реке златиборског краја“, *Међај* 83/84 (XXXII), Ужице: Народна библиотека Ужице.

Грковић, Милица (1977), *Речник личних имена код Срба*, Београд: Вук Караџић.

Група аутора (1925), *Речник места краљевине СХС*, Београд: Народна просвета.

Grupa autora (1974), *Karta SFRJ 1:25000 – Prilep 782–1-1*, Beograd: Vojnogeoграфски institut.

Даничић, Ђура (1863), *Рјечник из књижевних старина српских 1*, Београд: Државна штампарија.

Đorđević i Vasić (1973), *Imenik mesta u Jugoslaviji*, Beograd: Službeni list SFRJ.

Giorgi, Rosa (2006), *Le petit livre des saints*, Paris: Larousse.

Живковић, Бранислав (1989), *Грачаница – црпежи фресака*, Београд: РЗСК.

Jireček, Constantin (1897), *Das christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer*, Wien, Akademie der Wissenschaften in Wien (превод у: Динић, Михајло (1959), *Зборник Константина Јиречека I*, Београд: САНУ, 461–528).

Јовићевић, Радојица (1992), *Лична имена у старословенском језику*, Београд: Филолошки факултет у Београду.

Корјун (1962), *Житије Маштоца*, Ереван: Айастан.

Loma, Aleksandar (1993), „Podunavska prapostojbina Slovena – legenda ili istorijska realnost“, *Јужнословенски филолог* 49, Београд: САНУ.

Лома, Александар (2013), *Топонимија Бањске хрисовуље*, Београд: САНУ.

Недељковић, Миле (1990), *Годишњи обичаји у Срба*, Београд: Вук Караџић.

Поповић, Јустин (1974), *Житија светих IV*, Ваљево: СПЦ.

Поповић, Јустин (1974²), *Житија светих V*, Ваљево: СПЦ.

Поповић, Јустин (1976), *Житија светих VIII*, Ваљево: СПЦ.

Рыженков, Георгий (1979): *Месјецеслов РПЦ III*, Москва: РПЦ.

Станковска, Љубица (2001), *Тоџонимитџе со суфиксот -ица во Македонија*, Скопје/Прилеп: Универзитет „Свети Кирил и Методиј“.

Стефановић-Караџић, Вук (1898), *Српски рјечник*, Београд: Штампарија краљевине Србије.

Суботин-Голубовић, Татјана (1993), „Ахилије-Архилије, или о мешању култова“, *Богородица Градачка у историји српског народа*, Чачак: Народни музеј Чачак.

Тодић, Бранислав (1988), *Граданица – сликарство*, Београд/Приштина: Просвета.

Филиповић, Миленко (1928), „Височка нахија“, *Насеља и порекло становништва 25*, Београд: САНУ.

Хоренаци, Мовсес (1990), *Историја Арменији III*, Ереван: Айастан.

Чанак-Медић, Милка (2002), *Свети Ахилије у Ариљу*, Београд: САНУ.

Škaljić, Abdulah (1989): *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.

Stadler, Johan Evangelist (1875), *Vollständiges Heiligen-Lexicon IV*, Augsburg: B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung.

Примљено: 17. 7. 2015.

Одобрено: 10. 8. 2015.

ST. ACHILLIUS – ARCHILLIUS, ONE SAINT WITH TWO NAME VARIANTS

Žarko B. Veljković
GITA Educational Center
Belgrade

Summary: In the field of Serbian humanities, it has been previously considered that the place name Arilje (former Arhilje) originates from the name of St. Achillius,

bishop of Larissa, also called St. Archillius. But recently, the scientific opinion changed towards that in the original Arilje church were first laying the relics of certain St. Archillius, martyr in Sirmium diocese of Pannonia, and then there were brought the relics of St. Achillius, bishop of Larissa, which in the end were the only ones laying in the present Arilje church, erected by Serbian king Dragutin. According to that opinion, the place name Arilje (former Arhilje) keeps remembrance not on widely known St. Achillius, but on almost unknown St. Archillius, for which nor historical sources, nor folk transmission remembers his relics were ever laying in the Arilje church. Plus, there is an intent to demonstrate the Serbian mediaeval veneration of St. Archillius and it's mixing with the veneration of St. Achillius in the Serbian church calendar. In this article, however, was given opinion that in Middle Ages name Archillius is the same as the name Achillius, so the place name Arilje (former Arhilje) originates from the name of St. Achillius, bishop of Larissa, also called St. Archillius, as it has been previously considered in the field of Serbian humanities. So, it is about St. Achillius-Archillius, one saint with two name variants. In this article linguistic, as well as extralinguistic argumentation was given to support the above opinion. So, there is no need to generate the idea that in mediaeval Arilje were laying the relics of two different saints with similar names, St. Archillius and Saint Achillius.

Key words: Arilje (Arhilje), Middle Ages, St. Achillius-Archillius, etymology, mixing of the veneration of saints, church calendar.

АНАЛИЗА НАРАТИВА ПРАВОСЛАВНИХ ИЗБЕГЛИЦА

Ања Абрамовић*
Нови балканолошки
институт, Београд

Апстракт: Рад се бави обновом и оправослављивањем урушене идентитетне избеглице. Православно-социјална подршка је кључни аспект превазилажења трауме. Избеглице се поистовећују са религијским функционерима. Интеграција у верску заједницу пружа безбедност, прихваћање и ослобађање од страха. Анализом историје покушавамо да дубље сагледамо културни шок, психолошку трауму и духовну трансформацију избеглица.

Кључне речи: наратив, рат, сећање, православље, избеглице.

Увод

Последњих година аутори се све више опредељују за анализу наратива него анализу дискурса у проучавању маргинал(изова)них људи (Sremac 2010a; Pavlović i dr. 2006). Наративни приступ нам обезбеђује богато искуство о паду екумене, почетку рата, демонстрацијама, жртвама и преокрету политичког активизма у веру и милосрдни рад. Наративима сазнајемо и како почиње 'нови живот' у Србији, како се одвија оправослављивање и на који начин верски функционери помажу југословенским избеглицама да опросте својим непријатељима и сачувају своју имовину. Осим тога сазнајемо и како се боре са сећањима, страхом и како превазилазе трауму. Наратив нам не показује само слом живота, већ преображај и побољшање његовог квалитета. Иако избеглице својим активностима нису могле да зауставе рат, кроз наративе сазнајемо да су доласком у Србију ипак преузели живот у своје руке: интегрисали се у друштво, стекли капитал, запослили се

* maanjaabramovic@gmail.com.

и добили потомке. Први део рада односиће се на трауматски период живота и пад свега за шта су се борили, а други део рада ће показати преокрет и нови почетак. Утицај религије је кључни фактор у конструисању новог културног идентитета. Питања која се постављају кроз рад су: На који начин се побољшава идентитет избеглица? Која је улога верских функционера у подршци избеглицима? Да ли је рат избеглице приближио Богу? Да ли верска заједница прихвата избеглице? И на крају, да ли се осећају као друштвено прихваћени? Надамо се да ће овај рад допринети бољем прихватању и разумевању избеглица, али и посматрању истих не као дискриминисаних, већ напротив, као жртава чије даље трауматизовање би требало одмах прекинути.

Методологија

Циљ рада је да прикаже позитивну страну трауме и психолошки напредак избеглица. Иако се примећује да избеглице имају негативне психолошке последице попут сећања, страха и кошмара који се не могу избрисати, упркос свему су успели да се integriшу у друштво, првенствено у верско, а затим и у шире културно. Истраживање је припремано током октобра 2013. године, када су почели први разговори и трајало је све до марта 2014. године. Прикупљање података је трајало шест месеци, зато што је толико било потребно да се нађу испитаници који желе да испричају своју причу. Било је предвиђено да исповест траје око 60 минута, мада испитаници нису прекидани, па су неке исповести трајале око 120, па чак и до 180 минута. Испитаници су причали сами, понекад смо правили петоминутне паузе и на крају су одговарали на питања. Исповести су снимане, а касније транскрибоване ради лакше анализе и упоређивања догађаја из три земље. Циљна популација биле су југословенске избеглице из три рата: Босне, Хрватске и са Косова. У истраживању је учествовало седморо људи. Назив избеглице се користи за особе које су непосредно пре или за време самог рата напустиле своја места боравка, али више не живе као избеглице у центрима или као подстанари, већ имају сопствена нова места боравка. Испитаници су старости од 28 до 64 године. Највећи део њих је испитан на широј територији Београда (општинама: Земун, Сурчин, Нови Београд) и Пожаревца. Није постојала нека посебна селекција испитаника, услов је био да испитаници желе да поделе своје искуство. У узорку су заступљени испитаници српске националности. Просечна старост испитаника у истраживању била је 47 година. Међу испитаницима 50% је урбано (Сарајево, Приштина, Сисак), а 50% рурално.

Међу повратницима је само старије рурално становништво. Урбане и младе руралне избеглице су заувек остале у Србији и немају намеру да се враћају. Просечан број деце по испитанику је 3,33. Испитаници су високообразовани, што је предуслов њиховог доброг материјалног благостања. Међу испитаницима није било оних који су доживели теже трауме попут убиства члана породице или повреде сопственог тела. Напомињемо да су имена која се помињу у тексту заиста њихова. По узору на друге ауторе постојала је мала надокнада за информанте у виду воћа, кафе и колача (Жикић 2011: 48–49).

Посттравматски стресни поремећај (ПТСП)

Посттравматски стресни поремећај (даље ПТСП) се дефинише као анксиозни поремећај који се развија као последица на трауматско искуство. Само 12% популације има предиспозицију за ПТСП. У зависности од степена изложености може изазвати депресију, а понекад и неуротичност. ПТСП подразумева онај део живота који одступа од нормалности а везује се за несрећу попут: рата, губитка брачног друга, смрти члана породице и повезује се са деструктивношћу (Жикић 2011: 790). Код избеглица он укључује: рат, оружани сукоб, верско-етнички прогон, сиромаштво, физичку опасност, могућност губљења сопственог живота, гледања убиства пријатеља, изолованост, стигматизацију и друштвену искљученост (*Истѿо*: 799). Жртве углавном нису у стању да себи протумаче сопствене трауматичне наратије (Sremac i Beuk 2010b: 269). Реч траума означава инцидент, емотивно болно искуство, и деле се на индивидуалне (губитак детета, сексуално злостављање, саобраћајна несрећа) и колективне (рат и геноцид) (*Истѿо*: 272).

Исти аутори тврде да верујуће жене имају мањи степен ПТСП-а од неверујућих (*Истѿо*: 274). После ПТСП-а следе позитивне промене попут побољшања међуљудских односа, већа захвалност за живот, духовност и већа продуктивност (*Истѿо*: 276).

Теоријски оквир

Испитаници кроз сопствене наративе презентују идентитет нама, али и себи. Њихова наратија нам објашњава везу идентитета, етноса и религије. Њихов наратив посредује између слушаоца и 'света' из кога наратив долази. Наратив је повезан са искуством које може бити историјско или фиктивно (Sremac 2010a: 52). Испитаници причају

причу о своме идентитету са повлашћеном садашњом личношћу и са смехом се присећају сопственог идентитета без припадности етно-су и религији. Наратив може бити синоним за искуство и идентитет (*Исџо*). Негативни догађаји за њих су необјашњиви, па им је због тога потребно неко ново објашњење које се посматра кроз религијску призму. Наративна конструкција стално напредује, па се испитаници презентују у најбољем могућем светлу.

Испитаници се декларишу као верници. Кроз наративе се стално провлачи наглашавање сопствене невидљивости и маргинализације: како их непријатељи нису видели, како су пролазили путевима којима није било могуће проћи пошто су наоружани војници стражарили, као и стигматизацију коју свакодневно преживљавају. Аутори који су проучавали избеглице објашњавају да су маргинализоване групе измештене из достојанственог живота и да такав начин живота доводи до дестабилизације психичког и физичког здравља (Жикић 2011: 783). Аутор наводи да овакве групе углавном себе не доживљавају као припаднике друштва и културе у којој живе (*Исџо*: 786). Највећи проблеми су сиромаштво и друштвена изолованост. Сиромаштво доводи до немогућности очувања и побољшања сопственог здравственог статуса (*Исџо*: 788). Сиромаштво подразумева низак социоекономски статус, незапосленост, низак образовни ниво, осећај несигурности, безнадежности и повећану вулнерабилност на поремећаје менталног здравља (*Исџо*). Друштвена изолованост се односи на институцију, културу и простор (*Исџо*). Аутор напомиње да је њихов јавни и приватни живот и даље трауматизован (*Исџо*: 790).

Напомиње се да не би требало проучавати само праксу проучаване маргиналне групе, већ и њихов поглед на свет, разлоге и мотиве њиховог социокултурног понашања (Жикић 2007: 39). Он напомиње да је теренско проучавање неопходно, али да је тешко остварити контакт са невидљивим друштвеним групама, чији се припадници не идентификују као такви (*Исџо*: 40). Становништво Србије је у почетку било дистанцирано од избеглица, али се током навикавања и слабљења међусобног културног шока јавила солидарност, посебно после сазнања шта су избеглице претрпеле, па почињу акције прикупљања помоћи око смештаја и самосталног привређивања (Жикић 2005: 76). Иако су навикли на заједнички живот ипак су остале те менталне разлике, староседеоци су дошљаке сматрали примитивним, док су дошљаци негодовали средину у којој живе као наметнуту (*Исџо*: 76–77). Бојан Жикић одваја две групе проучаваних, а то су: маргинализовани и маргинални (Жикић 2011:

785). Избеглице спадају у групу маргинализованих, зато што потичу из друге социокултурне средине, док су маргиналне групе слепи колосек сопствене средине, као што су то сексуалне раднице и корисници дрога (*Истио*). Деца улице спадају у обе групе, док особе са посебним потребама не припадају ни једној групи (*Истио*). Аутор објашњава да су избеглице и даље у фази траумирања, због изолације, сиромаштва, незапослености, али и због стигме, па се према њима понашају дискриминаторски (*Истио*: 789). Срђан Сремац и Сергеј Беук тврде да је најбоља полазна тачка за испитивање односа религије и трауме само суочавање религије са њом (Sremac i Beuk 2010: 271). Аутори даље наводе да само особе које пате по јеврејској и хришћанској религији своје стање замењују рајем (*Истио*). Познато је да се током криза у животу индивидуе или цела друштва окрећу религији, иако егзистенцијалне потребе могу бити неразјашњене или чак потиснуте (*Истио*). Аутори тврде да субјекат није у стању да сам себи објасни трауму, те је религијско значење привођење трауме крају и преведено у смислени догађај који се позитивно завршава (*Истио*). Они заступају став да траума не води у патологију, већ напротив тачка преокрета која води у духовно-психолошки развој (*Истио*: 272–276). Срђан Сремац и Сергеј Беук дају поделу симптома трауме на емотивне и психолошке (*Истио*: 281). Емотивни подразумевају: шок, неверицу, бес, раздраженост, кривицу, стид, самооптуживање, тугу, безнадежност, конфузију, аксиозност, страх, повлачење и изолацију, док психолошки подразумевају: несаницу, ноћне море, лупање срца, лабилност, умор и тензију (*Истио*). Аутори наводе да се може јавити и потреба за психоактивним супстанцама (*Истио*: 282). Зорица Кубурић наводи да су самопоштовање и поверење у друге најбитнији предуслови менталног здравља (Кубурић 2010а: 359). Ауторка је проучавала степен поверења међу православнима, протестантима, римокатолицима и муслиманима у Хрватској, БиХ, Косову и Бугарској и утврдила да су нације унутар себе отприлике подељене на 50% оних који су отворени за друге и 50% оних који не прихватају друге (*Истио*: 364–365). Истраживачки пројекат „Живот у послератним заједницама“ је окупио тим научника који су се бавили избеглицама, њиховим менталним здрављем, њиховим правима, тренутним условима живота и имовином. Аутори су проучавали југословенске ратове у периоду од 1991. до 1999. који обухватају 4 рата: рат у Словенији (27. јуни – 7. јули 1991), рат у Хрватској (1991–1995), рат у Босни и Херцеговини (1992–1995) и рат између НАТО пакта и Србије и Црне Горе (1999). Аутори су проучавали и све могуће облике притисака, застрашивања, дискриминације, рат-

не беде и понижења избеглица на етнички мешовитим територијама (Орачић i др. 2005: 15–16). Осим тога аутори су се статистички бавили: стамбеним статусом, приходима, незапосленостју и менталним поремећајем избеглица (*Истџо*: 56–150). Аутори наводе да ПТСП утиче на снажно урушавање телесног здравственог стања и да могу проузроковати преосетљивост на негативне догађаје, упадање у зачарани круг и пораст психопатологије (*Истџо*: 153). Додатак трауми могу изазвати и саме избеглице делима попут: злоупотребе дрога и алкохола, конзумирања цигарета или слабом исхраном (*Истџо*). Аутори тврде да је ПТСП ‘нормална реакција на ненормалне догађаје’ без обзира на пол, старост и расу (*Истџо*: 154). Оно што следи после стреса је губитак самопоштовања и спуштање на социоекономској лествици (*Истџо*: 156). Прелазак у нову средину, из руралне у урбану и обрнуто, може такође изазвати анксиозност и депресију (*Истџо*: 156). Низак степен самопоштовања се пројектује идентично на оцењивање других људи и незадовољством животом уопште (*Истџо*: 157). Повратници увек имају бољу слику о себи од избеглица (*Истџо*: 164). Најбитнији закључци ових аутора су да су БиХ и СЦГ међу десет земаља са највећим бројем избеглица (*Истџо*: 183), затим да интеграцијом у друштво опада психопатологија (*Истџо*: 185). Саша Недељковић у својој књизи *Часи, крв и сузе* објашњава развој појма етнос који означавао чопор, рој, племе и род; који је касније означавао и мале етничке групе попут братства и племена, али и велике као што је народ (Nedeljković 2007: 12). Од Аристотела се користи за оне који нису ми, за друге/ оне које су сматрали варварима у етноцентричном погледу на свет (*Истџо*: 13). У Новом Завету ова реч је означавала оне који нису Јевреји и пагане (*Истџо*: 13). Кроз еволутивне фазе означавала је хорду, род, братство, племе, народ и нацију (*Истџо*: 16). Више народа чине једну нацију, а и један народ може бити у саставу више нација (*Истџо*: 18). Нације се на основу идеологије могу поделити на: етнички и западни модел држава (*Истџо*: 19). Прво подразумева традицијску културу, а друго државу (*Истџо*). Етничка група је облик социјалне интеграције који делује по принципу везивања пријатеља потчињених вођи који су спремни да се супротставе непријатељу (*Истџо*: 24). По аналогном и дигиталном принципу систематизације људи се деле на унутрашње позитивне, унутрашње негативне, спољашње позитивне и спољашње негативне (*Истџо*: 28). Аутор наводи да је религиозни идентитет најважнији показатељ националног идентитета, иако може да буде самосталан (*Истџо*: 255). Гер Дејзинг у својој књизи *Религија и идентитет на Косову* објашњава да су народи давали своју имовину за врло ниску

цену, и на све начине покушавали да се врате у своју земљу, иако их ни су својој земљи нису много ценили (Dejzing 2005).

Наративни идентитет током рата

Лични наратив нам открива трауматична искуства и неверовање да је рат почео и да почиње да угрожава смисао свакодневног живота. Испитаници су у неверици и рат доживљавали као виц, стрип, филм или распуст.

(...) Јер ја сам рат замишљала као елементарну непогоду, као код земљотреса се измести школа! Како мали Ђокица замишља рат, отприлике! (смеје се)

Ми смо били у муслиманском крају. Виђаш у униформама и све, али ја то нисам схватила као рат, већ као распуст где можемо да се играмо.

Ми нисмо знали шта је рат, па смо куповали конзерве и месо. Мислимо ко у стрипу.

Гледао сам филмове, смејао сам се како лети све око тебе, а ништа те не повређује, и трчиш и ништа. И то ми се десило, сад кад размишљаш.

Почиње ратни заплет, а испитаници губе смисао живота када по граду и аутобусима осећају напетост виђајући снајперисте и пуцање на грађане. Иако су под радном обавезом, схватају да им ту више нема живота.

То је био снајпериста Јука Празина, и отворила се ватра на шетаче, на протестанте.

Све кризе и проблеме трансформишу позитивно у виду сопствених акција обрнутих од стране непријатеља.

Дете ми је рекло: 'Тата, на челу ти је црвени крст!' То је био снајпер. Кренули смо и знао сам да се никада нећемо вратити.

Ја сам имала потребу да изађем и да заједно са њима демонстрирам против рата. Пошао је са мном и мој супруг, и онда смо

ми стали, била је једна огромна застава, носили смо ту заставу, ми смо двоје ишли напред на челу и онда смо им говорили, овај, шта да вичу на српском, говорили смо им: 'Мир одмах!', па онда: 'Баците оружје! Баците оружје!' и тако даље, и знам да су неки моји пријатељи који су седели у кафићима где смо прошли са чуђењем гледали шта ми радимо, а у ствари колику сам имала жељу да говорим против рата!

Након тога је настало опкољено стање града, где је свако ко би се приближио прозору, могао је да буде оборен, погођен од снајперисте. Онда смо се повукли из соба да не би неко страдао и спавали смо у дневном боравку. Неколико ноћи је било баш онако жестоко, буквално је настало ванредно стање.

Испитаници се декларишу као 'разочарани' и 'преварени'. Напомињу да су све информације које су се слале у свет преко медија биле лажне. Док су падале бомбе и гранате и док су се људи склањали од снајпериста, на ТВ програму су приказивали Сарајево уз песму 'Сарајево, љубави моја'. Испитаници говоре да им чак нису дозвољавали ни да дају изјаве на питања новинара како они живе у Сарајеву.

И онда је један, изгледа да је био новинар, питао ме је како ја то доживљавам и шта се дешава у то време у Сарајеву, како ја доживљавам. И хтела сам нешто да му кажем, али су ме опколиле неке девојке које су почеле да причају о томе како је Сарајево идеално за живот, отприлике нека прича братство-јединство, што није већ било тачно, већ је било раслојавање. И ја сам њему онда рекла: 'Ето, видите која је моја слобода у Сарајеву, кад ја вама не могу да дам ни изјаву коју ја хоћу, него ми оне упадају у реч!' Касније сам видела на телевизору да су припадале муслиманском покрету, и очигледно су они нас посматрали, појединце који смо ту ушли с њима заједно и онда су покушавали да своју верзију приче сарајевске пошаљу! Одједном, преко радија, станице су биле које до тада нису постојале, неки Радио М је био у истој згради где ће касније бити Дечија амбасада.

На Косову почињу терористички напади, блокаде путева, убиства полицајаца и убиства цивила. Један од испитаника је радио у МУП-у и био је обавештен о свим немирима оних који су хтели своју републику и других који су хтели да задрже тренутно стање. Прве жртве на Косову били су полицајци, односно униформисана лица, док је у Сарајеву

то био свештеник—младожена. После тога следе напади на обичне цивиле на Косову и у Хрватској, а на свештеникове сватове у Сарајеву.

Женио се један од свештеника и сватови су требали да имају ручак у Старој цркви на Башчаршији, али су њима направили заседу Зелене беретке, те муслиманске снаге.

Онда, застрашивање Албанаца који су радили у државним институцијама, или како су их они називали српским установама, њихова убиства, отимања њих и убијања, стављања на путевима као пример да не треба бити уз Србију, уз власт. На терористичке нападе наша полиција је морала да реагује, и првих јачих конфликта је било у Ликушанима где је било цивила, међу њима су и неке жене, и деца и жене, нису их пустили из своје куће, десило се то што није требало, били су поубијани сви у тој блокади.

У Сарајеву је до првог пуцања дошло на дан муслиманског верског празника, Бајрама. Испитаница објашњава да је то било врло необично зато што муслимани никад нису на тај начин прослављали празник и да је то био знак да битке могу да почну. Испитаници из свих држава објашњавају како су касније схватили да је рат намештен и да се ту управо ради на сатанизацији Срба, а глорификовању 'других'. Осим тога, једна испитаница објашњава да се шест месеци пре тога десило још нешто што је сарајевским Србима било веома необично.

У Сарајеву је био организован скуп различитих врста врачара, црне магије, магова, тако да су и они дали свој допринос целој тој причи (смеје се), а на мој ужас рекла ми је, пошто смо се сви ми дружили, једна Нађа чија је ћерка Ирина ишла с мојом Мартом у разред, рекла ми је: 'Не бој се ништа, наше хоће су обишле око целог Сарајева неколико пута и проучили молитве за мир!' Шта је ко ту учио и ко је шта ту радио (смеје се) и шта се дешавало... У сваком случају, рат је почео на основу свих тих молитава и свих тих чуда рат је почео и то је почело на барикадама.

У Хрватској су Срби испитивани које су нације и на основу тога су злостављани и убијани.

Доживео сам да ме питају које сам националности и било је вређања и да не кажем чега све не. Дакле, 91. се повампирио нацизам усташки. За неколико месеци око 600 Срба је нестало.

Доживео сам разна малтретирања у Сиску, претње: 'Заклаћемо те!', 'Убићемо те!', 'Још си ту?', лупање на врата у два сата ноћу. А 27. на 28. јули '91. пробудио ме сат зидни, било је 2 сата ноћу. Погледао сам и запрепастио се. Два метра далеко од мене била је уперена пушка са пригушивачем. Човек у маскирној униформи са маском на лицу, онај прорез само за очи, а ја беспомоћан ко миш у мишоловци, само сам мало придигао главу очекујући пуцањ. (уздише) Није имао снаге да ме ликвидира, ко зна колко је пута са мном у неком кафићу седео, окренуо се и отишао. После тога нисам више ни спавао у свом граду, него сам спавао у Загребу. Све до 26. августа долазио сам у Загреб на посао, кад ми је једна Хрватица јавила да бежим куд знам јер њен муж и још двојица долазе да ме убију. Ја сам се био јако уплашио, нисам знао шта да радим, то је била сезона годишњих одмора и захваљујући Господу Богу у Кога ја тада нисам ни веровао, нисам био ни крштен, ја сам успео да изађем из града који није велик и у коме смо се сви познавали.

У Босни и на Косову, како испитаници наводе, намештање рата је било спремно и само су биле потребне ситуације – окидачи које ће покренути протеривање народа. У Босни то је било сукоб у скупштини, док су на Косову били убијени Албанци. Испитаници тврде да се осећају као преварени и не могу да верују да постоје они који стварно желе рат. Када ретроспективно посматрају догађаје, присећају се детаља који су наговештавали намештање рата.

Ја сам суштински радила на Дечијој клиници и кажем постала сам члан, преко пројекта у јануару месецу, пар месеци пре ове приче ушли смо у Дечију амбасаду са тим нашим пројектом. Тада је у Сарајеву дошао Француз један из Београда и који је водио УНИЦЕФ и који је дошао да поздрави формирање Дечије амбасаде као невладине организације. И оно што је мене тада шокирало, а то све човек касније схвати, маскота Дечије амбасаде је већ била направљена, лутка од порцелана која је представљала дете које је потпуно исцепано са сломљеним цветом у рукама, значи ратну жртву. Значи, ако верујеш да неће бити рата и ако се не припремаш за рат, зашто правиш маскоту, разумеш, ратну жртву?

Апсолутно сулудо! И шта се дешава, ја из једне дежуре долазим на пријем тога Француза и Душко Томић који је водио ту Амбасаду долази на пријем и њему предаје маскоту у руке и пошто

није била добро учвршћена, то пада на под и разбија се на хиљаду комада! Можеш мислити како то страшно изгледа! Дечије тело које се у ствари распада! И онда креће као нека глупа прича, добро је кад се нешто разбије и тако! Као да се разбила чаша! За мене је то био симбол тог детета које је страдало! Значи припрема је сва била готова за почетак рата. И тај рат је кренуо опет једном намештеном ситуацијом. У скупштини је дошло до неког сукоба, али су постојали као неки миротворци и неки који су увек за рат, то за рат је увек на српској страни, премда истина није то! Сви су наоружани, сви су спремни и вођени од убачених са стране, о почињању рата, вођењу рата. Рат није спонтано настао, већ теоријом завере, постоје господари рата! Ех, како сада савладати тај ужас кад човек то све покопча, тако настане таква збрка у глави и у души, што је то невероватно! За мене је био ужас само сазнање да рат није нешто спонтано, него да се он фактички намешта! До тада ја нисам то тако доживљавала, мислила сам да долази до сукоба људи, фактички су овде на наше очи људи гурани једни на друге и цела прича се монтирала! Е онда пошто се видело да рат креће, да креће пуцњава, онда смо ми из те Дечије амбасаде кренули да се договарамо да радимо евакуацију. Значи идеја је била врло онако педијатријска, дечија. Замишљала сам да авионима и унпрофорцима који долазе у Сарајево стављамо у авионе и да деца иду ван ратне зоне, као целе школе и разреда.

То је као да смо преварени. Стално се плашимо да опет нешто није намештено!

Када су Американци кренули да нам намештају игру или рат, где је пронађено 48 убијених Албанаца. По неким информацијама норвешких научника, они су установили да су накнадно били обучени ти људи, али тај извештај је после 12 година изашао на видело. Американци су је натерали да напише тај извештај. Пре 4 године је признала да су је Американци натерали да напише тај извештај, да су мушки људи били накнадно обучени у цивилна одела.

Када стање постаје небезбедно испитаници одлучују да своју децу пошаљу на безбедније место и то су углавном били градови Београд и Подгорица. Неки од родитеља су два-три пута покушавали да пошаљу децу, али нису желели да се раздвајају. После учесталих покушава-

ња на крају сву сви послали своју децу на сигурније место. Пртљаг са којим су дошли је углавном само једна торба, и то су углавном биле ситнице попут дечије играчке синтисајзера, сувенира Црвене звезде, албуми са фотографијама или барбике. Оно што је испитаницима био главни проблем је немање сопственог аутомобила или његова оштећеност, тако да су били онемогућени да оду до оближњег аеродрома или аутобуске станице. Испитаници су после исељавања деце остајали у својим домовима и ишли на послове. После учесталих покушавања на крају су сви послали своју децу на сигурније место.

Настаје страшан хаос у граду, почињу банде да пљачкају у Грбавици, ту су кренуле организоване пљачке од стране Муслимана, зелених беретки. Експлозије су биле свакодневне. Моја деца су сама остајала, ја сам ишла да радим – на сасвим супротној страни града је болница.

Једном тако инстинктом мајке чула сам да је експлозија била близу моје куће, ни сама не знам како сам дошла до куће. Деца су била испрепадана али жива у кући. Није био атак на нашу зграду, али рецимо једно 50 метара зграда је гранатирана и ја сам тада схватила да наша деца треба да иду из града. Пошто је мој муж био директор, а ја сам била ратни директор Дечије болнице а за нас ни једно ни друго није било у плану да изађемо, требали смо да останемо у Сарајеву. Е сад, како децу извести? Купили смо били аутобуске карте за Београд, спремили и торбе и кренули и дошли до врата аутобуса и рекли: 'Ми ако се сада растанемо од наше деце, ми се можда никад нећемо видети! Ми ћемо остати сво петоро заједно!' И вратимо децу, вратимо торбе, а картама оде један наш пријатељ и његова породица.

Међутим, ситуација се све више компликује, и ми опет схватимо да ипак треба децу да пошаљемо, и то на онај дан кад је кренуло пушкарање у граду. Тада су кошаркашице Црвене звезде биле у граду, требале су да одиграју утакмицу, али је нису одиграле него су се вратиле за Београд! Али зашто њих спомињем? Зато што су оне су биле смештене у Холидејин хотелу и тад је дошло до сукоба у скупштини. Онда је била прича да Карацић и руководство Српске демократске странке су смештени у Холидејину, а да муслиманске снаге опкољавају Холидејин, да би га освојили. Ја сам тада била на вези телефонској са Раиновићем, вођом пута са кошаркашицама, и преко њих смо требали да децу са кошаркашицама Звезде пошаљемо, али та акција нам није успела! Кошаркашице су на неки споредни излаз изашле и ау-

тобусом су кренуле за Београд. Ми нисмо успели да децу доведемо и онда смо их следеће јутро повели на аеродром, да их пошаљемо авионом. И то је био један тако драматичан пут, као они иду на пут. Понели су шалове Црвене звезде и сличице Црвене звезде и понели су славарицу коју у Арсеновом селу се за славу чита, има као мали пресек Библије и свих светитеља, тако да су они понели, ту своју славарицу! Е, сад можеш замислити један град који је почео да се руши, престао је да функционише саобраћај, нема таксија, а требаш да стигнеш до аеродрома, а наше ауто је било оштећено. И онда смо ми кренули са надом да ћемо зауставити такси. А ноћ пре тога сам добила позив неких мојих студената, ја сам била асистент на Медицинском факултету, и студенти су ми рекли да ће влада Црне Горе послати један авион, да се евакуишу студенти Црне Горе. Ја сам их онда замолила да приме моју децу и они су нам рекли: 'Дајте нам вашу децу и даћете нам још и децу ваших пријатеља!' И ја сам онда ту ноћ јавила пријатељима да повезу децу на аеродром.

Међутим, кад смо стигли на аеродром није било места. Сам пут до аеродрома је био драматичан, полупане улице, опљачкане радње, идете и молите Бога да наиђе неко, а таксија нема. И неким чудом се појављује ауто, застава, онако црвена, и дан-данас се сећам! Мени уопште није јасно ни дан-данас како смо ми успели онако са торбама и са децом, сви да станемо у тај мали ауто и да стигнемо до аеродрома! А на аеродрому, као на филму, кад хиљаде и хиљаде људи покушава у неколико авиона да уђе. Маса људи, неколико хиљада људи је око аеродрома и сви покушавају да нешто ураде за себе и своје ближње. На аеродрому ја сазнајем да моја деца неће моћи да уђу на тај авион. Муж на чудесан начин нашао карте, купио их од свог службеника и он је успео да му обезбеди три карте до Београда и они су отишли за Београд из свог тог хаоса, и нека деца наших пријатеља, а ми смо остали. Ја сам наставила да идем у Дечију амбасаду, а муж у Енергоинвест. Ја сам спавала на том месту одакле смо радили евакуацију. Покушавали смо да из града пошаљемо кога год смо могли. Ја сам имала задатак да правим спискове болесних, деце, породиља и тако. Знам да сам отишла на састанак Кризног штаба, а пошто смо ми радили евакуацију, а то није одговарало властима, јер се тако ружи Независна Босна и Херцеговина! Евакуацију може да врши само држава која је објавила рат! А ја сам у том моменту схватила да ми радимо нешто против државе и решење ће бити да нас похапсе! Пропаганда против Срба је била толико јака и са

свих радио-станица се само причало како Срби бомбардују град. Биле су и мале ракете које су могле да гранатирају и запале кућицу! Имали су пушку, зољу, гранату, а информације иду да то само раде Срби! Ми који смо радили, који се нисмо скривали, ми смо могли тачно да видимо како се те махинације праве! Ја се добро сећам у једном тренутку стижу избеглице које треба неко да вози за Аустрију и за Немачку и ту су били новинари Курира и ја њима кажем: 'Овакве избеглице исте имате и на српској страни и немојте да направите грешку и да ваши извештаји додају уље на ватру!' Имала сам ипак утисак да то може ипак да се заустави!

Мама је радила на евакуацији деце и било је договорено да оду у Београд и били су преговори да одемо или за Подгорицу или за Београд. Задњи авион који је ишао из Сарајева, ми смо ту летели. После тога је затворен град. Људи су, малтене, давали све живо само да би изашли из града. Уселили су се други људи, Муслимани. Улетали су и узимали туђе станове, ето тако! Насељени из других земаља. Неко кад ти отме све!

Сви смо морали децу да иселимо, пошто је било тотално несигурно. Били смо под радном обавезом, децу није имао ко да чува. У пола осам је прва бомба бачена, увече, код нас сирена никад није престајала, нон-стоп смо били под опасношћу. Пошто деца више нису ишла званично у школу, почиње бомбардовање, ко год је имао децу где да пошаље, ми смо нашу послали код сестре у Београд. Ми смо остали доле. Били смо раздвојени 77 дана. Нисмо видели децу скоро 3 месеца.

Пошто су успели да пошаљу децу у друге државе, испитаници су наставили да иду на посао до тренутка када су непријатељи окупирали зграде у којима су радили и тада схватају да морају да оставе сву своју имовину и одлазе за децом. Испитаници су ишли свакодневно на посао док их нису избацили или им срушили зграде. На свакодневно слушање бомби или гледање ракета једноставно су се навикли. Нису имали склоништа и време су проводили у својим становима без струје. На вратима су држали шипке и столице, а спавали су наоружани. Свакодневно су били изложени мржњи, а два испитаника су била изложена и смрти.

Једна од колегиница из Дечије амбасаде с којом сам ишла по центру који је сабласно изгледао, седела су нека дечица на путу, поподне, нека катаклизмична слика, и један тај клињо тако

прљав, чулав ми је подметнуо ногу. Умало да нисам пала. И ја сам само осетила, прелила ме туга и помислила сам: ја морам ићи, ја не могу тај степен мржње, кад једно мало дете те мрзи без икаквог разлога, ја ово више не могу (уздише) да издржим! Тај степен мржње која се осети, била је толико страшна!

Двадесет четвртог марта је био бомбардован МУП. Један је погинуо, један је био рањен, били смо у тај део подрума, један део зграде се срушио, ми смо били затрпани, ту је погинуо тај један. Он је био шеф, ал није хтео да сиђе са нама ту где смо ми били, он је пошо у своју канцеларију, хтео је још нешто да уради. И у 2.10 су нам три ракете срушиле две зграде. Ја сам то директно доживео, нисам био повређен. До тог момента, док нисам дошао кући да се јавим нисам био под неким стресом. Са колегама и другарима у Гранд хотел смо отишли. А подрум је био метар испод земље, и није био јак удар, све је прошло кроз прозор. Само пола зграде је било срушено. Тек сам тад почео да размишљам о томе, кад сам почео да се чистим од стакла и прашине. Испод капе стакло, како, нико не зна. Ништа нисам осећао, ово је већ било директно на мене, али опет ниси био свестан. Прашина, ватра, а теби ништа. Тек кад сам дошо кући, и јавио се и сео, напетост ми се јавила, и око 6 сати треба да идем кући. И негде око 6.10 сам дошо кући, а они избежумљени. Појављује се човек који је нестao! (смеје се) И све до негде око 11 сати, почео сам да се тресем, да ме хвата страх од онога што је било. Нисам доживео стрес тог момента, већ после 5–6 сати, 10. Али још већи страх сам доживео после 6 дана кад је пошта бомбардована. Бацили су бомбе на ту пошту, све су куће биле од черпића и ту је погинуло једно 15 људи. Дошао ми је поново, сад сам искусно доживео стрес и кажем: 'Идемо напоље! Идемо напоље!' Не знаш где је горе! На прозору се види пламен, видиш гори нешто, а не знамо где је то галама, вика! Али сам био тотално изгубљен! Немам да размишљам! Идемо напоље! Идемо напоље!

Он је тамо радио. Мени јаве да је МУП бомбардован, ја зовем 92 и нико ми се не јавља. И тако целу ноћ уопште нисам знала шта се десило са њим и пред зору, почело да свиће, он се појавио. Нисмо знали дал је жив и онда је дошао!

По речима испитаника, сви хришћани су били стигматизовани (православни, римокатолици, протестанти). Срби су били жигосани више него Јевреји.

Ја сам сусретала неке своје рођаке и пријатеље Србе који су ишли потпуно погнуте главе. Више су били жигосани него Јевреји! Просто отворен је био лов, могао је неко да те заустави и да те убије и тада су многи људи почели да нестају. Професор Војне академије отишао је да обиђе комшије и једноставно је нестао, никад га више нису нашли. Кажу да је десет и по хиљада Сарајлија nestало, а да се не зна ни како! Моја два рођака, брата од ујака су страдали само зато како су се презивали и бачени су и убијени само тако. Много се таквих ствари догађало које ја нисам доживела, ал сам чула кад сам овде дошла! Једна жена ми је рекла по изласку моме, да су били облепили читав град са огромним сликама Карацића, Плавшићке и осталих, и писало је да су они ратни злочинци. Требало је људима који су Срби проћи кроз тако жигосану улицу и доћи на посао. И каже ми једна жена, каже: 'Ја сам осећала како у мени кипти револт! Хтела сам то да поцепам! Срећом да то нисам урадила, него је урадио младић испред мене и тог момента кад је почео да цепа слику, тог момента излетеле су зелене беретке и од њега су направили кашу!' Око 15 000 убистава за оне што знамо!

Непријатељи су упадали у станове, газили постељину, уништавали и усељавали се.

Улетали су тако у станове. Када ти улетиш у туђи стан и отме све. То су били ти људи који су ти буквално отимали све!

Концепт двосмислености је нешто што је највише погодило испитанике: они који убијају декларишу се као ослободиоци земље, док се певају песме о љубави – људи се мрзе, док се деца спасавају – други тврде да би то требало да су жртве рата, у јавности се појављују личности за које информанти тврде да су фашисти а сами себе називају антифашистима.

(...) и спонтано под знацима навода појавио се Ганић и Изетбеговић и они разговарају и они су као ослободиоци Сарајева и професор Правног факултета Здравко Гребо упоредио је то ослобађање са Валтером и фашистима и тако даље. (...) опет иде извештај у свет да су агресивни Срби који су пре седам дана имали барикаде, да ће њима Муслимани, питоме комшије одговорити са ђевапчићима и тако сличан циркус. А онда опет иза тога долази следећи ред барикада, више не знам више ни чијих. У једној ноћи, Мусли-

мани су добили дојаву да су кренули четници са Пала и да ће их уништити. И они су направили барикаде којима ће да бране Сарајево. А онда се Горан Милић појавио као ослободилац, па су га предложили за награду града Сарајева, да мири генерала Кукањца, Изетбеговића и све те актере. Као што видите, било је врло интересно. Тих задњих месеца дана циркус је кренуо, али кад се све довело неком свом финалу јасно је да до рата не може спонтано да дође, зато што мора да се постави ситуација, а ту ситуацију нису водили Сарајлије као грађани, него су то водили људи који су били вешти и убачени са стране. Да ли су то били агенти Ције, агенти Мосада, агенти овога или онога, ко је све ту био умешан, али сви су били дефинитивно и свако је водио неку своју игру!

Међународне снаге уопште нису извршавале своју међународну дужност, већ напротив – помагале су избеглицама да оду.

КФОР је чак помагао да нас исели. Генерал Џонсон је као дошао да брани, једну породицу су убили, он је као обећао мир, није прошло 3 сата, хаос. Они су мирно посматрали, нису нигде реаговали! Кад су дошли у МУП, узели су нам све просторије. По граду само иду, и пљачка, као дођу отерају их и само се окрену и ником ништа, они се опет врате. Није било хапшења. И кад им се обратиш они као проверавају телефоне, па не знају шта причаш, не знају где се налази. Четири пута су га избацивали и враћали у стан. Истарају придошлице, и оду, и ови се опет врате. Ушли Швеђани, Норвежани, први који су ушли са НАТО-ом били су лопови. Харадинај је био вођа дечанског округа и убио је 48 Срба и бадио их у поток! Сва она зверства! Осудили су оног који нема никакве везе са командовањем, а ове касете где је он био на снимци постоје и све! Кад смо тај крај ослобађали запленили смо снимке, а на суду као нема важећих доказа! Правда је само на једној страни, за једну страну се навија! Имали смо слике Тачија, у једној акцији побегао нам је Тачи! Овде слушах страхоте из света, а овде те нико не брани и не подржава! Цела Србија је крварила због тога! Једна на другу трауме ти набацивају!

Особе које су склопиле мешовите бракове или су се селили у друге земље или су се са почетком рата развели.

Мог Вучка и његову жену муслиманку, њени су хтели обоје да их убију. Побегли су у Црну Гору.

Њима је било најгоре јер их није прихватала ни једна страна. Они су се одселили. Али тих бракова је било јако мало и углавном да се муслиманка уда за Србина, да се Српкиња уда за муслимана тога није било у Приштини.

У рату, та лица се покажу, Српкиња у рату је тучена од мужа муслимана.

Када небезбедност почиње да узима мах, испитаници су схватили да морају да оду. Најтеже им је било што су оставили комплетно опремљене станове и викендице, а дошли су без ичега. Од одеће су имали само оно што су понели на себи, углавном једну торбу и ништа више.

Отишли смо код баке и деке у Београд. Живели смо заједно са тетком и њеном породицом. Уписала сам се у школу, у разред у који је ишао и мој брат. Једно време нисам имала ни књиге, просто имала сам неки ранчић, неке свеске, градиво сам почела да пратим негде од средине. Знам, када сам дошла овде имала сам једне једине ципеле које нисам мењала. То су биле неке мале као сандале, мокасине, више се не сећам, оне су биле купљене у Сарајеву, од њих сам добила крив пачији ход.

У Инђији, кад смо требали да се преселимо, директор каже: 'Послаћу вам камион да вас пресели.' Тата каже: 'Ми немамо ништа од ствари. Ја имам само жену, троје деце, кофер и куче!'

(...) било хладно, имао сам вунени џемпер, угрејало, па немамо пролетње (...) Актуелне су изборне кампање и водим трећу ћеркицу и хоће да јој купим сладолед, а ја немам динар у џепу. Бина, обећавају, а она пита, а да сам ја с њима да ли би имала. Ја кажем можда да, можда не, ал вероватно би имала, ал нисам ја такав човек. А директно су говорили: криза је због рата који је на Балкану и због избеглица који су ту. Продавница, видим јефтине ципеле и купим Милки и себи, а то су биле ципеле с грешком. Милки одма отпала пета, а моје ципеле тесне, а ја члан колегијума. А пошто су ми тесне ципеле, ја дођем раније па се изујем. После сам седео у фотељи са стране, па сам често излазио у канцеларију поред и изујем се, милина. Они се чуде што ја излазим тако често на тако важним темама. Милка их бацила, то су ми биле омиљене ципеле.

Просто су ме заборавили и ја сам отишао у Дом Ваздухопловства и питао: 'Добро, шта ће бити са мном?' 'Јаој, ја заборавио на тебе. Купи ти своје прње', ја му кажем: 'Ја немам никакве прње, имам ову техничку униформу.' Био сам професионални војник, преводилац са Унпрофором.

Деца су долазила у избегличким колонама и њих је углавном прихватила родбина. Родитељи су долазили око три месеца касније. Један део избеглица није прихваћен од рођака, а они који нису имали никог отишли су у камп.

Обилазио сам камп и један каже: 'Да се то мени десило ја бих се убио, ал пошто видим да се свима десило!'

Прилагођавање је било нешто што се морало учинити одмах и што је додатно уливало несигурност и траумирало децу. У зависности од учитељице и разреда степен фрустрације је могао да расте или да се ублажи.

Све је то било ново и без родитеља, ми смо били сами. Моји рођаци су се трудили колко-толко и снашли су се, дошли су пре ратног стања, они су нас мало увели како изгледа Београд. Доста је било трауматично, шок са новом средином и новим начином живота. Преко ноћи почела сам да причам на другом наречју иако то доста људи не разуме, једноставно сам се прилагодила, ако сам тако лако могла да се прилагодим. Тешко ме је прихватило. У почетку ме јесу прихватили, касније је то почело да се мења. Вероватно је то и због неке моје алкавости. Нисам баш добро прошла у основној школи. У гимназији је било у реду. Изгубити земљу, изгубити кућу, то није нимало пријатан осећај. Тешко може да разуме неко ко има сигурност да се он ту родио. Они су дошли за једно три месеца после. Ми смо се сељакали у изнајмљеном стану у 23. блоку, онда опет код бабе и деде, па са тетком и њеном породицом, око једанаесторо нас. Деведесет и седме смо добили свој стан у блоку 22. Имала сам свој простор и то је све било у реду, али осећање да овде не припадаш, да ниси овде рођен, што ће неко да ти пробуди такво осећање, неке своје повређености или увређености зато што си ти ту дошао, то је нешто што ће увек да те прогања. Ти можеш то да одгурнеш и кажеш да није, али ће то увек да те потишти. Људи тешко могу да схвате тај осећај кад су изгубили нешто своје. Кад не могу да

се буде тамо где су рођени. Колко год да прихватам нову средину, ту ти ниси рођен. Ја сам одлазила у Сарајево, али да ли би се вратила питање је велико. Набијање кривице да ја овде не припадам, сви ти људи који то раде немају свој срећен живот. Нисам имала неку трауму.

Често сањам Сарајево, сањам тај свој град, то ми се остварило тек годинама после.

Перница смо користили у Босни, кад смо дошли у Инђију онда се користила *перешоница*, а у Пожаревцу *прибор*. Имаш 9 година, а сви те гледају шта то причаш. Прво смо избегли у Инђију, ту ти се створи блокада, већ си несигурна. Ја сам се одмах са децом уклопила и учитељем. Сви су ме заволели и ја сам њих. На приредби сам била водитељ и није било зависти и љубоморе, већ: 'Јаој, супер!' – сви су ме бодрили. Ја кад сам дошла из Инђије у Пожаревац, онда сам осетила ту тежину избеглиштва. Није нам помогла нека уштеђевина, нама је помогло што су дошла два татина пријатеља која су студирали са њим. Они су били јако богати, па су нам они свашта накупували, тако да се нисмо разликовали од друге деце.

Хтела сам да имам, ал нисам то сматрала неопходним.

Када сам дошао у Београд родбина ме и није баш нешто примила. Тетка ме није удостојила ни једног разговора, више је разговарала са својим мачкама, чудећи се откуд то да неко падне овако као падобраном. Јасно је мени било да она са Жућом мени поручује да нема ту мени места.

Исто сам се провео код других рођака, па сам одлучио да одем негде и обиђем сина који је избегао из Сиска још јула 91. године. Мој син је био болестан, они су били у оскудном стању, нису имали ни топломер, ни чајева, ништа! (...) Како нису? Звали су га усташа, пошто нисмо имали пара за екскурзију. Деца су врло немилосрдна!

Нисмо имали услова, нисмо имали ништа. Рођаци су нам дали нешто од намештаја, шерпе. Јована кад је дошла, кад смо мало почистили, она кад је видела, почела је да плаче: 'Јаој, каква кућа! Како ћемо да живимо овде?' Нас је петоро било, нисмо могли у једној просторији да живимо. Део народа је много и проклет. Обишли смо хиљаду станова, и пет дана киша ненормално је падала, пљускови, пљускови. Постали смо нервозни,

мали стан. После нисмо ни гледали, да се сместимо, па ћемо да нађемо. Успели смо да купимо овај стан, социјализовали се, да кажемо. Били су млађи и лако им је пало, а ја сам овде и даље у гостима.

Већина избеглица је продала своју имовину по врло ниским ценама, станове су продавали за око 15.000 евра. Неке куће су спаљене, а најмањи је проценат оних који су обновили кућу (10%).

Идентитет, стигма и маргинализованост

Значајни други нису прихватили избеглице и ова порука се одражавала на њихов идентитет.

Била сам обележена као избеглица, увек.

То доживљавам стално! Једна баба која је била увређена рекла је да ме треба отерати тамо одакле сам!

За мене није нормално кад ми колегиница каже: узо си јој радно место. У некој прилици је рекла зашто смо ми незадовољни кад смо ми добили посао. Моје предузеће је била централа у Београду. Дали су ми радно место у служби где сам радио! Вређало нас је што су нам дали, ја нисам дошао из друге државе! Неко каже: 'Ех, оне избеглице, дошли су са парама и све нам покуповали!' Држава је одрадила свој посао према мени. Сви смо ми били удомљени.

И запослим се у Пожаревцу. Овај генерални каже: 'Реци да си Сремац.' Очито да су одбојност гајили према мени. И хоћу да отворим рачун, ваља добити и плату и каже (имитира са акцентом): 'Директоре, могу ли избеглице отворити текући рачун?' Људи нису разумели нашу ситуацију и хвала Богу што нису! Не дај Боже да нас разумеју, не дај Боже!

Пошто су у Србију дошли одједном 'ниоткуда' живот им се одвија негде између овде и тамо. Пошто су избеглице биле добро интегрисане у своју државу, радили добре послове са својим колегама и са великим очекивањима долазе у своју матицу која их није ни дочекала, затичу хладне односе и неприхватање, препуштеност

на сналажење доприноси огорчености на државу Србију и њену неспремност да их прихвати.

Држава није имала разумевања за нас! Нисмо ми добровољно напустили наш дом и наш живот тамо! Требало је да има неки прихватни центар. А нас нико! Како се ко снашао. Ако напустиш кућу, он нема ни храну. Ми смо се сви раштркали по родбини! Без посла, без куће! Шта да радиш? Нису сви имали уштеђевину! Другачије је кад ти сам желиш да одеш, ал ти си овде на силу! Остали смо без посла и стана, ниси знао где ћеш, шта ћеш, нису нас добровољно прихватили!

Политика је све радила како не треба. Помоћ су добијали од 1000 марака за сваког избеглицу, а давали су избеглици 10 марака у истеклом млеку у праху и уљу.

Средина избеглице доживљава као негативце, зле, опасне и неморалне особе. Социјална стигма продубљује бол те се и живот у Србији одвија као блажи облик још једног рата.

Страх од уклапања чини их додатно социјално неадекватним. Иако немају личну кривицу да су чинили неко зло, једини њихов грех је промена средине која их доживљава као странце. Највећа траума за старије испитанике била је могућност губљења сопственог живот у току покушаја убиства/бомбардовања, док је за остале гледање покушаја убиства на друге људе. За децу је то углавном само напуштање места живљења.

Нама је детињство било пресечено на најгори начин. Написала сам једно тако потресно писмо, срећно детињство, како ми је жао што ми све недостаје и те наше игре које смо играли и да никад не дозволимо да се то што се нама десило ником не деси. Тај рат је јако страшна и тешка ствар. Ја сам јако пуно писала песме о рату, о изгубљеном детињству и гранатама, о јесени која је остала у Босни, заувек.

Негирање избегличког статуса је саставни део повлашћеног идентитета (40%).

Ја нисам избегла, дошла сам мало пре рата у Бечмен, па у Угриновце. Својим телом и душом нисам осетила рат, али сам осетила патње мени блиских људи, моје обе фамилије су

осетиле, татини у Босни, а мамини у Далмацији. Моја бака што је живела са мном, била је у избегличкој колони тог августа 95-те.

Нисам се пријавио за Црвени крст, јер то није било популарно за мушкарце.

(...)Никад нисмо имали статус избеглице.

Сећања из прошлости их и даље прогањају и у зависности од њих се више или мање прилагођавају овој стварности. Тежња за прошлошћу увек их је вукла да посете своја места рођења. Прошао је дуги низ година док нису успели да остваре своју жељу да обиђу свој град. Неки од њих нису ни смогли снаге да отпутују тамо на пар дана.

Никад више нећу ући у Хрватску, јер је Хрватска земља мржње! Упркос мом разочарању у Београд, никад се не бих вратио у Хрватску. Од 26. августа 1991. никад нисам био у Хрватској нити бих желео да одем. Нисам био ни на сахрани своје мајке која се упокојила пре три и по године. Мој стриц рођени Јован, секретар Војног савета и савета за војна питања, ми је јавио уочи сахране моје мајке да не долазим, да би ми то било паметније, и то само зато што сам Србин. И зато што би неко хтео да се освети још једном Србину. Ја верујем једној Мађарици која је била у хрватској породици, која је присуствовала једном разговору и рекли су да им је јако жао што смо мој отац и ја побегли јер би нас секли на комадиће, и пекли и јели. Као што су то у Другом светском рату италијанског писца Малапарте, кад је дошла италијанска делегација са грофом Ђаном и кад су им сервирали јело рекли су изненађено: 'Где сте у ово време нашли остриге?' – 'Нису то остриге, то су очи српске деце испод Козаре.' Замислите тај монструозни усташки ум, чега се све није досетио. Дакле, Хрватска је пре свега земља мржње према Србима и то је њихов кохезиони фактор. Лепо стоји у причи Иве Андрића, писмо из 1920. у коме се наводи како се он и његов друг Јеврејин из Сарајева састају на железничкој станици и причају како иза привидне љубазности босанског становништва се крије мржња која само чека прву шансу да прокључа и да потеку потоци крви. Ја сам чврсто одлучио да више никад не одем у Хрватску, јер ако неки народ има такве атрибуте, погледајте

шта су велики људи рекли о њима: 'Сачувај ме Боже, куге, рата и Хрвата!' Не односи се то на све Хрвате, да се разумемо. Мени је једна Хрватица спасила живот. Али то је само по оној латинској нула регулус.

Сам тај Сисак је имао дечији логор у Другом светском рату. Неке Србе су спалили у високим пећима железаре, стога и нема никаквог трага о њима.

Не желим да одем у Приштину, сам тај осећај да ја не могу тамо да живим.

Ја сам отишо да узмем паре од стана, сам тај осећај, жица, војник. Уватио сам војника за цев, док сам ја потписао уговор. Џакови, осматрачнице, жица бодљикава и све иза нас.

Два пута су усташе палиле кућу и после су Муслимани. Канађани су затворили очи и пустили ове да пале. Имао сам притисак од Муслимана и од Срба да продам земљу. И Србин у тој федерацији је то тражио да продам ту земљу и ја сам видео да он ради за проценат. Ја сам им рекао: 'Ви затварате врата нама и нашем повратку!'

Али ови Срби јадници хоће да вам то отму, они као уживају тамо грађанска права.

Три пута ја кућа паљена у прошлом веку!

Четрнаестак година после сам остварила то да видим град у којем сам рођена и у којем сам провела рано детињство и обишла га. Нико не живи више ту, него на Палама, то је град недалеко од Сарајева. Обишли смо бабин гроб.

Први пут сам ишла 2005. на задушнице, пошто су моји мама и тата сахрањени на пећком гробљу. Они су рушили слике на споменицима. Они су им као лупали очи, да им ископају очи. Они су то срушили, копали, мислим свашта! Ниси могао да пронађеш гроб! Не зна се ко је где сахрањен. Не могу људи да пронађу гробове.

Те црквице на гробљу, све су то запалили! Тада сам посетила манастир Високи Дечани и осећај је невероватан. Ниси била тамо сто година, свој крај, своју кућу, другачије се дише! Манастир у мени даје неку посебну емоцију! Ко год дође они их лепо дочекају. Ал мештани, ту нема више Срба. Кад смо пролазили, они нас псују, плују, гађају каменицама, мислим оно, ал не смеш без

пратње, не дају ти ни да прођеш улицом. Неки нису ни посетили свој крај, хоће да им остане она слика, не жели да види какво је.

Оправослављивање избеглица

Нови повлашћени идентитет се ослобађа ратне беде и интегрише негде где осећа припадност. Главни окидач за буђење вере била је сурова реалност и понашање других људи у новонасталој ситуацији. Нови идентитет избеглица обogaћен је религијским искуством. Сопствени идентитет је креиран у светлу новог искуства религијске конверзије. Стигматизован становник који није дошао 'ниоткуда' сада је члан верске заједнице. Ново искуство се креира у сагласности са Библијом те се избеглице труде да јеванђелским животом дискриминаторима одговарају на пацифистички начин.

Ја сам се трудио да одговорим: ко тебе каменом ти њега хлебом. Не треба причати како је и она схватила да сам и ја човек. Кад се упокојила, ја и два њена рођака смо носили ковчег.

Социјално-религијски идентитет се формира у сарадњи са другим члановима заједнице који прихватају избеглице. Значајни други доприносе избеглицама како прихватањем тако и материјалном помоћи.

Добијао сам иконе на поклон.

Кроз религијску призму избеглице себи интерпретирају негативне околности као позитивне за њих саме. Кроз исповест се ослобађају опасних сећања, страха, страдања и патњи. Рат се сада посматра не као зло које их је терало, већ као окидач који их приводи вери. Уместо спасавања голог живота и губљења материјалних добара кроз религијску призму схватају да материјално и није најважније и да је спасавање за 'вечни живот' много већа брига него живети профаном егзистенцијом.

Ми смо пре рата ишли у цркву, као и сви други људи, само да упалимо свеће. Тамо смо живели у материјалном свету. Често смо јурили што немамо неке опште ситнице којима смо били опседнути. Ја сам тежио да чувам само то материјално.

Многи испитаници фиктивно сматрају да су били верници, да им не би ни срушили кућу.

Нека хришћанска села су остала нетакнута. Непријатељи су само прошли и ништа нису запалили.

У складу са православљем тврде да су све опростили и да би могли да остварују међународну сарадњу. У исповестима наводе да су и за време рата помагали једни другима у набавци хране, спасавању живота без обзира на нацију, поготову међу комшијама и онима са којима су се дружили.

Није била директа мржња. Рецимо Мујо и Семка, они су били Муслимани, добри људи, најближе комшије. Од мамине колегинице су били деца.

Али згађен сам у односу на њихово понашање. Ја сам био и спортиста града и никада нисам ништа лоше мислио ни о коме, али тамо где мене презиру само зато што сам друге нације, а да не говорим о томе како су они украли све што је наше. Погледајте две песме Јована Дучића које су за време оног Тита злотвора биле забрањене, шта он пева, односно шта јауче о Хрватима. Недавно је био велики лингвистички скуп у Загребу на коме је један говорник изрекао речи које се нису допале слушаоцима, а кад је сишао с говорнице један његов колега му каже: 'Ти користиш србизме у свом језику.' А он каже. 'Шта, ајде немој да ме вучеш за језик, ми смо ионако склепотина од народа.'

Ни један Дубровчанин се није изјаснио да говори хрватски, 97% српским, а остали италијанском. Погледајте како у Хрватској плаше децу: 'Доћи ће ти Хрват, не бабарога.'

Данте је много изрекао на рачун Хрвата, али је њихов преводилац све то избацио.

Погледајте шта сад раде. Ал да не причам даље, не могу више да губим нерве, нисам више објективан након свих зулума које су они урадили и свих злочина који су остали некажњени.

То што је остало поред нас, помагали смо им колко смо могли и после су и они нама помагали кад се потписала капитулација. Они који су сматрали да нису криви остали су и имали смо јакو добар однос. Штитили смо их у пар прилика, ал они нису били никакав проблем ни кад су биле демонстрације. Нису се експонирали и нису били екстреми, бар што се тиче мог комшилука. Али, свако се бори за себе, као што сам се ја борио за Србију, они су се борили за своје Косово. Нису хтели ни да раде са нама.

Иако се врло мали број испитаника вратио, старији испитаници не осећају припадност земљи која их је примила и радије би се вратили, за разлику од младих који су се уклопили.

Ја се нисам привико, ја сам лично још у гостима!

Када би било као пре, поново би се вратили! То је твоје, осећаш да тамо припадаш, родбина, школа, имање. Кућа у којој сам се родила је спаљена!

Ми смо тамо обновили кућу да се може преноћити. Сестра и зет су се вратили. Привлачи ме љубав према домовини и према гробовима.

На питање да ли и даље осећају страх, старији испитаници изјављују да га уопште не осећају. Млади тврде да и даље осећају једну врсту неповерења и страха, посебно кад одлазе у земљу из које су протерани.

Што се тиче одласка и враћања, немамо страх, као прасе на свом кориту се осећа сигурно.

Имам кад ја на пример одем у Босну, па кад Муслиман пролази поред мене, баш имам тај страх. Кад сам у Босни и дође Муслиман, баш се плашим!

Једно од питања било је и о степену социјалне дистанце који би био прихватљив за њих. Сви испитаници су се сложили да би могли да живе у истој земљи са другим народима и да послују са њима на заједничком радном месту. Дружење са другима, а првенствено са онима који су их протерали је 50%–50%. Слично је и са првим комшијом. Мешовити бракови углавном нису долазили у обзир, са изузетком да би прихватили бракове своје деце у крајњем случају, ако би баш деца инсистирала (28%).

Један од мојих најбољих пријатеља зове се Мустафа. (...)

Не би ми било право, али бих пристао на избор моје деце.

Ма какав црни брак са муслиманом! (смеје се) У фирми да, да ми је први комшија муслиман, имала бих добру дистанцу(...)

Уф, уф, не бих волела да се друже, културно да се јаве, чак ни са Хрватима. Хрватица је бака од мога мужа и баш је била жртва. Што се тиче посла – све, али било шта више – не!

Сам долазак у Србију и понашање грађана према њима утврдило је њихов песимистичан поглед на свет. Испитаници наводе да Срби недовољно имају свест о свом националном идентитету који обухвата религију и језик, за разлику од других народа.

Ово друштво је нехумано!

Јевреји су одмах сазнали и који су били у заједницама, они су много раније отишли из Сарајева и све због тог њиховог страдања и они су неко ко чува свој народ.

Приметио сам велику разлику између онога што сам ја сматрао да је Београд и онога што стварно јесте. Био сам изненађен колико се у Београду не води рачуна о Српству, о ћирилици, историји, колико је изражена покондиреност, окривљавање нас који смо протерани с огњишта. Ми пуштамо неко псеудокорење, а наше право корење труне. Да ме неко убади у авион и искрца на неко пусто острво, тамо бих био срећнији. Тамо сам побегао усташама да ме не убију, а у Београду сам умро двадесет-тридесет пута од разочарања. Када је покренуто питање да се подигне споменик жртвама јасеновачким, влада је одговорила да пошто је Јасеновац у Хрватској, постоји тамо један већ такав споменик и да нема потребе да се подиже још један такав споменик. Београд је антисрпски град, прођите Кнез Михајловом и видите где шта пише ћирилицом. САНУ своје билтене издаје на енглеском, а кад нису на енглеском, онда су на латиници. Погледајте на питање шта да се ради са Косовом. Онај пихтијаста Хајдин одговара да то није ствар САНУ-а. Има ли ишта трагичнијег и смешнијег од тога?

Ратна беда и оскудна исхрана су били добри предуслови за улазак у веру и уздржавање од табуисане хране за време поста.

Пита од коприва, чорба од коприва.

Могућност губљења живота у рату и само остајање у животу су били довољни разлози да се избеглице интегришу у Цркву.

Е сад, како долазим до вере у целој тој причи! Ја сам сазнала ко ме је требао убити! Кренула сам ка српској борбеној линији, а онда сам се изложила муслиманској паљби и онда су ме увукли резервисти тамо иза! Сазнала сам ко ме је могао убити! И у аутобусу седим поред човека рањеника и ја кажем да сам прешла преко линије, а он се окрене и каже: 'Нисте могли туда да прођете, ја сам био на тој линији.' Он се зове Славенко Кекић и био је са пушком на тој страни и задатак му је био да убије сваког ко пређе ту линију: мачка, човек, било ко! Не легитимише се, то се зове мртва линија раздвајања!

Хвала Богу драгоме и Мајци Божијој, да ме Господ направио у његовим очима невидљивом, он не може 24 сата гледати на ту линију, или је запалио цигарету или окренуо главу, то је довољно да ми, ја и још два човека прођемо! И ајде ти сад не веруј, јасно ко дан! По милости Божијој сам жива, а ако сам по милости Божијој жива онда ти треба нешто и да урадиш, да се из те ситуације извучеш!

Не! Тек овде смо! То је била тужна прича. Моја мама потиче из породице са партизанским одгојем. Она се у Сарајеву осећала као да нема никакву заштиту. Нисмо знали ни да се помолимо како треба. Иконе смо имали, неко је ишао од очеве фамилије, али породично нисмо ишли. Овде смо ишли.

Кума је увек говорила: Бог ће вам помоћи. И ми за тим њеним речима полако, и ми се полако венчамо у цркви. Нисмо ни знали за највише вредности, нисмо знали за Литургију. Ми смо крштени, али као деца. Милка је ишла прва, и све је описивала идилично, иде блатњавим путем, па шумицом.

Они који су могли бити убијени упоређују се са светим личностима: Исусом, Богородицом и мученицима.

Ми смо с вером у Бога кренули. Мој тата је ставио Нови Завет у торбу.

Код нас у Босни нико није постио. На Велики Петак сам одбила саламу, али ми се јела.

Када сам побегао из Сиска, озбиљно сам се замислио о неком апсолуту, свевишњој сили, Господу Богу. Био сам убеђен да Он

постоји. Касније сам се крстио овде у Београду, на Бановом брду у Цркви Светог Ђорђа.

(...) Други дан сам послала факс, толико сам упала у манију спашавања, ал кажу да смо 25.000 људи, жена и деце спасили, преко те Дечије амбасаде. Кад смо повели прву групу деце на аеродром, направили су нам заседу, иако је био договор да ће нас пратити полицијске снаге до аеродрома. А на аеродрому је био велики транспортер у који може да стане око 800 људи. Он нема седишта, него има само држаче. Ми смо имали договор преко генерала Кукањца и Мићића да ми децу допратимо до аеродрома и да ће они тим авионом летети. То јутро кад смо кренули у 9 сати, уопште није било нигде полицијских снага. Сами смо кренули и одједном су нам Муслимани направили заседу, пребацили су нам мреже преко пута. Видели смо људе са пушкама у маскирним униформама. Мени је касније било јасно да су нас они пустили да прођемо, да су хтели да нас убију, убили би нас. Долазимо тамо, али се одједном налазимо између муслиманских снага и наше војске. Дечаци од 18 година у ЈНА.

Седи до прозора мајка која је дојила бебу, и она се уопште није макнула кроз ту пуцњаву. Мени је нестало двоје деце, до 12 година, дечак и девојчица. Неки одвратни тип каже ко смо ми да водимо децу из рата, деца треба да су жртве рата. Мислим, ужас! Ја улазим са тим женама и децом назад у тај простор. Зелене беретке нам не дају да изађемо и телефонирам и добијем Изетбеговићеву ћерку. Он и његова ћерка су сада чланови амбасаде. Она се прави да не зна и пита ко је као пуцао. Ја не могу рећи да су Зелене беретке и кажем: 'Не знам ко је пуцао, али ми идемо на аеродром, и ако неко буде пуцао на нас ја ћу се убити.' А ја сам иначе била Уницефов човек и то би изазвало реакцију. Не бих се убила, наравно, али то је био један тренутак очаја. Ми крећемо и више нико није пуцао. Видела сам како за паре пропуштају људе и знам да сам ухватила једног таквог младића и ухватила га и рекла: 'Не можете у авион, ово је за децу!'

И тај кога сам ја држала за јакну почео да дрхти и тога момента кажем ко сам ја да одређујем ко ће се спасити! Ја сам у том тренутку гледала у Богородицу Млекопитатељицу која у својим рукама доји дете! Исти тај дан кад се пуцало у Сарајеву, у Београду је промовисана икона Млекопитатељица.

Она је промовисана исти тај дан кад је сав новац скупљен и дат за Уницеф.

Подршка верских функционера и разговори са њима били су кључни моменти ослобађања од страха, разрешење необјашњивог стања и повратак безбедности и поверења. Најопштији услови безбедности су одсуство страха, патње и препознавање других који су на неки начин исти као ми (Даниловић-Христић 2012).

Првог дана када сам стигла у Београд, отишла сам у нашу Патријаршију. И догодило се једно чудо, никад пре нисам била у Патријаршији. Прешла сам Бранков мост и питам човека: 'Је л' ме можете одвести до Патријаршије?' Он каже: 'Могу!' Ја погледам, а он слеп, са белим штапом ме води. Значи, ја сам то протумачила овако: физички слепац води духовног слепца до Патријаршије.

Срела сам једног свештеника из Сарајева, отац Перишић, он је плакао као мало дете.

Ја му кажем: 'Оче, знате колико су вас Сарајлије волеле?' А он се онда расплакао и одвео ме код Митрополита Амфилохија. Зато што је јако паметан и може све да разуме. Нисам ни помислила на Патријарха Павла. Уз степенице кад сам кренула, тада је наишао Патријарх Павле и ја сам пружила руку, да добијем његов благослов. Целивала сам му руку и добила благослов. Онда сам се попела горе. Са Митрополитом сам разговарала, причала сам шта је све било у Сарајеву и како ми је муж при изласку рекао да ја грешим што сам спашавала и муслиманску децу и да ће једног дана када Муслимани опет крену, ко ће спашавати твоју унучад. А Митрополит каже: 'Нисте ви ништа погрешили. Господ је рекао: Децу доведите к мени', и мени је дао један привезак са Свете Горе. Дао ми је благослов и одвео ме поново код Патријарха. Тако да сам добила три благослова, двапут Патријарх и једном Митрополит. То ми је било као мелем.

Сигурност сам имала у цркви. Сад ми је добро. Ми смо имали духовника, то је отац Пајсије Хиландарац. Он нас је доста упутио. Ишла сам редовно у цркву и на часове веронауке. Мајка женском детету може да каже шта треба шта не. То је тачно да треба слушати. Он се молио, он је пре свега био велики молитвеник, стражар наших мисли и наших страхова. Бдио је над нама и молио се, све је то саслушавао и давао ко-

рисне и мудре савете, уливао смирење. Годинама касније, видевши његов лик човеку улива смирење. Његов брат је убијен зато што је он брат хиландарског игумана по муслиманској освети. Кад се он упокојио, мајка је дочекала да види то, то је било јако потресно за видети.

Он је њему опростио као прави хришћанин, отац, игуман и неко ко је пастир.

У Испосници Св. Саве питао сам оца Данила који је разлог зашто се нама ово десило. Он је рекао да је за све крив гнев у људима и да неким људима нико не може помоћи. То ми се овако урезало. Још је рекао да се овим људима овде то догодило да они то не би издржали.

(...) Духовник је увек давао благослов да идемо тамо.

Кренули смо у манастир Рукумију. Имали смо утеху, што од оца Симеона, што од других људи. Отац Симеон је рекао: 'Ти се чувај таквих места и таквих људи, где ти није добро.' У свакој муци, у свакој тузи, ако Господ брине о птицама и криновима како неће о људима.

Вера ми је помогла у избеглиштву, вера је у сваком од нас! Ништа човеку не да што не да издржи!

Даља интеграција у верску заједницу испитаницима пружа безбедност, припадност вери и нацији, свако одсуство страха и комуникацију са другим људима који их прихватају.

Постим све постове, трудим се да се поправљам у философији, како каже Николај Велимировић. Радио сам као уредник у Библиотеци „Свети Сава“ у Земуну. Отворио сам врата свештенству. Неки су рекли да није моје да мисионарим, на шта сам ја рекао: Исус Христос нас је позвао да сви мисионаримо.

И одлучим ја да се причестим, кад оно змија. И моја ћерка Јована тера змију и увек неке препреке, а кад сам се причестио као да сам добио крила. А духовни напредак, ко пуж уз букву, то све полако. Молитвено правило Св. Серафима Саровског ми је било тешко. И све ме то више привлачи дружење са старим људима, а млади, шта да коментаришем, бежи од њих! Али далеко смо од тог материјализма, ниси оптерећен тиме.

Моја другарица је патила за Ријеком, само је о Ријеци причала. Када ме питају: 'Је л' ви патите за Сарајевом?' Ја одговорим: 'Не, ми идемо у цркву.' Црква просто ти помаже, да то лакше пребродиш, да ништа не осетиш. Сам Господ даје ту снагу, ту благодат.

Црква ми је помогла, не само да заборавим тугу; црква ти помаже да сваку тугу избришеш.

Прочитала сам: 'Ко иде у цркву, не пати', тако нешто. Свако дође жедан у цркву, неке љубави!

Бог као синоним за љубав је главни покретач избеглица да превазиђу све невоље и беде које су их снашле.

У једној ноћи треште гранате, ја сам била као изнад тла, а испод мене Босна и видела сам да Дрина тече као да је усијано, таква иста Сава и Уна. Страшно је ту било много облака и тутњава и као да сам некога питала: 'Ко може ово да заустави?' И онда сам чула реч: 'Љубав ће то зауставити.' Али ја нисам размишљала да је љубав Бог! Била сам на ивици да одлепим! Страшан један психички напор! Не може то нико да умањи, то је тако дубоко! То ме је утврдило у вери, сав тај ужас! Почела сам да радим хуманитарно, или не бих остала при здравој памети. У томе сам нашла спас, помоћ другим људима!

Давање себе другима, то ме је извукло и одлазак на Литургију!

Ђаво као синоним за зло и мржњу постао је супротност онога што су осетили и шта они желе у животу.

Нек иду они с милим Богом. Ја нисам човек мржње. Мржња пре свега долази од ђавола. Ја нисам тај који се сврстава на ђаволову страну, то јест страну мржње.

Испитаници повратак вери виде првенствено као показатељ националног идентитета. Цео њихов најелементарнији систем вредности је произлазио из православља, без разлике што они нису били интегрисани верници. Насупрот њиховом односу према религији, протеривање избеглица је било осмишљено у складу са религијама других народа тако да су све битке биле обележене верским празницима које су славили 'Они'.

Комунизам се одбацује и враћаш се својој вери. Светиње се обнављају, људи се враћају Цркви. И доста народа да је окренуло ка том верском. Црква није била толико нападана. Да знаш из које вере и народу припадаш. Да имаш славу и којој Цркви припадаш. Мислим, ком народу. Пуно народа је прихватило. 17. марта манастир Дечани нису дирали, они су то одма заштитили. Одма су Италијани запосели манастир Високи Дечани и Пећку патријаршију. Девич је запаљен! Грачаницу нису могли да руше! Цркве су рушили и палили. 135 сакралних објеката је срушено. Урошевац, Митровица, где нема више Срба. Јединствено, црква и цамија једна до друге, а црква спаљена (смеје се). Значи ми њихово нисмо уништили током рата, а они чим су дошли спалили (смеје се) и тако. Једино који су заштитили сакралне објекте су Италијани. Било је и Италијана, Немаца, онда су дошли и остали, Швеђани, Немци. Приштину су држали Швеђани и Норвежани.

Прихватио сам обнављање споменика на коме је велики крст. Били смо имућна породица и обновили су крст, виши од два метра. Овде почива Јово Тубић, то је мој прадеда, рођен л. Г. 1850. преселио се у вечност 21. октобра по старом календару 1918. и ништа више. Кумови су нас венчали у цркви и сад тај натпис мога прадеде.

Сви би у Европу, а нико неће са сиромасом да прича, сиромасу да помогне. То није пријатељски према човеку-раднику, овај капитализам нигде није овако суров! Али ова вера нас учи да се не бунимо, кад нам смање плате и без пара за храну. Приметио сам да муслимани воле да читају Достојевског, и та душа жели православље, то је још један доказ! То је Божије дело, да нас обори, па да нас дигне. Сви ти путеви имају странпутице, треба човек да буде верник, а не фанатик! (смеје се) Отвориле су нам се очи, престали смо да трчимо за материјалним, а више за духовним. Ми смо венчани у цркви и ту цркву смо ми избеглице саградиле! Тако да и ми доприносимо држави која нас је примила!

Испитаници не желе да се то што се десило њима догоди било којој другој нацији тврдећи да је најбољи начин помирење.

Човек жели само да иде напред, да гледа на светло, али то ће га увек негде враћати како је он то преживео.

Закључак

Истраживање је спроведено на терену, централна пажња посвећена је језику, рат се посматра као скуп динамичких интеракција. У први план је стављен наратив, односно идентитет људи, а у други статистика. Сам човек је центар сопственог језика. Прича почиње заплетом, а њено средиште је покушај људског предвиђања и покушај разрешења.

Испитаници за рат користе синониме попут 'игре' или 'ратног циркуса', а пуцњаву доживљавају као компјутерску игрицу, па и нападе непријатеља доживљавају као 'потезе'. Наратив је оријентисан ка прошлости, али је за избеглице смислен. Заплет се састоји од напада непријатеља на њих саме, затим њихове последице и њихове реакције. После тога настаје стање конфузије и немогућност осмишљавања даље животне приче. Религија се посматра као надиндивидуална матрица значења. Социјална конструкција се састоји од особа које актери слободно бирају. Емоције у говору подразумевају унутрашња стања насупрот спољашњем понашању и подразумева нетолерантност избеглица на кршење хуманости у складу са Божијим заповестима о убијању, крађи и жељи за туђом имовином. Избеглице нису имале много могућности избора већ су као субјекат били у одређеној позицији. Они себе у интеракцији са другима доживљавају као 'разочаране', 'преварене' и 'верне'. Сопствени наратив нас најпре убеђује у њихову истинитост. Тип узрочно-последичне везе се остварује на тај начин да се први део реченице увек односи на нешто позитивно, да би одмах затим други део реченице објашњавао нешто негативно, односно време између два позитивна догађаја. На пример: прво нападају непријатељи, испитаници реагују, ако не буде било позитивног исхода, следиће туга-злочин-убиство. Супротно од научног начина сазнања су жеље, потребе и циљеви избеглица. Они теже да раде ствари током времена. На свом путу наилазе на препреке везане за религију: комунизам и змија на путу до цркве. Помињу и своје остварене и неиспуњене намере. Наративом осмишљавају себе и свет око себе. Животна прича се гради на основу културно-симболичких средстава. Њихове приче су продужетак наратива сопствене културе. Карактеристике главних личности су углавном јунаштво, одважност и помагање другима. Најважније личности са којима се идентификују су верски функционери и свете личности. Верски функционери су важне личности које утичу на радњу и циљеве избеглица. 'Значајни други' су верски функционери, верска заједница и они са којима су свакодневно у комуникацији. Они пружају подршку избеглицама и прихватају их као припаднике нацији и религији. Животна прича се посматра као стратегија да се изађе на крај

са процесом промена. На њиховом примеру може се утврдити благи степен посттрауматског стресног поремећаја, посебно код испитаника који су обављали државне послове у болницама и МУП-у и који су директно на радном месту били изложени нападима. У зависности од степена изложености јављају се кошмари о нападачима, код млађих је то депресија, а код најизложенијих висок степен нервозе.

Колегиница ме пита: 'Шта ти је што си нервозан?'

Ја јој кажем: 'Не знам, сестро, како да ти објасним!' (смеје се)

Срби у Босни и Херцеговини нису придавали вредност етничком идентитету, већ ту тога постали свесни тек у додиру са другим народима после пада екумене. За разлику од њих, Срби из Хрватске су чували свој национални идентитет, како припадност српској нацији, тако и црквене обичаје попут: крштења, веридбе и венчања. Етничко идентификовање се јавља у тренутку сазнања да почиње рат и поставља се дистанца од свега што није део 'Ми' групе. Међутим, минимум међународне сарадње за време рата и даље постоји, када су у питању животи оних са којима су се дружили у екумени. Етничка везаност се посебно испољава код испитаника мушког пола посебно се истиче везаност према нацији, ћириличном писму, држави и религији. Осим етничке, испитаници осећају и општељудску везаност и бригу за јавно добро и да су спремни на сарадњу ради међународне добробити. Испитаници немају етноцентрични поглед на свет те група 'Ми' подразумева верску групу и пријатеље друге националности који су им помогли да изађу из земље, док група 'Други' подразумева непријатеље који их терају и дискриминишу без обзира на то да ли су исте или друге националности и да ли су у Србији или у земљи из које су протерани. На основу националне идеологије испитаници нацију посматрају као традицијску културу, а не као државу. По аналогном и дигиталном принципу систематизације људи унутрашњи позитивни су верници, унутрашњи негативни су нехумани људи Србије, спољашњи позитивни су помоћници друге нације, док су спољашњи негативни они који су желели етнички чисте државе и изазвали рат. Искуство избеглица се разликује у односу на све друге који су рат доживели само преко медија.

Никола се играо са Миланом и купио му пушку и каже ићи ће они у рат. Кад је Милан рекао да ће бити рата и да ће пуцати, ја му кажем: 'Да ти мама нешто каже: Рат је најгора ствар која људима може да се деси. Твоја мама је доживела рат, а твој тата је само гледао на телевизору.'

* * *

Литература:

Даниловић-Христић, Наташа (2012), „Безбедност жена у савременом јавном простору Београда и допринос феминистичких студија аспекту урбане безбедности“, *Токови историје* 3/2012, 381–404.

Дејзинг, Гер (2005), *Религија и идентитет на Косову*, Београд: XX век.

Kuburić, Zorica (2010), „О могућностима изградње међусобног поверења на Балкану“, *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији и постконфликтном друштву*, ur. Nikola Knežević, Srđan Sremac i Zoran Grozdanović, Rijeka: Ex Libris 357–374.

Кубурић, Зорица (2010), *Религиозност у Србији*, Београд: Хришћански културни центар.

Nedeljković, Saša (2007), *Čast, krv i suze*, Београд: Златни змај.

Опаčić, Goran; Vidaković, Ivana; Vujadinović, Branko (ur.) (2005), *Život u posleratnim zajednicama*, Београд: IAN Међународна мрежа помоћи.

Pavlović, Jelena; Džinović, Vladimir; Milošević, Nikoleta (2006), „Теоријске претпоставке дискурзивних и наративних приступа у психологији“, *Психологија* 39 (4), 365–381.

Ribić, Vladimir (2006), „Stef Jansen: Antinacionalizam“, *Etnoantropološki problemi* 1, 215–217.

Ribić, Vladimir (2007), „Амерички антрополози у рату“, *Antropologija* 3, 40–48.

Sremac, Srđan i Radić, Tatjana (2010), „‘Bio sam navučen’ – Трансформативно искуство бивших зависника: Улога наративног идентитета, религијске конверзије и социјалне подршке у процесу рехабилитације“, *Antropologija* 10, sv. 3, 49–71.

Sremac, Srđan i Beuk, Sergej (2010), „Религија, духовност и пост-трауматско сећање“, *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији и постконфликтном друштву*, ur. Nikola Knežević, Srđan Sremac и Zoran Grozdanović, Rijeka: Ex Libris, 269–284.

Жикић, Бојан (2011), „Друштвени чиниоци здравствене вулнерабилности маргинализованих друштвених група“, *Етноантрополошки проблеми*, год. 6. св. 3, 783–805.

Жикић, Бојан (2007), „Антрополошко проучавање маргиналних друштвених група: методологија теренског рада“, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 71, 39–52.

Жикић, Бојан (2005), „Етнокултурна дуалност и (етнички) стереотипи“, *ГЕИ САНУ*, LIII, 67–81.

Жикић, Бојан (1997), „Културни херој као ‘морални трикстер’: Свети Сава у усменом предању Срба из БиХ“, *ГЕИ САНУ*, књ. XLVI, 123–128.

Примљено: 3. 6. 2015.

Исправљено: 12. 6. 2015.

Одобрено: 10. 7. 2015.

WAR TRAUMA AND BECOMING ORTHODOX: ANALYSIS OF NARRATIVES OF REFUGEES

Anja Abramović

The New Balkans Institute

Belgrade

Summary: *This paper deals with refugees. Social support is a final key to get over trauma. Becoming a part of church helps them to live with no fear and with security. Analysis of narratives gives us a story about trauma, culture shock and spiritual transformation.*

Key words: *narrative, war, trauma, memories, refugees.*

ЈАН ХУС (1370–1415)

— ПРЕТЕЧА ЛУТЕРА:

ЕКСКОМУНИЦИРАН,

ИЗДАН, СПАЉЕН

И ПРОСЛАВЉЕН

Зоран Андрић

Münchener

Rückversicherungs-Gesellschaft

(*zoran@andric.cc*)

О 600-годишњици смрти Јана Хуса

Јан Хус, реформистички поповедник из Бохемије (Чешке), био је најистакнутији претеча Лутера. Пре 600 година путовао је у Констанц на црквени сабор да би се одбранио од тешких оптужби. Као виновник јереси био је осуђен и спаљен на ломачи. Његова мученичка смрт је један од разлога хуситском покрету којег је оставио дубоког трага не само у црквеној, већ и у профаној историји Европе.

Сабор у Констанцу је, да подсетимо, један од најзначајнијих сабора у историји Римокатоличке цркве, односно једини на коме је један црквени раскол укинут и превазиђен. У времену између

5. новембра 1414. и 22. априла 1418. у царском граду Констанцу, на Боденском језеру, одржан је сабор, највећи скуп у средњем веку, сазван зарад избора новог папе. Констанц је још у 3. веку био значајно место, а године 570. је постао епископска катедрa и до свог укидања 1821. био је једна од најмоћнијих бискупија у Немачкој. Такав избор понтифекса максимуса је био зацело једини избор папе на немачком тлу. Избор је пао на Констанц најпре зато што је то била угледна епископска столица, зато што је имао довољно капацитета за смештај учесника, а „храна није била скупа“, како вели хроничар. Констанц је поседовао и одговарајуће здање и просторије за одржавање таквог сабора, наиме, тзв. „Кауфхауз“ здање које је подигнуто између 1388. и 1391. за комерцијалне сврхе. Данас се оно назива „Концил“.

Краљ Сигисмунд, син краља Карла IV, сазвао је сабор по налогу папе Јована XXIII да би се превазишао настали западни раскол. У то време су тројица папа били на трону: Јован XXIII (Балтазар Коса), званични папа из Пизе, његов супарник Бенедикт XIII (Пјетро ди Луна), из Авињона и Григорије XII (Анђело Корер), из Рима. Ниједан од тројице речених понтифекса није изабран. Јован XXIII је побегао главом без обзира из Констанца да би избегао опорицање пап-

ског чина и титуле, односно своје повлачење, а двојица осталих су сами одступили од папског трона. Бискуп Ото III фон Хахберг је био домаћин сабора. Кардинал Одо ди Колона био је 11. новембра 1417. изабран за новог папу, нареченог Мартин V. Тиме је први пут у историји Римокатоличке цркве један папа био изабран у секуларном здању, иако су припреме за тај канонски чин текле у манастирима, црквама и капелама.

Хронике из тог времена велe да је Констанц имао око 6.000 житеља, а број учесника сабора је изнео укупно 72.000 гостију. Сабор има и своје куриозитете. Констанц је за време тог сабора био *melting pot* различитих култура. Хроничар Улрих фон Рихентал извештава да је за време сабора у Констанцу деловало 73 мењачница новца (међу њима и банкари Козима да Медиџија), 230 пекара, 70 кафана, 225 кројача и 310 берберница.

Најзначајнија тачка преговора на сабору биле су три *causae*:

1. *causa unionis* – такозвана „западна шизма“ требало је да буде превазиђена, чиме би се воспоставило јединство Цркве;

2. *causa reformationis* – неопходне реформе унутар Цркве, и

3. *causa fidei* – питања исповедања вере, Светих тајни

и ефикасно супротстављање јеретичким учењима.

Од наведене три *causae* сабор је, детронизацијом све тројице папа, уредио само *causa unionis*. Папа Мартин V је постао наследник папе Бенедикта XIII и тиме окончао шизму. Саборски декрет *Haec Sancta* представљао је колегијалан однос између папе и сабора и требало је да створи климу поверења за предвиђене реформе.

Ипак, питања *causa reformationis* нису разумно дискутована. Двојица значајних људи чешке реформације су осуђени и, као јеретици, пламтели на ломачи – Јан Хус и Јероним из Прага. Обојица су осуђени пре из политичких но из црквених разлога.

Ко је Јан Хус и зашто је морао бити погубљен?

Пут од Прага на Боденско језеро у јесен 1414. је наликовао тријумфалном походу. Јан Хус је постао славна европска фигура откако га је Курија, четири године раније, прогласила јеретиком, екскомуницирала и анатемисала. Свуда је био бохемијски магистар и свештеник, једно време и ректор Универзитета у Прагу, љубазно приман и поздрављан. Одмах након осуде из 1410. г. он се није усудио да се за одбрану пред Куријом лично појави, бојећи се за свој живот. Но овога пу-

та се осећао сигурним, будући да га је римско-немачки краљ Сигисмунд позвао да узме учешће на „генералном концилу“ у Констанцу који је требало да почне у новембру 1414. г., уз јемство за личну сигурност.

Са оним ко је био одлучен из црквене заједнице није смео нико да збори, и ниједна крчма му није смела дати ни бокал воде. Но тога се очито нико није стриктно држао. У Сулцбаху, vele хроничари, Хус је дискутовао са јуристима, у Нирнбергу га је збор верника са интересовањем и емфазом дочекао, а градски савет га је позвао на диспутације. Од толико ентузијазма у пријему и општењу Хус се осмелио, па је на своме путу на плакатима обзнањивао да они који му јерес приписују треба да то и докажу на Сабору у Констанцу. Он вели да „још није на непријатеља наишао“ у дотадашњим сусретима са верницима. Непријатеље ће ипак упознати на крају свога пута. Када је Хус 3. новембра 1414. ушао у Констанц, његови ненавидници и антагонисти су ту већ били наоштрених ножева. Тек што је папска була о сазиву сабора била обзнањена, почели су конзервативни теолози тамошњег универзитета и представници клира да плету омчу интрига на основу „доказног“ материјала о „јеретичкој куги“. Но Хус је био умерени теолог и веровао је у добре намере црквених великодостојника. За сваки

случај он је са собом понео потврду инквизиције из Прага да је „правоверан хришћанин“.

Папство се изопачило у фарсу и све се окретало око моћи и новца

Када је Хус кренуо за Констанц било му је 44 године. Дванаест година раније, као магистар слободних уметности, теологије и свештеник био је предстојатељ Витлејемске капеле која је била задужбина богатих трговаца у Прагу. У њој је Хус држао око 200 проповеди годишње, али не на латинском: Хус говори чешким да би га једноставан народ разумео. Око 3000 слушаца који су се могли обрести под сводовима ове капеле постаће под сугестивном снагом Хусових омилија брод који је узимао реформистички курс, подржаван од национално инспирисаних кругова.

Хус проповеда по узору на енглеског радикалног црквеног критичара Џона Виклифа (John Wyclif, 1330–1384). Виклиф је био оксфордски магистар и заступник философског „реализма“ у такозваним расправама о „универзалијама“, односно противник опречне школе „номиналиста“.

Виклиф је одбацивао Цркву као (хи)јерархијску организацију под папом, кардиналима и бискупима. По његовом нахођењу Црква би требало да буде сабрање Богом одабраних људи, чија

је глава сам Христос. У овоме је он на линији Блаженог Августина. Виклиф је критиковао световну власт Цркве, папство, трговину чиновима (симонију), култове светитеља и непримерено материјално богатство клира. Он је заступао сиромашну Цркву, Цркву без моћи, али богату духом. Таква Виклифова морална строгост одушевила је младог прашког проповедника Јана Хуса. Он је, као и многи његови савременици, патио због очигледне моралне декаденције Цркве, у чијим се недрима назирао расцеп. Почев од двоструког избора из 1378. г., постојала су двојица наследника на катедри Св. Петра, а на Сабору у Пизи 1409. г. придружио им се и трећи потентат у виду понтифекса максимуса. Пошто је ту било речи само о моћи и новцу, чин папе се преобразио у фарсу, а они који су тај чин поседовали постали су играчка у рукама европских монарха. Такву уздрману и растројену Цркву је Јан Хус желео да реформише.

У Бохемији (Чешкој) су племство и краљ Венцел – полубрат доцнијег краља Сигисмунда – подржавали Хуса и његове присталице. Атмосфера у златном граду Прагу је добијала у набоју, а растућа напетост између досељених Немаца и Чеха је постајала све експлозивнија.

На универзитету су реформисти настојали да пропагирају и шире Виклифово учење, али

немачка фракција се томе одлучно противила, надгласавши Чехе и жигосујући Виклифове списе. Свака нација – Баварска, Саксонија, Пољска, Бохемија – имала је један глас на универзитету: но бохемијско становништво је постало беспомоћно пред квантитивном превлашћу Немаца. Најзад је краљ Венцел показао јасан знак. Такозваним „Кутенбершким декретом“ из 1409. он је променио универзитетски статут у корист својих компатиота. Од тада су Чеси имали три гласа, а остали само по један. Огорчени Баварци и Саксонци су напустили Праг да би у Лајпцигу основали сопствени универзитет, а Јан Хус је био изабран за ректора Универзитета у Прагу. При тим протестима Бавараца и Саксонаца чуло се на све стране „чешки јеретици“. Високи клир се придружио том слогану. Проповеди и разговори су добили оштар и претећи тон. Као најрадикалнији критичар наступио је извесни Јероним из Прага који је био Хусов најприснији саборац. Он је волео полемичке наступе, инсценирајући карневалске литије да би се ругао папству. Хус је пак проповедао умеренијим тоном и као универзитетски доцент нагињао је академским диспутацијама. Акрибично је оповргавао аргументе противника уз прекомерну дозу правдољубивости.

Пошто је Црква настојала да га заплаши и да му ускрати слободу учења, Хус реформатор је

постАО Хус револуционар: папа Александар V је забранио чешке народне проповеди, јер оне наводно шире јеретичке тезе. Хус је и мимо те забране и даље проповедао на чешком. Папа је одлучно захтевао да се све Виклифове књиге спале, али Хус је сачувао најомиљеније Виклифове књиге. Он је од тада јавно позивао на резистенцију – на непослушност и отпор: нико не треба да преда књиге Виклифа, а свештенство треба и даље да проповеда на бохемијском/чешком језику. На ово је Курија 1410. г. отворила у Риму процес против њега, а улога тужиоца је пала у дужност кардиналу Оду ди Колони.

Јан Хус тражи право отпора за сваког хришћанина

Хус се није усудио да путује у Рим, већ је пратио збивања из Прага, из страха да не буде ухапшен. Тон је постајао све оштрији. Најзад је изгубио и заштиту краља. До дефинитивног раскида је дошло када је римски папа Јован XXIII позвао на крсташки рат против Напуља. Венцел је подржавао такав позив. Хус је пак тврдио да папи не треба давати новац да би се хришћанска крв проливала. А дарови Духа Светог су за све људе бесплатни, тврдио је Хус, наспрот пракси папских „опроштајница“.

У своме трактату *De ecclesia*, Хус је 1413. г. формулисао наче-

ла: сваки хришћанин има право на отпор против неправедног деловања представника Цркве. Заповест која не одговара Христовом закону не сме бити испуњена. Хус учи да је Библија једини извор Божије Истине. Сличност са Лутеровим архиначелом реформације – *sola scriptura* – је очигледна. Курија и краљ су били алармирани. Хус није знао да је његов бризантни спис у јесен 1414. г. црквеним великодостојницима у Констанцу већ био познат.

Јан Хус није једина тема о којој се у Констанцу расправљано. Агенда сабора је била огромна. Јединство Цркве је требало обновити, питање одступајућих догми је требало усагласити и реформу Цркве „као главе и тела“ је требало убрзати. Констанц који је у то време бројао око 6000 становника се удвостручио. Шест хиљада кардинала, бискупа, монаштва и свештенства, теолога са многих европских универзитета, изасланика и племства, секретара и куvara и свег пратећег персонала је требало сместити у Констанцу. Наредних година ће Констанц постати центар европске политике. На континенту пламте ратови, на југоистоку Османлије постају озбиљна опасност, а тежње ка аутономности потресају јединство царства и у Чешкој се из црквеног реформистичког покрета развија социјалнореволуционарна динамика. При свему је потребно превазићи постојећу шизму, познату

као „западна шизма“, која почев од 1378. потреса темеље Цркве.

Када је Јан Хус 3. новембра стигао у Констанц, уселивши се у квартир једне старе удовице, сабор још није био отворен. Јован XXIII је примио бохемијског проповедника, поништивши Хусову екскомуникацију и анатему, тврдећи да ће се он старати да му се не начини никаква неправда. Али само три недеље касније лист ће се окренути против Хуса: тако познати проповедник не сме пренебрегавати црквене ауторитете, јер као такав он представља реалну опасност за јединство Цркве. Хус ће 28. новембра бити на превару одведен у доминикански манастир и тамо бити заточен у манастирску кулу која је служила као монашка латрина. Хусов наводни заштитник краљ Сигисмунд се још није налазио у Констанцу. Сазнавши шта се догодило, он је саопштио да ће развалити тамничка врата и штићеника својим рукама ослободити. Но када се на Бадње вече 1414. г. обрео у Констанцу, одмах је разумео како стоји са односом снага, односно откуда ветар дува.

Најзад је Сигисмунд прихватио предлог о „процесу против Хусове јереси“ како сабор не би био искључиво „Хусом и другим ситницама“ преоптерећен.

Листа оптужби против Хуса је била дуга. Она садржи оптеређујући збир Виклифових цитата и Хусових теза, као и лукаво исплетено клупко јеретичких догми

које су му пришиване. Хус се узалудно надао заштити краља Сигисмунда. У међувремену су највиспредије главе сабора исплеле венац тешких оптужби против Хуса. Но краљ и сабор су знали да ће, уколико Хуса спале на ломачи, бохемијски покрет хусита тада добити мученика/мартира и нову неконтролисану динамику.

Хусу је предложено помиловање, уколико опорекне своје тезе и подвргне се осуди. Хус је био спреман да „се коригује тамо где је био у заблуди“, али је категорично захтевао доказе својих заблуда у Библији. Он није никако желео да положи заклетву да се одриче својих теза, односно прихвата оне које никада није проповедао. У једном од последњих саслушања на коме је и краљ Сигисмунд био присутан, схвативши да Хус није спреман на компромис, краљ је са огорчењем поручио: „Ја не желим да штитим јеретике, напротив, такве тврдокорне безбожнике бих својом руком запалио да сагоре!“. Тиме је и последње упориште пало и Хусова судбина била запечаћена. Порицање сопствених уверења би значило уништење његовог животног дела. Он није могао да стане пред лице Свемогућег као лажов. Своју свештеничку одежду је морао скинути пре него ште ће бити предан целату. На главу ће му бити стављена папирна капа са натписом „Вођа јеретика“. Онда ће изван зидина града бити прикован на стуб и предат прождирућем



Погубљење Јана Хуса (Уметничка збирка Универзитета у Прагу) [The execution of Jan Hus, University of Prague / The Art Archive (*Western Society: A Brief History*, Chapter 12: The Crisis of the Later Middle Ages, 1300–1450, Bedford/St. Martin's, p. 294)]

ждрелу ломаче. Веле да је два пута узвикнуо пламтећи на ломачи „Исусе Христе, Сине Бога живог, смилуј се на мене!“ Прах и пепео проповедника је потопљен у воде реке Рајне, да се неко од његових поклоника хусита не би помогао реликвија и био у прилици да гаји хуситски култ, односно да васпостави реформистички пут који је овај покренуо.

Но кончина Хуса у пламену ломаче је била историјски светионик. Хуситско семе ће у Бохемији убрзо бити плодно. Већ 1417. г. многе реформистичке идеје ће се остварити, што ће водити страшним „хуситским ратовима“ који су беснели читавих 15 крвавих година. Догодило се управо оно

чега су се Хусови противници бојали: проповедник је постао симбол-фигура свих Чеха. Готово сви системи у националним покретима у 19. веку виде у њему претечу идеје о националном јединству, а у 20. веку комунисти и „социјалног револуционара“.

Римокатоличка црква, односно Курија, ни данас нема једнозначан став према Хусу. Конзервативна струја са „шефом-историчарем“ Валтером, кардиналом Брандмилером, показује респект према Хусу, тврдећи да је из ондашње перспективе Хус са правом био осуђен. Да ли ће 600-годишњица Хусове смрти бити повод папи Фрањи да ондашњи суд Цркве ревидира? □

СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ШКОЛЕ КАО ЧУВАР СРПСКОГ ДУХОВНОГ НАСЛЕЂА у Босни и Херцеговини

Ана Стјеља

Удружење књижевника Србије
(atavi@beotel.rs)

Монографија *Српске православне школе у БиХ под аустро-угарском управом*,¹ чији је аутор професор Никола Матић (1908–1995)² представља покушај да се

¹ Ова монографија, објављена 2008. године у Београду, настала је на иницијативу сина професора Николе Матића, Константина Матића, који је пронашавши овај очев научни рад у рукопису, а притом тему сматрајући веома важном за историју српске просвете, одлучио да књигу објави као самиздат. О значају и квалитету овог научног истраживања говори и чињеница да су га, у време када је рад настао, еминентни професори Филозофског факултета у Београду оценили као одличан, с предлогом да се упути на докторску дисертацију. Треба истаћи и то да, с обзиром на то да је овај рад постхумно објављен, његов стил и језик осликавају време у коме је он настао а то је друга половина 20. века.

² Никола Матић рођен је у Модричи 1908. године. Дипломирао је 1935. године на Филозофском факултету у Београду. Свој професионални рад започео је 1936. године када је постављен за наставника тадашње Грађанске школе у Београду. Истовремено, радио је и као стручни сарадник на формирању огледних школа које су формиране у Београду и свим већим градо-

осветли један део историје српске просвете, и то кроз призму историјских, политичких те друштвених и културних прилика у Босни и Херцеговини друге половине 19. века. Овај рад је вишезначан јер, с једне стране, осветљава друштвено-историјске прилике које су владале у Босни и Херцеговини у другој половини 19. века, указујући на положај српског становништва, а с друге стране, показује на који начин се на том подручју развијало српско школство.

У уводу, аутор даје историјски приказ политичких те културно-просветних прилика у БиХ тога доба. Нарочито истиче тежак положај хришћанског становништва под османском влашћу. Период након 1850. године, сматра кључним за судбину Босне и Херцеговине, те њеног српског, православног становништва. Као једну од важних прекретница наводи отварање српских школа које су имале главну улогу у развоју српске просвете. На основу његовог истраживања, може се закључити да су српске православне школе биле својеврсни чувар духовног наслеђа Срба у Босни и Херцеговини.

вима широм Југославије. Након тога, радио је у Вишој педагошкој школи у Београду а управљао је и првим центром за ванредно студирање у Пожаревцу. Посебно се истакао у организовању ванредног студирања у Вишој педагошкој школи. Објавио је двадесетак радова из области педагошке науке. За свој рад добио је посебна признања. Одликован је од стране Президијума СФРЈ. Умро је у Београду 1995. године.

У овој књизи, аутор посебно наглашава утицај Србије на друштвене прилике Срба у БиХ, те рађање револуционарне свести како код Срба у Босни, тако и код Срба у Војводини. Такође, наглашава и улогу коју је Српска Православна Црква имала на подручју БиХ, те оснивање црквених општина као институција захваљујући којима су српске православне школе почеле да се отварају. Отварањем српских православних школа, уједно су се ширили православна вера, српски језик и култура, као главни постулати на којима почива српско духовно наслеђе и српски национални идентитет. У свом раду, професор Матић се такође осврће и на најзначајније фазе у развоју и организацији српских православних школа, дајући прецизне податке о школским институцијама, учитељима, училима, настави и школском програму. Из овога рада се несумњиво може видети у којој је мери српско становништво марило за школство и образовање, на који начин су се донирале школске институције, која је улога православног свештенства у извођењу наставе и креирању наставног програма.

Никола Матић у свом раду посебно наглашава националну компоненту, истичући чињеницу да су Срби, за разлику од других народа у БиХ, имали јасно утврђен циљ развоја педагогије, што само потврђује српску одлучност и спремност на усавршавање. Користећи се литературом из ове области али и усме-

ним сведочењем оних који су били познаваоци прилика у српским православним школама у БиХ, Никола Матић је успео у намери да истакне један од значајних елемената друштвеног живота Срба у БиХ, друге половине 19. века, нарочито ако се има у виду улога коју школство игра у друштвеном и политичком животу једног народа. Народ је онолико успешан и напредан, колико је спреман да води рачуна о својој омладини и њеном образовању.

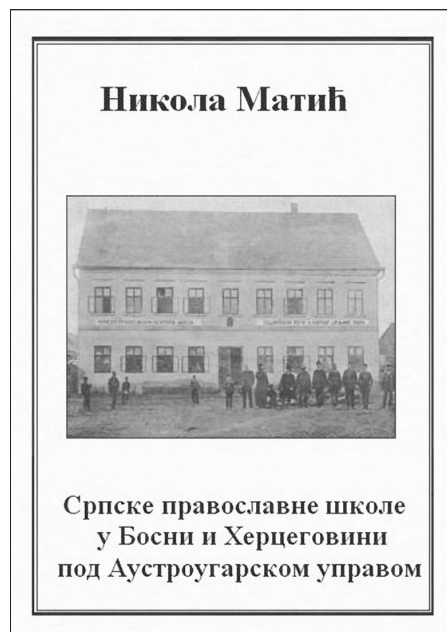
Ова монографска публикација може да послужи и као значајна литература за оне који се одлуче на истраживање овог, не мање важног дела српске историје, на простору Босне и Херцеговине друге половине 19. века. Кроз призму школства и образовања, те улоге коју је у том просветном развоју имала Српска Православна Црква, јасно се виде друштвене, политичке, религиозне и националне тенденције српског народа, што само потврђује да је тема којој је професор Матић пришао озбиљно, темељно је обрадивши, била вредна оваквог једног истраживања.

Из монографије *Српске православне школе у Бих* *иод аустријарском ујравом*

... Да би се могла оценити важност српских православних школа у Босни и Херцеговини у оно мучно доба турског и аустријског робовања, потребно је најпре проговорити нешто о политичким и

културно-просветним приликама у Босни и Херцеговини. Доба када су се почеле отварати српске школе у већем броју, а то је друга половина 19. века, од пресудне је важности за судбину Босне и Херцеговине. Промене које су настале у Европи, па и у Отоманском царству, из темеља су пољуљале старо стање у Турској. Главне одлике тадашњег турског царства манифестовале су се у верском фанатизму, културној заосталости, верској распуштености њеног муслиманског становништва, неспособности чиновника, рђавој и подмитљивој управи и нездравом социјалном стању народа, а нарочито у ропској потчињености њеног хришћанског становништва. Турска је под притиском страних сила, а нешто и из властитог уверења, почела да преуређује управу, судство, војску и финансије и да признаје равноправност хришћана са муслиманима, макар и у принципу. Тако је дошло до објављивања реформи и побољшања стања хришћана у Турској.

Спровођење реформи ишло је врло тешко јер су се босански муслимани одупирали и најмањој промени која би дирала њихове старе обичаје, ограничавала самовољу и олакшавала стање хришћана. Њихов отпор је смањен походом Омер-паше на Босну (1850–1852) а за време тих сукоба нарочито су биле тешке прилике за хришћански народ у Босни и Херцеговини. Због тешких при-



лика, босански хришћани су 1850. године упутили молбу султану у којој су изнели своје жеље и потребе. Ова молба, као и многе друге, није имала успеха. Многобројне буне и покрети који се јављају тих година показују ново расположење и стање хришћана у БиХ.

Тих година, Србија почиње много да ради, нарочито на буђењу националних и револуционарних идеја код Срба у БиХ. У њој налазе уточиште и бивају врло радо примљени они Срби који су бегжали испред турских зулума. Са свима њима, кнез Михајло, био је у тесним везама. Српска влада се у свом националном раду тада управља према програму *Начертанија* који је израдио Илија Гарашанин. У духу овог програма Гарашанин хвата везе са Босном и Херцегови-

ном, убрзо придобијајући за себе много повереника у овим крајевима који су већ радили на буђењу националне и револуционарне свести српског народа по упутствима из Србије. У ово доба појачане су везе босанских Срба и Срба из Војводине.

Рад Србије на буђењу националне свести и револуционарних идеја код Срба у БиХ био је нарочито активан за време Топал Осман-паше, босанског везира од 1861–1869 године. Он је увидео опасност која прети Отоманској царевини због ове пропаганде у Босни, а са којом се упознао још за време свога службовања у Београдској тврђави и зато је настојао да измири беговат са средишњом влашћу и придобије га за себе да би се лакше могао борити против српске пропаганде. У томе је и успео, одмах је приступио спровођењу реформи у БиХ и његовим доласком унутрашње прилике су се умногоме поправиле. Својом великом предусретљивошћу према муслиманима и вештом политиком према хришћанима, убрзо је привукао велике симпатије у БиХ и постао један од најугледнијих валија тога века. И Србима је тада било мало лакше јер је паша знао да им поклони много пажње у питањима где му се чинило да може попуштати. Ово попуштање турских власти долазило је, пре из неког страха од српске пропаганде, појачане нарочито за владе кнеза Михајла, него из наклоно-

сти према Србима. Срби су ово искористили, те су за његова времена ударили темељ новој православној цркви у Сарајеву (1863), отворили Богословију у Бањалуци (1866), основали духовну школу у манастиру Житомислић (1867) и појачали активност у раду на отварању српских православних основних школа.

Реформе су ипак измениле стање које је владало у БиХ пре 1850. године. Завођењем нове државне управе и њеног надзора, признавањем неких права хришћанима, макар и на хартији, некадашња обесправљена раја почела је добијати мало више живота. То се нарочито осетило у многим покретима на чијем челу су стајали српски синови, школовани у Србији и Аустрији. То је приметилa и отоманска власт, али свесна да се у Европи прати сваки њен поступак према хришћанима, употребљавала је блаже мере против њих.

Поред великог интересовања Србије за прилике у БиХ, од 1849. године и Аустрија показује више интересовања за ове крајеве. Већ у јануару 1850. године Аустрија поново оснива свој конзулат, а после постепено успоставља конзулате, вицеконзулате и конзуларне агенције у Мостару, Ливну, Бањалуци, Бихаћу, Требињу, Тузли и Брчком.

У новим приликама које су настале после 1850. године највише користи су извукли хришћани по градовима. Нова управа донекле је завела ред у земљи и помагала

развој промета и трговине. Половином прошлог века трговина је углавном била у рукама Срба који су ускоро постали јак трговачки staleж и водили главну реч у јавном животу српскога народа. Окретни и способни у послу, а уз то и врло штедљиви, српски трговци тога доба врло су се обогатили и на тај начин су постали не само економски, него и политички чинилац у земљи, јер се у Турској, помоћу новца, све дало постићи. Са економским јачањем српског народа, почеле су се одмах поправљати и развијати просветне прилике. Не само већи градови, него и мање варошице, постајале су јака привредна и просветна средишта. Утицај трговаца као и занатлијског staleжа осетио се најпре у појачаном раду српских црквено-школских општина. У свим местима где их је било само неколико подизане су цркве и отваране школе.

Црквене, просветне и културне прилике у БиХ за време Турака биле су тешке. Османлије нису водиле бригу о општој народној просвети. Државних школа за опште образовање омладине, на народном језику уопште није било, стога, ни међу православним Србима није било писмених људи. Свештенство је било неуко, неписмено, или полуписмено, а уз то и незаштићено јер је наша јерархија била туђинска и мислила само на своје личне користи.

Са изменом политичких прилика, нарочито од Омер-пашиног

времена, почињу се мењати и црквено-просветне прилике. Да би уредила наставу у целом царству, отоманска влада 1869. године издаје *Школски закон*. Тим законом је одређено да наставни језик у свим школама буде турски, да учитељи у приватним и јавним зградама морају бити отомански поданици, да се у сваком селу оснује засебна школа за муслимане (мектеб) а засебно за друге вероисповести, да трошкове за издржавање тих школа сноси становништво, да је похађање школе обавезно и да приватне школе за свој рад морају имати писмену дозволу од отоманске власти. Овај закон је остао непримењен нарочито уколико се односио на хришћане. Отоманска влада није никада ни помислила да у смислу овога закона отвори основне школе за децу других вероисповести. С друге стране, народ друге вероисповести не би никада пристао да му деца уче на туђем језику. Зато је становништво других вероисповести у БиХ морало водити бригу о школовању своје деце и настојати да постигне оно што је држава требало да му пружи. Тако су у БиХ српске православне црквене општине приступале отварању својих основних школа са српским наставним језиком. Број ових школа је брзо порастао тако да је окупација затекла 56 српских православних школа у БиХ.

Одмах после окупације Босне и Херцеговине 1878. године наро-

ду БиХ је објављена прокламација којом је загарантована слобода живота, иметка, вере и обичаја. Међутим, то је било само обећање јер, још исте године, власт покушава да се меша у црквену управу, наређујући да се све седнице црквено-школских општина имају пријављивати властима. Тако је аустроугарска управа тежила да постепено сузбије рад оних просветних институција које су радиле у националном смислу. На првом месту, као опасан, показао се рад српских православних школа. Земаљска влада је интензивно радила на томе да тај рад омете, тако да број тих школа смањи, или бар да не допусти њихово множење.

Земаљска влада није одмах укинула српске школе, верујући да ће их постепено претворити у опште народне школе, тако што би их извесним повластицама приволела да примају и децу других конфесија. У том циљу, Земаљска влада, издала је и извесне наредбе. У прописима о оснивању нових школа предвиђено је да се у местима где нема добре конфесионалне школе подигне „комунална“ (државна) основна школа. За језик се уводи назив „босански земаљски језик“. Наређује се окружним и котарским властима да будним оком пазе на развој и напредак српских школа. Тако се 1879. године дописом тражи од српске православне општине у Брчком да скине са школе натпис „Српско народно училиште“ и да се стави нат-

пис латиницом „Учиона“. Овај захтев, српска православна црквена општина, одбила је с негодовањем. Не само у почетку, већ се овакви и слични случајеви појављују и доцније. „Године 1890. IV-6, котарски предстојник полицијски забрањује и не дозвољава да се ограда око цркве и школе обоји бојама српске заставе“, затим се продужује у истом правцу, уводи се немачки језик као облигатан наставни предмет, наређује се школским одборима да све закључке „који се тичу школских послова, нарочито школских књига и учила, као и да учитељске изборе предложи влади на одобрење. Настоји се свим силама да се српским школама наметну уџбеници које издаје Земаљска влада“.

У свим овим поступцима јасно се истицала тенденција аустроугарске управе и расположење према српским школама. Срби су увидели да морају водити тешку борбу. Већ 1893. године опуномоћени представници 24 општине предају заједничку представку босанској влади тражећи да могу слободно бирати учитеље. Влада није хтела ни да одговори на ову представку. Напротив, тиме је нерасположење према српским школама још више појачано. Школској деци одузимају се свеске са фотографијама српских свештеника, владара и песника, „строго се забрањује подизање или проширивање конфесионалних школа, без нарочитог одобрења Земаљске владе“. Ова се наредба 1895. године поопштра-

ва, па се каже да ће, ако се овако шта догоди, лично бити одговоран „окожни предстојник и окожни школски надзорник“.

Срби су увидели да се оваквим поступцима владе доводи у питање опстанак српских православних школа у БиХ па су дошли до закључка да се без организоване борбе неће доћи до успеха. Зато, 5. новембра 1896. године 40 најугледнијих представника српског православног народа у БиХ предају царској дворској канцеларији *I Царски меморандум* у коме обавештавају цара да се црквено-школска аутономија, а са њом и вера, угрожавају, ометају верски обреди, скидају светитељске и историјске слике, омета прослава Св. Саве, забрањује употреба српског имена. Овим је отпочела дуготрајна борба за српску православну црквено-школску аутономију. На овај царски меморандум влада је одговорила репресивним мерама, прогонаћи његове потписнике. Народне вође, видевши да морају истрајати у борби, одлуче да предају и *II Царски меморандум* 19. (31) марта 1897. године а затим и трећи 17. маја 1900. године који је предат цару у Бечу у аудијенцији од 17. маја 1901. године. Овога пута вођена је акција преко Србије и Русије, и после дужег преговарања постигнут је споразум. Тако је 3. јула (13 августа) 1905. године цар Фрањо Јосиф потписао Уредбу црквено-просветне управе српских православних епархија (митрополија) у Босни и Херцеговини. Ти-

ме је уједно завршена једна дуга и тешка борба за верска и просветна права Срба у БиХ.

Интересантно је овде истаћи чешку помоћ у борби за црквено-школску аутономију Босне и Херцеговине. Чешка национална штампа поздравила је буђење Босне и Херцеговине, у коме је словенску рубрику водио познати публициста и књижевник Јосиф Холечек, писац смеле књиге о Босни и Херцеговини под окупацијом. Тако су вође аутономног покрета биле у сталној преписци с Холечеком и слале му информације за *Народни лист* и за посланика Т. Г. Масарика, који ће у делегацијама да изнесе тужбе БиХ. Тако је Холечек пласирао те информације и у руској штампи. Ценећи ту помоћ, вође аутономног покрета приликом предаје тзв. патријаршијске споменице у Цариграду, сетили су се Чеха из Цариграда и упутили су захвално писмо Младочешком парламентарном клубу у Беч.

За све време црквено-просветне борбе па све до пред само доношење Црквено-просветне уредбе, Земаљска влада испољавала је непријатељско држање према српским православним школама. Такав њен став види се у издавању једне наредбе која тешко погађа српске школе. Наиме, та наредба је издата 1904. године и њоме се тражи од учитеља конфесионалних школа да за вршење своје учитељске службе морају имати нарочито одобрење Земаљске владе

„сертификат“. *Сертификат* није било лако добити јер је требало приложити и сведочанство о коректном политичком и моралном владању, које су давале политичке власти. Тако се увек могао наћи разлог ако се некоме није хтело издати *сертификат*, па кад неко добије *сертификат* није га било тешко изгубити.

Добијањем Црквено-просветне уредбе српски православни народ у БиХ тиме је завршио дуготрајну борбу за своја верска и просветна права. Та борба са много јачим од себе, борба бесправне хришћанске раје са моћном Турском и Аустроугарском царевином довољан је доказ о чврстости и високој националној свести српског православног становништва у БиХ. У тој борби, као и у доцнијем раду на унапређивању српских школа, српски народ није жалио труда што су српске православне школе у БиХ достигле завидан број (126), а својим уређењем и организацијом уопште, као и постигнутим резултатима, предначиле свим школама у БиХ.

Најстарији подаци о постојању српских православних школа у БиХ односе се на српску православну школу у Сарајеву. Постоји неки турски спис из 1594. године у коме се спомиње земљиште које је завештала нека Пава, кћи неког попа Раке, да би се ту направила кућа у којој ће становати свештеници који ће поучавати у „...Јеванђељу хришћанску дјецу...“. Претпоставља се

да је то била прва српска школа у БиХ. Међутим, први сигуран доказ о егзистенцији српске школе у Сарајеву потиче из 17. века. У једном списку сталних приложника зејтина цркви из 1682. године налази се Даскал Никола. Из тога произилази да је он стално настањен у Сарајеву, а где постоји сталан учитељ ту је негде морала постојати и школа. Та се претпоставка потврђује 1727. године. Из те године постоји једна белешка о школи где пише „...саградисмо кућу крај цркве поради скуле за децу...“. Да је школа постојала у Сарајеву и доцније, потврђују ове белешке: ...1747. године добили смо ми кметови за нашу школу једнога дјетонаставника рођена в Србији именом Самоило... Од године 1800. па све до 1850. у клисарским рачунима помињу се имена учитеља који су у том раздобљу служили. Ове белешке су довољан доказ да је у Сарајеву врло рано постојала српска православна основна школа.

Не само да је од старина постојала српска православна школа у Сарајеву, већ је постојала и у другим местима. Међу најстарије српске школе спада школа у Ливну, која води своје порекло још од 1700. године. Сигуран податак о тој школи имамо 1820. године. „Син попа Јове, Станко, изучи од оца буквар, часловац, црквено појање и богослужење и оснује школу 1820. године у својој властитој кући, да би се деца свакоме корисном науку учила“. За српску школу у Мостару није позната тач-

на година. Зна се да је 1830. била смештена у кући Палавестре, у непосредној близини Митрополије. Неоспорно је да ова школа спада у ред најстаријих школа у БиХ. Мисли се да је 1819. године постојала српска школа и у Зворнику, уз владичанско седиште, јер се те године помиње „Училиште јуности зворничкој“, а годину дана пре тога, помиње се у Зворнику Тома „мађистар“. У клисарским рачунима српске православне цркве у Сарајеву, од 1836. године каже се да је дато „Даскалу“ из Зворника 5 гроша и 20 пара.

На основу најстаријих записа и других аката који се чувају у архиви српске црквене општине у Бањалуци, може се закључити да и српска основна школа у Бањалуци спада у ред најстаријих српских школа у БиХ. У поменутој архиви налази се један акт, на пергаменту, турски писана бујурулдија, који између осталог гласи: *„Христијански народ у Бањалуки, својом посредно управљеном молбом, затражио је дозвољење да једнога учитеља имају може. На молбу тој христјанској особља дозвољује се, да ради проучавања њихове младежи по њиховоме обичају учитеља имају могу“*, Сарајево, 15. Шабана 1248. године (9. јунија 1832.). Ово је јасан доказ да је српска школа у Бањалуци постојала још 1832. године и то са дозволом, а неоспорно је да је још много раније постојала без дозволе. Године 1831. помиње се име Аврама Симића, бившег учитеља тузланског,

те је сигурно да је у то време постојала српска школа и у Тузли.

У архиви Српске православне црквене општине у Модричи налази се „облигација“, којом се, 23. априла 1841. године Христо Марковић обавезује да ће бити учитељ вароши Модриче. Погодио се са „кметовима“ да им учи децу и да обавља одговарајуће црквене дужности „њему подобна“ – за три године за 1500 гроша. Из ове „облигације“ види се, да је у Модричи постојала српска школа 1841. године. По уверавању старијих људи, Модрича је имала српску школу већ 1795. године. Тако је записано и у школском извештају за 1895/96. годину који садржи списак познатих учитеља. Исте године помиње се српска основна школа у Тешњу и у Високом. Око 1840. године јавља се у Високом први српски учитељ Јово Асливар Височанин, који је учио децу код своје куће.

Поред наведених, постојале су, врло рано, српске основне школе још и у другим местима Босне и Херцеговине као у Чајничу 1820. године, у Травнику 1882. године, у Грачаници 1830. године, у Обудовцу код Брчког 1832. године, у Бјељини 1838., у Брчком 1839., у Хргару код Бихаћа 1840. године. Мало доцније отварање су српске школе у свим већим местима у БиХ, тако да је у време окупације било 56 српских православних школа у БиХ.

Постоји један запис из кога се види да је још 1747. године у Са-

рајеву постојала и женска српска православна основна школа. Тај запис гласи: „*Сѣтари даскал Ристѣи-фор оѣи мушки и ѣосѣожа Евросија оѣи женски дјѣѣи оѣѣају и на даље како еѣѣ било од ѣриѣ*“. Нема позуданих података о тој школи све до 1854. године. Те године спомиње се у једној признаници сарајевског учитеља Ђорђа Маргетића, да је у „новозаведеној женској школи учила дјевојчица Симе Самоуковића“, а прва учитељица те школе била је Мара Крчединац.

Осим ове школе, постојала је у Сарајеву од 1858. године још једна приватна женска српска основна школа Хаѣи Стаке Скендерове. Стака је била ћерка једног трговца који се преселио из Пријепоља у Сарајево. Желела је да у Сарајеву отвори српску женску основну школу, да би тиме ударила темељ образовању женске православне деце. Помоћу једне добротворке остварила је своју жељу и отворила 1857. године женску основну школу на „Вароши“ у Сарајеву. Ова школа је брзо изашла на глас, те су је почела похађати и деца других вероисповести. И сѣм босански валија Топал Осман-паша дао је своју девојчицу у ту школу. Према томе, Хаѣи Стака Скендерова добро је стајала код отоманских власти, па чак од њих добијала и помоћ за школу. Две Енглескиње, Мис Адeline Павлија Ирби и њена пријатељица Мис Т. М. Мекензијева отвориле су 1866. године у Сарајеву Женску основну школу и Завод

за васпитање православних девојчица. Доцније је овај Завод обновљен и проширен. Састојао се из: 1) основне школе 2) из школе назване припрема за препарандију и 3) препарандија од 3 разреда. Овај завод издржавала је Мис Ирби и радио је у чисто српском духу. У њему се „српски мислило, српски осјећало, српски учило и српски говорило“. Ради тога га убрајамо у српске школе у БиХ.

Из изложеног се види да су прве српске школе у Босни и Херцеговини отварање у већим трговачким и занатлијским местима, међу богатим варошким становништвом, јер у прво време богат православни елеменат у БиХ био је малобројан, а за издржавање школа и учитеља потребна су материјална средства. Осим тога, види се да су српске школе рано отворене у местима у којима се налазе епархијска седишта, неоспорно, ради тога да се добије писмено свештенство. Ово нам је уједно јасан доказ да је српско православно становништво у БиХ радило у најтежим временима и уз највеће жртве на подизању просвете и културе а тиме и уједно на самоодбрани своје вере, имена и народности.

Одмах после окупације настају тешке прилике за српски народ и БиХ и за његове школе. Аустроугарска власт, као што смо напред истакли, није бирала средстава и начин, да онемогући развој, и уопште, опстанак српских школа. То тешко стање у развоју

и раду српских школа у БиХ под аустроугарском управом, трајало је све до 1905. године тј. до добијања Црквено-просветне уредбе. У то се најбоље можемо уверити из следећих података. Окупација 1878. године затекла је у Босни и Херцеговини 56 српских школа. По званичним подацима 1905/6. школске године било је 69 српских основних школа. Значи да је од 1905. године, од добијања Црквено-просветне уредбе, па до 1914. године за непуних 8 година отворено 57 српских школа у БиХ. Ови бројеви јасно доказују колико је аустроугарска управа ометала развитаку српских школа у БиХ, а с друге стране показују чврстину, борбеност, велики морал и високу националну свест српског народа у Босни и Херцеговини.

Српску православну школу у БиХ 1914. год. имала су ова места у појединим епархијама: У епархији Дабробосанској: Блажуј, Биљешеве, Бусовача, Бугојно, Добрун, Доњи Вакуф, Борица, Густоваре, Глоговац, Гламоч, Илијаш, Језеро, Лијево, Мокро, Нишић, Пале, Сарајево, Соколац, Травник, Вардар Вакуф, Високо, Зеница, Чипулић, Милићи, Ман. Папраћа, Соколовци. У епархији Захумско-херцеговачкој: Бијело Поље, Биоград, Дужи, Добрићево, Доњи Поплат, Добрељи, Фоча, Гацко, Кифино Село, Коњиц, Љубушки, Љубиње, Мостар, Невесиње, Опличићи, Поцрње, Сливница, Столац, Стрићи, Требиње, Тријебањ, Заборак, За-

вала, Житомислић, Жупањак, Чајнички, Клепац, Брдо код Требиња, Врањска (срез Билеће). У епархији Зворничко-тузланској: Бијељина, Брчко, Бродац, Босански Шамац, Црквина, Градачац, Грачаница, Јасеница, Копривна, Козлук, Модрича, Милошевац, Обудовац, Озрен, Осјечани, Прибој, Пожарница, Тавна, Трбук, Милићи, Папрача, Тузла, Врањак, Зворник, Горњи Жабар. У епархији Бањалучко-бихаћкој: Бањалука, Бихаћ, Босанска Градишка, Босанска Крупа, Босанска Дубица, Босански Нови, Бачвани, Босански Петровац, Драгељи, Дервента, Дуго Поље, Двориште, Добриљин, Драксенић, Драговици, Дабар, Добој, Гомјеница, Гојаковац, Јошавка, Кукуље, Кључ, Лепеница, Магалајани, Међеђа, Моштаница, Међувође, Осиње, Приједор, Прњавора, Палачковци, Прибинић, Појезна, Пуцари, Велика Рујишка, Ракелићи, Стапари, Стари Мајдан, Сански Мост, Слабиња, Турјак, Тешањ, Чађевица, Чечава, Липњак, Мирковац.

Објавом Првог светског рата, 28. јуна 1914. године, насилно су затворене све ове српске школе у БиХ а њихови учитељи, прогањани су и мучени на разне начине. Неколико месеци доцније, Велики управни и просветни савет поново се обратио Земаљској влади и замолио поновно отварање српских школа у Босни и Херцеговини. Земаљска влада донела је негативно решење по молби Главног просветног савета, мотивишући да је на-

става и васпитање у тим школама у таквом духу да га управа не може допустити, као ни рад учитеља, који је политички тако гравиран, да им се више не може поверити. Овога пута, Земаљска влада јавно је изразила своје мишљење које је имала увек на уму кад год су биле у питању српске школе. Отуда су потпуно јасни и сви они разни поступци и сметње, којима су биле изложене српске школе и српски учитељи у БиХ, као и деца и цео српски народ.

После ослобођења, Министарство просвете донело је одлуку „да се од 1. децембра 1919. године прогласе за јавне народне школе све српске вероисповедне школе у Краљевини СХС“. Тако су поново оживеле и српске школе у БиХ које су у тешким данима савесно вршиле свој задатак, васпитавајући генерације, које су новим поколењима оставиле најлепши и најсветлији пример како треба радити за народ. □

БИБЛИОДРАМА: ЈЕДИНСТВО ТЕЛА И ДУШЕ*

Бранислав Клуска
и Вјера Хубова

Данас је код многих западних хришћана све више присутно схватање да чисто интелектуалан приступ библијским текстовима није довољан. Отуда се развијају холистички приступи. Библиодрама је

један од таквих приступа у којем се стваралачки ангажују и тело и осећања како би се разумела библијска порука (Erlenwein 2002: 327). Овај чланак представља скроман покушај да се опише теорија библиодраме и њена примена на начин на који је то остварено у оквиру RE-CREATION радионица.

Библиодрама као холистички приступ читању Библије

Израз *библиодрама* се састоји од две грчке речи: „библион“ што значи књига, и „драма“ што значи деловање, извођење. Најпростије описана, библиодрама је облик глуме у којој се улоге узимају из библијских текстова. Али, то није само обична представа за публику. То је догађај у којем сами учесници доживљавају библијску поруку физички,

* Преведено са немачко-енглеског изворника: Branislav Kluska and Viera Hubová, „Bibliodrama: Einheit von Leib und Seele – Unity of Body and Soul“, in: Franz Feiner, Stanko Gerjolj, Robert Treadwell and Kurt Zisler (eds.), *RE-CREATION: Creating and Learning together through Social, Moral and Religious Education*, KPH Graz – TEOF UNI Ljubljana – LogoMedia-Verlag, Graz – Ljubljana 2011, 136–140.

емотивно, духовно и друштвено. Библиодрама је облик интерпретативне представе. То је више-страна, целовита интерпретација библијског текста заснована на драмском извођењу (Kluska & Kostelanaský 2006: 212).

Корени библиодраме сежу до Ј. Л. Мореновог (J. L. Moreno) концепта психодраме као дела групне терапије (Moreno 1989). У терапеутском раду чланови групе појединачно играју различите улоге које су, у ствари, пројаве њиховог унутарњег живота.

У библиодрами нагласак није на делу појединца, већ на заједничком деловању у којем се библијски догађај изводи и интерпретира. Главни циљ библиодраме је у томе да се „свет“ библијског текста повеже са „светом“ одређене особе. У библиодрами жена/мушкарац постају стварни протагонисти библијског догађаја. Различитим техникама извођења (гестови, миме, телесни изрази, плес, глума, разговор, монолог, певање) библијски текст се „визуализује“ и оприсутњује у тренутном стању учесника. Учинак библиодраме заснива се на холистичком приступу, процесу који црпи своју духовну силу из слушања Речи Божије ушима, срцем, рукама, читавим телом и интелектом (Pöhl 2003: 5). Библијски текст се на овај начин „ослобађа“ од његовог чисто историјског значења и остварује на нов, је-

динствен начин (Kluska & Kostelanaský 2006: 215).

Саставни делови библиодраме

Сваку библиодраму чине три основна дела: библијски текст, учесници и животно искуство самог учесника. Библијски текст је „алфа и омега“ библијске драме (Stühlmeyer 2004: 42). Текст одређује сваку њену фазу. Ново разумевање текста – и следствено томе, уз њену помоћ, и ново разумевање самога себе – јесте циљ библиодраме. Библијски текст је вишезначан и тиме отворен за различите начине читања и разумевања. Библијски текстови су засновани на различитим људским искуствима са којима се учесници могу лако поистоветити и тако разумети своја животна искуства и проблеме. За хришћане библијски текст је свет и, као такав, нормативан и важан за живот. То значи да библијски текст поседује перформативну способност, која се може остварити у интерактивном библиодрамском читању.

Целокупан ток библиодраме одиграва се кроз интеракцију између чланова групе. Читање Библије дотиче на овај начин и друштвени ниво. Људи читају Библију, али не појединачно, већ бивајући у мрежи међусобних односа са другим учесницима. Групу не чини само скуп људи

који учествује у библиодрами, него целина њихових унутрашњих процеса, структура, норми и динамике.

Трећи основни део библио-драме је животно искуство самог учесника. То значи да је само човекова личност, човеково лично искуство одлучујући протохоризонт сваког додира са Библијом. У библијској поруци никада није питање о томе шта ова порука може значити за друге, већ уместо тога, шта у ствари ова порука значи за мене сада и овде (Erlenwein 2002: 329). Учесници улазе у библиодраму са њиховим свакодневним проблемима, сопственим верским представама и очекивањима. У овом процесу важне су технике идентификације. Улазећи у потпуности у дату улогу, ја стичем искуство како би то изгледало у „данашњици“ древних времена. Библијско предање и садашња животна ситуација учесника међусобно се тумаче (Hecht 2003: 7).

Главни кораци унутар библиодрaме

Сваки библиодрaмски приступ делује у различитим, поступно уређеним фазама целокупног програма рада (Hecht 2001: 111–114; Höfer 2004: 188–191). У радионицама RE-CREATION-а применили смо образац који се састоји из пет основних корака:

1) Фаза загревања има уводни карактер и њена сврха је да припреми учеснике за оно што их очекује и да обједини читаву групу, различитим вежбама тела, дисања и групног зближавања.

2) Фаза читања библијског текста подразумева зближавање са текстом помоћу различитих стваралачких начина читања.

3) Рад на појединачним мотивима. У трећој фази учесници, на основу анализе, одређују главне делове библијског догађаја и основне мотиве. Ово је припремна фаза за глуму. Учесници бирају своје појединачне улоге које одговарају њиховом искуству.

4) Играње улоге је активна фаза.

5) У фази преиспитивања учесници појединачно излажу до каквих су увида дошли кроз библиодраму у смислу поруке и разумевања текста. Нека врста делимичног преиспитивања прати сваку фазу библиодрaме.

Употреба библиодрaме у пројекту RE-CREATION

У оквиру RE-CREATION библиодрaмске радионице радили смо са шест различитих библијских текстова. У првом RE-CREATION-у библиодрaмске радионице (које је руководила Сузана Јурцова) биле су припремљене на основу текста из Књиге постања (1, 1 – 2, 4а), који описује стварање света, и текста из Четвртог еванђе-

ља о свадби у Кани Галилејској (Јн. 2, 1–12). У првој радионици коришћен је приступ „статичне слике“; у другој радионици употребљен је приступ „сценског плеса“.

У оквиру RE-CREATION II за библиодраму (коју је приредио Бранислав Клуска) изабрали смо текст из Лк. 15, 11–32 (Парабола о блудном сину и његовом брату) и Мк. 6, 30–44 (Чудесно умножење хлебова и рибе). За библиодраму (коју су приредили Бранислав Клуска и Вјера Хубова) у оквиру RE-CREATION III изабрали смо један старозаветни текст (1. Цар. 17, 9–24, Пророк Илија и удовица из Сарепте) и један новозаветни текст (Мк. 4, 1–8, 13–20, Прича о сејачу). Радионице у оквиру RE-CREATION II–III биле су припремане у складу са горе наведеним корацима уз два типа глуме: статична слика и мима. У првом типу библијска прича играна је кроз низ „скулптура“ које су одговарале одређеном делу приче. У другом типу учесници су извели библиодраму као причу, држећи се чврсто текста са појединачно назначеним улогама.

Библиодрамска радионица заснована на 1. Цар. 17, 9–24 (Пророк Илија и удовица из Сарепте)

Припрема сваке библиодраме почиње одабиром одређеног библијског текста и његовим почетним тумачењем. За библиодрамску радионицу у оквиру RE-

CREATION III изабрали смо текст 1. Цар. 17, 9–24 о Пророку Илији и удовици из Сарепте, јер порука ове перикопе одговара једној од основних тема овог пројекта: „Страно и блиско“. Бог је послао пророка „изабраног народа“ као странца незнабожачкој удовици. Требало је да он стекне њено поверење – да постане близак (Broadman & Holman 2001: 213). Према томе, средишња тема наше радионице била је „како стећи поверење“. Ова основна тема одредила је сваку фазу библиодрамске радионице.

Фаза загревања укључивала је низ различитих вежби, попут вежбе дисања, мимичког контакта, поздрава у облику геста, „огледала и додира“ итд. Оне су извођене понаособ или у паровима. Ове вежбе су нам помогле да стекнемо живу свест о нашим телима, могућностима и ограничењима, о нашој перцепцији и физичком изразу. Једна од вежби – пад поверења (Trust Fall 2010) – помогла је учесницима да схвате шта то значи имати поверења.

У другој фази учесници су добијали библијски текст у дословном преводу. Шетали би се кроз просторију са текстом, док би један од њих читао текст наглас. Потом би свако од њих читао реченицу или реч која му је деловала важна. Након читања, група је стајала у кругу где су разне фразе читане наглас, наглашавајући сваку на различит начин. Потом би учесници анализира-

ли основне наративне елементе текста: време, простор, јунаке. У завршном делу размишљања разјашњавала би се бројна питања попут ових: Шта ми знамо о овим ликовима, а шта не знамо о њима? Каква је наша представа удовице из Сарепте? Након тога би отпочињао процес поистовећивања. Упутство би гласило, на пример: Буди удовица из Сарепте! Учесник би се шетао просторијом покушавајући да оживи различите удовичине поступке.

У трећој фази учесници су делили библијску причу према главним идејама, догађајима и јунацима. Потом би давали наслове одређеним деловима приче, на пример: „Реч Божија дође Илији“, и одабирали улоге како би извели статичну слику, која изражава основну замисао одређеног дела приче.

Током четврте фазе читава група је изводила секвенцу „статичке слике (групне скулптуре)“ која одговара одељку из библијске приче.

У завршној фази вођа радионице је учесницима поставио неколико питања у служби преиспитивања, на пример: Шта сте знали о овој причи пре радионице? Да ли сте знали нешто о Пророку Илији? Шта сте научили о Илији на основу првог читања? Шта знате о удовици након радионице? Да ли вам је ближе искуство удовице или Илије? Последња фаза је учесницима помогла да увиде шта су научили из Библије (не само о Светом Писму, него и о себи) и да

схвате да је њихово властито искуство рефлектовано у Библији.

Закључак

Библиодрама је холистички интерактиван начин читања Библије кроз драмско извођење. У процесу библиодраме групе учесника су у обостраној интеракцији покушале да разумеју основна људска искуства помоћу драмске интерпретације текста. Наше искуство из RE-CREATION радионица говори да су студенти били резервисани у првом додиру са библиодрамом. О библиодрамама студенти су размишљали као о још једном виду проповеди или евангелизације. Међутим, у току рада њихово интересовање и укљученост су се видно појачавали, и то због дубоке везе између животних искустава „библијских ликова“ и њих самих. На овај начин, библиодрама је постала не само начин зближавања са Библијом, него и начин зближавања са самим собом.

Превео Марко Јовановић

Литература

Master Study Bible-KJV (2001), Broadman & Holman.

Erlenwein, Peter (2002), „Bibliodrama: A Modern Body-Mind Hermeneutics“, *Asia Journal of Theology* 16, 327–340.

Hecht, Anneliese (2001), *Bibel erfahren: Methoden ganzheitlicher*

Bibelarbeit, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Hecht, Anneliese (2003), „Bibliodrama and Exegesis“, *Bulletin Dei Verbum* 66/67, 6–10.

Höfer, Albert (2004), *Božie cesty s ľuďmi: Príručka na geštaltpedagogickú prácu s Bibliou*, Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava.

Moreno, Jacob L. (1989), *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, Stuttgart.

Kluska, Branislav, Alojz Kostelansky (2006), „Využitie bibliodramy vo vyučovaní náboženskej

vychovy“, in: *Disputationes Scientificalae Universitatis Catholicae in Ružomberok*, Ružomberok, 211–220.

Pohl, Rudi (2003), „What is Bibliodrama? A Brief Introduction“, *Bulletin Dei Verbum* 66/67, 4–5.

Stühlmeyer, Thomas (2004), *Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama. Eine empirische Studie zu Mk 4, 35–41*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich.

Trust Fall, http://en.wikipedia.org/wiki/trust_fall (poseћeno 9. септембра 2010. г.). □

ПРИКАЗИ

Christopher A. Beeley, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*

New Haven ; London : Yale University Press, 2012

xii + 391 стр.

ISBN: 978–0300178623

Није неубичајено да истраживачи теже оригиналности, постављајући нове хипотезе које стављају изазов пред прихваћена становишта. Овакав приступ може водити на претку у научним истраживањима, пошто окоштала схватања често представљају препреку за аутентично сагледавање проблематике која је предмет испитивања.

Студија која је пред нама доноси неколико хипотеза које доводе у питању традиционално схватање о раз-

воју христологије у формативном периоду од 2. до 8. века. Како ћемо у анализи показати, иновативност и оригиналност у приступу изворима не мора нужно да значи и напредак.

У својој студији Бејли настоји да потврди следеће претпоставке: а) да је Ориген прави извор аутентичне унитарне христологије, наспрам дуалистичке, б) да је Евсевије Кесаријски неправедно запостављен као мислилац који је дао значајан допринос развоју христологије в)

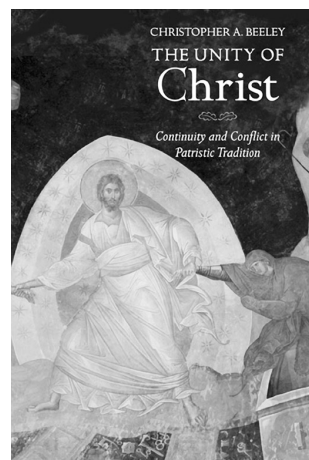
да је Св. Атанасије Велики неосновано проглашен корифејем Никејског богословља г) да је Св. Григорије Богослов прави извор и узор христолошког промишљања Св. Кирила Александријског. Аутор се бави и западним оцима, пре свега Августином, Иларијем и Амвросијем, као и послехалкидонским ауторима Леонтијем Византијским, Св. Максимом Исповедником и Св. Јованом Дамаскином. У овом осврту ћемо се позабавити само тезама које смо издвојили, пошто се аутор западним оцима и послехалкидонским теолозима бави више успутно. Пре него што пређемо на анализу главних хипотеза, изнећемо и неколико методолошких примедби које нису остале непримећене од стране других истраживача.¹ Студији са оваквим насловом недостаје шири приступ изворима: конкретно, нису обрађени нехалкидонски теолози као што су Теодор Мопсуестијски и Теодорит Кирски, нити ико од монофизитских теолога, чак ни Севир Антиохијски. Ово је крупан методолошки недостатак за студију која својим насловом и периодом којим се бави наводи читаоца да очекује да пред собом има целовиту анализу релевантних мишљења. На страну што су и послехалкидонски аутори, попут Св. Максима Исповедника, обрађени веома штуро. Но, ове методолошке замерке нису толико

фундаменталне, пошто представљају формалне недостатке који су могли бити избегнути прецизнијим називом студије.

Већи проблем представљају главне хипотезе које смо издвојили.

Ревизионистичке аспирације аутора нису прошле без критичке реакције познаваоца ове тематике.² При нашој анализи узећемо у обзир и неке њихове аргументе, као и аргументе које Бејли износи у свом одговору на критике.³

Бејли износи тврдњу да је Оригенова христологија представљала праву основу за унитарну христологију, пре свега за христологију Св. Григорија Богослова, а преко њега и Св. Кирила. Према Бејлију, иако Ориген није успео да избегне одређени христолошки дуализам, његово схватање о једном Христовом духу представљало је основу за развој ис-



² Paul L. Gavrilyuk (2015), „Christopher Beeley, The Unity of Christ“, *Scottish Journal of Theology*, 68, pp 345–350, doi:10.1017/S0036930615000149; Brian E. Daley (2015), „Christopher Beeley, The Unity of Christ“, *Scottish Journal of Theology*, 68, pp 351–355, doi:10.1017/S0036930615000150.

³ Christopher A. Beeley (2015), „Response to Brian Daley and Paul Gavrilyuk on The Unity of Christ“, *Scottish Journal of Theology*, 68, pp 356–365, doi:10.1017/S0036930615000162.

¹ Mark DelCogliano, University of St. Thomas, St. Paul, Bryn Mawr Classical Review, URL: <http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-07-09.html> (приступљено 1. 8. 2015).

правне христолошке доктрине. Међутим, оно што Бејли превиђа, јесте чињеница да је Оригенова христологија у дубокој зависности од његове космолошке онтологије. Уопште није спорно и одавно је показано да је код Оригена могуће наћи одређене концепције и посебно појмовне конструкције које су касније прихваћене од Цркве. Међутим, основни Оригенови космолошки постулати никако нису добра основа за исправно христолошко учење, нарочито ако се проблем сагледава у супротстављању унитарног и дуалистичког становишта. Јер, космолошки дуализам је у самом темељу Оригенове мисли. У том смислу је могуће пронаћи код Оригена тврдње које кореспондирају са унитарном христологијом персе, али проблем тиме није решен. Иако делимично заступа јединство Христове субјективности, читаво питање оваплоћења је позиционирано на једној – духовној – страни, док је друга – материјална – стављена у други план. У том смислу, код Оригена имамо темељни проблем у његовој антропологији која је дуалистичка као и читава његова космологија. Због тога и његова христологија не може а да не буде дуалистичка, иако на другачији начин од дуализма који су заступали Антиохијци. Ориген може до извесне мере бити сматран претечом православне христологије, и у том смислу он, преко Св. Атанасија Великог и великих Кападокијаца несумњиво јесте дао свој допринос. Ипак, његов допринос христологији морао је да прође кроз

темељно пресаздавање и да претрпи значајне и суштинске промене пре свега на нивоу општег космолошког и антрополошког дуализма који му је својствен.

Следећа теза Бејлија о Евсевију Кесаријском као теологу чији допринос христологији није адекватно вреднован у историји, изгледа да стоји у вези са пренаглашавањем значаја Оригена у христологији. Док је некада Ориген, са не баш превише основа, проглашаван за претечу аријанизма, данас постоји тенденција да се прогласи за претечу свега аутентично хришћанског, па тако и христологије. Очигледно је да и једно и друго становиште представљају претеривање и недовољно критичко сагледавање извора. У том смисли ваља сагледати и питање Евсевија Кесаријског. Он свакако није био само црквени историчар, нити се његова улога у историји Цркве треба да сведе само на пропагатора цезаропапизма. Међутим, његова интерпретација Оригенове христологије више је нагињала аријанском него никејском путу, што је позната чињеница. Расветлити његов значај на овом пољу и показати његове заслуге је једна ствар, док је преувеличавање његове улоге нешто сасвим друго.

Трећа Бејлијева теза је још спорнија. Он настоји да покаже како Св. Атанасије Велики нипошто не заслужује место које му је у развоју тријадологије и христологије дала црквена традиција. Према Бејлију, Св. Атанасије је покушао – не баш успешно – да имплементира Ориге-

нову христологију на своје идеје, с тим што није успео да се удаљи од дуалистичке христологије са карактеристичним пренаглашавањем божанског у Христу на рачун људског. Поред тога, Бејли, прилично непримерено, показује снажне личне антипатије према Атанасију које више личе на предрасуде него на ставове (тако је он за њега „хистеричан“ и томе слично). Бејли пропушта да историјски контекстуализује Атанасијев теолошки рад, превиђајући чињенице да је Атанасије своју христологију формулисао у спору са аријанцима што је природно водило већем наглашавању божанствености Сина. Тема јединства Христовог уопште није била у фокусу Атанасијевог мишљења нити његових савременика, тако да оптужбе с тим у вези представљају анахронизам.

Што се тиче четврте тезе, да је Св. Григорије Богослов примарни узор Св. Кирилу и фактички утемељитељ православне христологије, она је основана у смислу да Св. Григорију на том пољу заиста припадају велике заслуге. Међутим, друго је питање да ли је оправдано издвојити Св. Григорија од осталих Кападокијаца са којима је он, нарочито по питању христологије, комплементаран. Посебно недостаје дубља анализа персонологије Кападокијаца коју су они развили за потребе тријадологије а која је своју пуну примену нашла управо на Халкидону, а крајње консеквенце је извео Св. Максим Исповедник.

У настојању да установи ревизију досадашње историје развоја хри-

стологије, Бејли ствара нову листу хероја и дисидената.⁴ На листи хероја сада се налазе Ориген, Евсевије Кесаријски, Кирило Александријски, Августин и Максим Исповедник, док су на листи одбачених Атанасије Велики, Григорије Ниски, Иларије Пиктавијски, папа Лав и Јован Дамаскин. Оваква поставка била би револуционарна када би била аргументовано доказана, што овде није случај. Бејли сасвим занемарује јасну зависност Кирила од Св. Атанасија (и донекле од Аполинарија, чију христологију такође пропушта да анализира а која је кључна за разумевање Кападокијца) пренаглашавајући посредовани утицај Оригена (опет углавном преко Атанасија). Такође изоставља анализу христологије Св. Василија Великог, упоредо са тиме пропуштајући да анализира неспорну и снажну међузависност кападокијских отаца која је далеко снажнија од разлика које међу њима постоје.

Као коначни закључак можемо приметити да Бејли, упркос занимљивим и провокативним тезама које износи, није успео да озбиљније доведе у питање класичну историју развоја догмата на пољу христологије. Посебан недостатак ове студије представља доминација неперсоналног приступа христологији што се показује као пресудна слабост јеретичких христологија (несторијанства, монофизитства и монотелитства као и аполинаријевства – мада

⁴ Попис наводимо према рецензији: Antal Prokecz (2014), *Augustinian Studies* 45/1, 128–132, DOI: 10.5840/augustudies201445114.

последње заслужује посебну пажњу). Ипостасно јединство Христово, схваћено у личносном смислу, једини је модел и врхунски домет христологије чије превиђање онемогућава

адекватну историјску анализу али представља опасност и слабост сваке савремене христологије.

Александар Ђаковац

Pauline Allen and Bronwen Neil (ed.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*

Oxford Handbooks in Religion and Theology

Oxford University Press 2015

640 стр. | 24,6x17,1 cm

ISBN: 978-0-19-967383-4

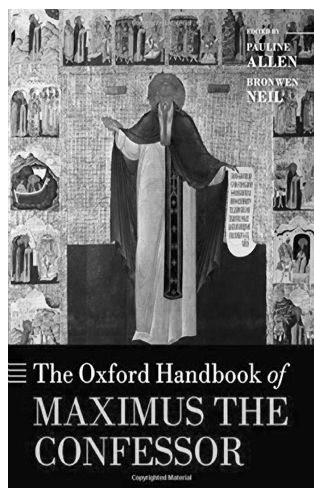
Нови зборник радова о Св. Максиму Исповеднику појавио се у едицији „Оксфордски приручници“ (Oxford Handbooks). Уредници овог издања су Паулина Ален и Бронвен Наил. Нема сумње да ће многи радови из овог зборника постати незаобилазна референца за будуће истраживаче мисли Св. Максима. Зборник садржи 29 радова који су подељени у четири дела. У првом делу су радови који се баве историјским оквиром, и ту се налазе следећи радови: Pauline Allen, „Life and Times of Maximus the Confessor“; Marek Jankowiak and Phil Booth, „An Updated Date-List of the Works of Maximus the Confessor“; Walter E. Kaegi, „Byzantium in the Seventh Century“; Cyril Hovorun, „Maximus, a Cautious Chalcedonian“.

У другом делу су радови који се баве питањима теолошког и философског утицаја, и ту се налазе следеће студије: Marius Portaru,

„Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism“; Pascal Mueller-Jourdan, „The Foundation of Origenist Metaphysics“; Marcus Plested, „Theological and Philosophical Influences: The Ascetic Tradition“; Ysabel De Andia, „Dionysius Areopagite and Maximus the Confessor“; Raymond J. Laird, „Mindset in John Chrysostom“; Johannes Börjesson, „Augustine on the Will“; Bronwen Neil, „Divine Providence and the Gnostic Will before Maximus“.

Трећи део није посебно спецификован и насловљен је „Радови и мисао“. У овом делу су студије које се баве веома различитим аспектима Максимове мисли. Већина аутора се задржала у оквирима истраживања која су већ позната из њихових ранијих студија. Овде се налазе следећи радови: Paul M. Blowers, „Exegesis of Scripture“; Peter Van Deun, „Maximus the Confessor's Use of Lite-

rary Genres“; Demetrios Bathrellos, „Passions, Ascesis, and the Virtues“; Torstein T. Tollefsen, „Christocentric Cosmology“; Andreas Andreopoulos,



„Eschatology in Maximus the Confessor“; Jean-Claude Larchet, „The Mode of Deification“; Adam Cooper, „Spiritual Anthropology in Ambiguum 7“; Doru Costache, „Mapping Reality within the Experience

of Holiness“; George Berthold, „Christian Life and Praxis: *The Centuries on Love*“; Thomas Cattoi, „Liturgy as Cosmic Transformation“.

Четврти део је посвећен питању рецепције Св. Максима Исповедника. Није сасвим јасно због чега се Мекфарландов чланак нашао у овом одељку. Како било, овде налазимо следеће радове: Lela Khoperia, „The Georgian Tradition on Maximus the Confessor“; Grigory Benevich, „Maximus' Heritage in Russia and Ukraine“; Catherine Kavanagh, „The Impact of Maximus the Confessor on John Scotus Eriugena“; Andrew Louth, „Maximus the Confessor's Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy“; Ian A. McFarland, „The Theology of the Will“; Michael Bakker, „Maximus and Modern Psychology“; Edward Siecienski, „Maximus the

Confessor and Ecumenism“; Joshua Lollar, „Reception of Maximian Thought in the Modern Era“.

Коментарисање студија, иначе аутора који заступају врло различите позиције и чије су сфере интересовања веома диверсификоване, представљало би исувише обиман, а можда и непотребан захват. Због тога смо се одлучили да се у овом приказу осврнемо само на прва два рада који су интенционално повезани. Први рад разматра живот и време Св. Максима, док други износи предлог новог датирања дела Св. Максима Исповедника.

Као што је познато, за житије Св. Максима постоје два главна извора. То су његово јелинско и сиријско житије. Прво је афирмативно и агиографско, док је друго према њему хостилно и представља псогос против Св. Максима. Ове две биографије се међусобно разликују, пре свега када је реч о пореклу Св. Максима. Док га јелинско житије смешта у Цариград и каже да је његово порекло високог рода, сиријско житије каже да је ниског порекла, син робиње, рођен у Палестини.

Научници су подељени око тога коме од ових житија треба дати предност. Но, како ствари стоје, то ће још неко време остати више ствар личне наклоности него научно доказаних чињеница, због тога што многа дела Св. Максима која су кључна за одређивање битних момената његовог живота, још увек нису доживела критичка издања која се, међутим, припремају.

У принципу, обе биографије Св. Максима могу се усагласити са познатим чињеницама из његовог живота. Вероватно најважнија разлика се тиче одређивања Максимовог порекла, тј. да ли је оно сиро-палестинско или јелинско. И једна и друга верзија имају одређене предности при тумачењу Максимовог залеђа. Јелинско житије боље објашњава несумњиву философску упућеност Св. Максима, која је најбоље могла да буде пружена квалитетним школовањем у младости за шта високо порекло и школе престонице пружају најбољу основу. Јелинско житије такође пружа основе за разумевање утицаја који је Св. Максим, као прост монах, имао на многе личности. С друге стране, сиријска верзија, која претпоставља Максимово сиро-палестинско порекло, боље објашњава његове везе са Палестином, са Јованом Мосхом и Св. Софронијем, као и његов порив да се активно супротстави оригенизму који је био веома заступљен у Палестини. Но, и једна и друга верзија не дају недвосмислене податке који би их потврдили као апсолутно аутентичне. Могуће је, на пример, рећи да је Св. Максим образовање могао да стекне и у библиотекама палестинских манастира, али и да је оригенизам у његово време био познат у читавом хришћанству, посебно у Египту, где је имао снажно упориште. Закључак је да ће коначни суд о ова два житија бити можда могуће дати тек онда када сва релевантна дела Св. Максима доживе своја критичка издања, што

ће, могуће, пружити шансу да се кроз његова сопствена сведочанства тврдње једног или другог покажу као неоспорне чињенице.

Посебно је занимљив временски преглед живота Св. Максима, које аутор даје према сиријском житију, коме је склон да више верује. Овде га доносимо у скраћеном облику, док је за шире примедбе и упућивања неопходно консултовати наведену студију. У заградама су дати библиографски подаци радова на основу којих аутор одређује године у Максимовој биографији.

579/80: Рођење Св. Максима (Allen–Neil 2002: 70–1).

око 610: Максим постаје монах у Древној лаври у Палестини (датум је спекулативан; Syriac Life, Brock 1973: 315).

617/8: Максим упознаје Африканца Анастасија, свог будућег ученика (RM, Allen–Neil 70–1; Brock 1973: 317–8).

Након 626. а свакако пре 630: Аварска опсада Константинопоља приморава Максима да напусти своју монашку заједницу у Малој Азији и да пређе у северну Африку, где ступа у односе са Софронијем и Евкратадесом.

632: Максим је у Африци и одбија да присиљава Јевреје да се покрсте (Ep. 8; Devreesse 1937) (Ep. 8, 28, 30).

633. или 634: Максим у Картагини (Ep. 14).

634: Максим постаје ученик Софронија у Палестини (Syriac Life; Brock 1973: 315–6).

636, прва половина: Максимово учење осуђено на Кипарском сабору (Booth 2013: 239–41).

око 640: Максим обзнањује своје противљење моноенергизму и монотелиству.

641: Повратак у Африку (Jankowiak–Booth 2015).

645. јули: Диспут са Пиром у Картагини (Booth 2013: 285–7; see Jankowiak–Booth 2015).

646: Одлазак у Рим (Syriac Life, Brock 1973: 315–6).

649. (октобар): Латерански сабор (Riedinger 1977, 1982, 1985; Conte 1989).

653: Хапшење папе Мартина у Риму, прогон 654, умро 16. септембра 655. (Neil 2006: 96). Максима ухапшеног воде у Константинопољ.

655: Суђење Максиму и Анастасију (Allen–Neil 2002: 35). Егзил у Визију.

Август 656: Диспут са Теодосијем, Епископом Кесарије Витинијске у Визију (DB; Allen–Neil 2002: 22–5).

662: Друго суђење у Константинопољу; Максим и двојица Анастасија прогнани у Лазику (садашња Грузија) (Allen–Neil 2002: 25–6).

662. (13. август): Смрт Св. Максима у тврђави под називом Шемарис (Muretov 1917; Allen–Neil 2002: 134–5).

Рад Марека Јанковијака (Marek Jankowiak) и Фила Бута (Phil Booth), смислено је везан за претходну студију и у зборнику за њом и следи. Овај чланак представља покушај датирања Максимових радова на осно-

ву листе коју је још 1952. саставио Поликарп Шервуд и која је до сада представљала неизоставну референцу по овом питању. Ипак, нова открића на овом пољу су унеколико, мада не превише, изменила чињенице којима се Шервуд руководио. Због тога је од изузетне важности овај покушај усклађивања Шервудове временске листе Максимових радова са новим научним открићима, што се посебно односи на уврштавање у списак неких Максимових радова које Шервуд није узео у обзир. Суштински, нема много промена у односу на Шервуда, и главни Максимови радови остали су датирани као што је Шервуд предложио. Иако је сасвим сигурно да ће и ова временска листа Максимових радова бити подложна критикама, она ће највероватније у будућим истраживањима Св. Максима, заузети место које је преко шездесет година заузимао Шервудов рад.

Овде доносимо само симплификовани преглед *закључка* истраживања које су аутори предузели, заједно са пописом изворника у којима су дела штампана. Ово поједностављење се тиче пре свега изостављања Ларшеових покушаја прецизирања појединих датума у односу на Шервуда, која су често произвољна и нису од нарочите користи. У попис изворника смо, тамо где је било могуће, реферисали и на TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) базу, чега у оригиналном тексту нема. У изворном чланку су дела Св. Максима наведена на енглеском језику, што смо променили, те смо дела навели на латинском, по-

што се тако у науци уобичајено означавају, док смо поднасловe превели на српски, пошто они најчешће само додатно појашњавају садржај списка.

Списак Максимових радова је подељен у 13 група. Подела би могла бити и другачија, али и предложена задовољава. На крају студије табеларно је представљен списак Максимових радова по абecedном реду са предложеним датумима, као и табеларни приказ Шервудовог датирања.

1. Већи текстови ранијег периода

1. *Liber Asceticus* (око 626).

PG 90. 912–956. CPG 7692 (Van Deun 2000a). TLG 2892/112.

2. *Capita de caritate* (око 626).

PG 90. 960–1073. CPG 7693 (Ceresa-Gastaldo 1963). TLG 2892/8.

3. *Ambigua ad Iohannem* (око 628–630).

Ed. PG 91. 1061–1417; CPG 7705.2.

4. *Quaestiones ad Thalassium* (између 630. и 633–634).

PG 90. 244–785. CPG 7688. (Laga–Steel 1980/1990). TLG 2892/1.

5. *Quaestiones et dubia* (око 626).

PG 90. 785–856. CPG 7689 (Declerck 1982). TLG 2892/2.

6. *Expositio in Psalmum LIX* (око 626).

PG 90. 856–872. CPG 7690 (Van Deun 1991). TLG 2892/110.

7. *Expositio orationis dominicae* (око 628–630).

PG 90. 872–909. CPG 7691 (Van Deun 1991). TLG 2892/111.

8. *Capita theologica et oecumenica* (око 630–634).

PG 90. 1084–1173. CPG 7694.

9. *Mystagogia* (око 628–630).

PG 91. 657–717. CPG 7704 (Bou-dignon 2011; Sotiropoulos 2001). TLG 2892/49.

10. *Scholia in corpus Areopagiticum* (датум неодређив).

PG 4, 16–432, 528–576; Epifanovich 1917: 111–208 (Add. 37). CPG 7708. (Нема код Шервуда).

11. *Capita XV* (око 630–634).

PG 90. 1177–1392. CPG 7695.

12. *Quaestiones ad Theopemptum* (око 630–633?).

PG 90. 1393–1400; CPG 7696 (Roosen and Van Deun 2003).

2. Мањи текстови каснијег периода

13. *Epistulae 6* (пре 624–625?/628–630) – Јордану (или Јовану Софисту или Архиепископу Јовану?), „Да је душа бестелесна“.

PG 91. 424C–433A. CPG 7699.6.

14. *Epistulae 7* (628. или 643?). Јордану свештенику, о томе да након смрти душа задржава своје интелектуалне активности и да није одвојена од својих природних сила.

PG 91. 433A–440B. CPG 7699.7.

15. *Epistulae 13* (633–634). Петру Илустрису, кратко излагање Савиновог учења.

PG 91. 509B–533A. CPG 7699.13.

16. *Opusculum 13* (626/7?). О две природе Христове.

PG 91. 145A–149A; CPG 7697.13 и 7707.16.

17. Opusculum 14/Additamentum 21 (око 640). Различите дефиниције.

Ed. PG 91. 149B–153B; Дужа верзија код Епифановича 1917: 68–70; CPG 7697.14 и 7707.21.

18. Opusculum 18 (626–633). Дефиниција јединства.

PG 91. 213A–216A. CPG 7697.18 (Van Deun 2000b).

19. Epistulae 23 (628/9?). Стефану свештенику и игуману.

PG 91. 605D–608B. CPG 7699.23.

20. Epistulae 40 (630–634). Истоме.

PG 91. 633C–636A; CPG 7699.40.

3. Максим и званичници

21. Epistulae 5 (датум несигуран). Константину, илустрису и (ранијем?) сакеларију, о етици.

PG 91. 420C–424C. CPG 7699.5.

22. Epistulae 24 = Epistulae 43 (628–629). Константину или Јовану Кувикуларију.

PG 91. 608B–613A и 637B–641C. CPG 7699.24 и 43.

23. Epistulae D (датум несигуран). Јовану.

CPG 7703. Нема код Шервуда.

24. Epistulae 27 (628–629). Јовану Кувикуларију.

PG 91. 617B–620C. CPG 7699.27.

25. Epistulae 2 (пре 626). Јовану Кувикуларију, о љубави.

PG 91. 392D–408B. CPG 7699.2.

26. Epistulae 3 (пре 626). Јовану Кувикуларију.

PG 91. 408C–412C. CPG 7699.3.

27. Epistulae 4 (пре 626). Јовану Кувикуларију, о жалости по Богу.

PG 91. 413A–420C. CPG 7699.4.

28. Epistulae 10 (пре 626 или 630–634). Јовану Кувикуларију.

PG 91. 449A–453A. CPG 7699.10.

29. Computus Ecclesiasticus (640–641).

PG 19. 1217–1280. CPG 7706.

4. Повратак са Запада

30. Epistulae 8 (632). Свештенику Јордану и (или?) монаху Софронију званом Евктатит.

PG 91. 440C–445B; CPG 7699.8 и 7707.29.

31. Epistulae 28 (626–632). Епископу Курисикијусу.

PG 91. 620C–621B. CPG 7699.28.

32. Epistulae 29 (626–630). Истом.

PG 91. 621C–624A. CPG 7699.29.

33. Epistulae 30 (626–630). Епископу Јовану.

PG 91. 624A–D. CPG 7699.30.

34. Epistulae 31 (632). Епископу Јовану.

PG 91. 624D–625D. CPG 7699.31.

5. Против моноенергизма

35. Epistulae 19 (крај 633, почетак 634). Пиру, најсветијем свештенослужитељу и игуману.

PG 91. 589C–597B. CPG 7699.19.

36. Epistulae 15 (634–640). Козми, најбогољубивијем ђакону у Александрији, о заједничком и посебном, тј. о суштини и ипостаси.

PG 91. 543C–576D; додатни фрагменти у Епифанович 1917: 71–2 (Add. 23) и 85 (Add. 31), CPG 7699.15, 7707.23 и 7707.31.

37. Epistulae 14 (634–640). Догматско писмо Петру Илустрису.

PG 91. 533B–543C; CPG 7699.14.

38. Ambigua ad Thomam (634. или мало касније). О различитим тешкоћама код Св. Дионисија и Св. Григорија, преосвећеном Томи.

PG 91. 1032–1060. CPG 7705.1 (Janssens 2002: 1–34).

39. Epistula secunda ad eundem (634. или мало касније).

CPG 7700 (Janssens 2002: 37–49). Нема код Шервуда.

6. Писма Марину

40. Epistulae 20 (628–630). Марину монаху.

PG 91. 597B–604B. CPG 7699.20.

41. Opusculum 7 (око 642). Догматски томос послан на Кипар, ђакону Марину.

PG 91. 69B–89B. CPG 7697.7.

42. Opusculum 20 (око 640). Догматски томос свештенику Марину.

PG 91. 228B–245D. CPG 7697.20.

43. Opusculum 10 (645–646). Господару Марину, свештенику на Кипру.

PG 91. 133A–137C; fr. PL 129. 577A–578B. CPG 7697.10.

44. Opusculum 1 (645–646). Марину, најсветијем свештенику и економу најсветије Митрополије Констанции на острву Кипру.

PG 91. 9A–37A. CPG 7697.1.

45. Opusculum 19 (642. или касније). Марину свештенику, решење за тешкоћу коју је поставио Теодор, ђакон и ретор.

PG 91. 216B–228A. CPG 7697.19.

7. Повратак у Африку (640–642)

46. Epistulae 18 (децембар 641 – јануар 642). У име Георгија, највиђенијег префекта Африке, о монахињама које су одбегле од католичанске Цркве у Александрији.

PG 91. 584D–589B. CPG 7699.18.

47. Epistulae 11 (641–642). Игуманији [Јовани?], о монахињи која је напустила манастир па се после покајала.

PG 91. 453A–457D. CPG 7699.11.

48. Epistulae 12 (новембар – децембар 641). Јовану Кувикуларију, о исправним догматима Цркве Божије и против Севира јеретика.

PG 91. 460A–509B. CPG 7699.12.

49. Epistulae 1 (почетком 642). Служитељу Божијем господину Георгију, највиђенијем префекту Африке.

PG 91. 364A–392B. CPG 7699.1.

50. Epistulae 44 (зима 641/2). Јовану Кувикуларију, похвално слово.

PG 91. 641D–648C. CPG 7699.44.

52. Epistulae B (зима 642). Стефану, најбогољубивијем свештенику и игуману.

Epifanovich 1917: 84–5 (Add. 30); нема у PG. CPG 7707.30.

52. Epistulae 45 (почетком 642). Јовану Кувикуларију.

PG 91. 648D–649C. CPG 7699.45.

53. Epistulae 22 (датум неодре-
див). Авксентију свештенику и игу-
ману Стефану.

PG 91. 605B–C. CPG 7699.22.

54. Epistulae 16 (почетком 642).
Истоме (ђакону Козми).

PG 91. 576D–580B. CPG 7699.16.

55. Epistulae 17 (око 633). Ју-
лијану, схоластику Александрије,
о црквеном догмату о оваплоћењу
Господа.

PG 91. 580C–584D. CPG 7699.17.

8. Од моноенергизма до монотелитизма

56. Epistulae 32–39 (датум не-
сигуран). Игуману Полихронију.

PG 91. 625D–633B. CPG
7699.32–39.

57. Opusculum 4 (634–640). Ге-
оргију, најсветијем свештенику и
игуману, који је у писму питао о Тај-
ни Христовој.

PG 91. 56D–61D. CPG 7697.4.

58. Epistulae A (640). Таласију.
PL 129. 583D–586B. CPG 7702.

59. Opusculum 6 (640–642). На
„Оче, ако је могуће да ме мимоиђе
ова чаша“.

PG 91. 65A–68D. CPG 7697.6.

60. Opusculum 8 (око 640).
Копија писма послатог најсвети-
јем Епископу Никандеру од стране
Максима из Светог Сећања, о два
дејства у Христу.

PG 91. 89C–112B. CPG 7697.8.

61. Opuscula 2–3 (фр.) и **Опу-
sculum 26b/ Additamentum 24**
(645–646). О делатностима и воља-
ма, свештенику Таласију.

PG 91. 40A–56D. (Roosen 2001/3:
784–6). CPG 7697.2–3.

9. Каснији антимонотелитски текстови

62. Opusculum 25 (око 640).
Десет поглавља о две воље Госпо-
да и Спаса Исуса Христа, написано
православнима.

PG 91. 269D–273D. CPG 7697.25
(Van Deun 2008).

63. Additamentum 18 (681/2).
Тринаест поглавља о вољи.

Epifanovich 1917: 64–5. CPG
7707.18 (Roosen 2001/3). Нема код
Шервуда.

64. Additamentum 19 (689–
691). Десет поглавља о вољама и
дејствима.

Epifanovich 1917: 66–7. CPG
7707.19 (Roosen 2001/3). Нема код
Шервуда.

66. Opusculum 16 (после 643?).
О две воље једнога Христа Господа
нашега, Теодору ђакону.

PG 91. 184C–212A. CPG 7697.16.

66. Opusculum 12 (643/4). Из-
вод из Максимовог писма послатог
Петру Илустрису.

PG 91. 141A–146A; PL 129.
573B–576D (fr.). CPG 7697.12.

67. Opusculum 5 (око 633). Три
одговора онима који исповедају јед-
но дејство у Христу.

PG 91. 64A–65A. CPG 7697.5.

68. Opusculum 9 (646–648). Све-
тим оцима, игуманима, монасима и
православном народу који живе овде
о христољубивом Ислу са Сицилије.

PG 91. 112C–132D. CPG 7697.9.

10. Ка Латеранском сабору

69. Opusculum 15 (646–647). Духовни и догматски томос... Написан из Рима Стефану, најсветијем Епископу Доре, која припада светом и апостолском трону Светога града Христа Бога нашега.

PG 91. 153C–184C. CPG 7697.15.

70. Opusculum 24 (око 640/ између 638. и августа 657). Да се не може рећи „једна воља“ Христова.

PG 91. 268A–269D. CPG 7697.24.

71. Opusculum 26b/ Additamentum 24 (?). Дефиниције о вољи.

Epifanovich 1917: 72–5 (Add. 24); PG 91. 276B–280B (Opusc. 26b). CPG 7697.26 и 7707.24. Нема посебно код Шервуда.

72. Opusculum 27/ Additamentum 25 (640–646). Дефиниције о дејствима.

Epifanovich 76–7 (Add. 25); PG 91. 280B–285B (Opusc. 27). CPG 7697.27 и 7707.25.

73. Opusculum 11 (649). Из писма написаног у Риму.

PG 91. 137C–140B. CPG 7697.11.

11. Максим у изгнанству (655–622)

74. Epistulae C (19. април 658). Анастасију монаху, његовом ученику.

Allen–Neil 1999: 160–3; PG 90. 132A–133A. CPG 7701.

75. Opusculum 26a, Additamentum 20, и Additamentum 38 (640?). Два фрагмента из питања

која је Максиму Исповеднику поставио Теодосије Гангрски.

Epifanovich 1917: 67–8 (Add. 20); PG 91. 276A–B (Opusc. 26a). CPG 7697.26, 7707.20, и 7707.38.

12. Различити списи

76. Epistulae 9 (628/30?). Таласију, свештенику и игуману.

PG 91. 446C–449A. CPG 7699.9.

77. Epistulae 21 (627–33?). Најсветијем Епископу кидонијском.

PG 91. 604B–605B. CPG 7699.21.

78. Epistulae 25 (633. или касније). Конону, свештенику и превасходноме.

PG 91. 613A–D. CPG 7699.25.

79. Epistulae 26 (после 628). Свештенику Таласију, који је питао зашто неки пагански краљеви због гнева Божијег злостављају своје поданике, жртвују њихову децу и рођаке, а гнев остаје, како многи древни сведоче.

PG 91. 616A–617B. CPG 7699.26.

80. Epistulae 41 (630–634). Таласију, свештенику и игуману.

PG 91. 636B–C. CPG 7699.41.

81. Epistulae 42 (неодредиво). Истоме (Таласију).

PG 91. 636C–637B. CPG 7699.42.

82. Opusculum 17 (626?). Дефиниција о разлици.

PG 91. 212C–D. CPG 7697.17.

83. Opusculum 21 (633?–646?). О својствима, особинама и разлици, Теодору свештенику у Мазари.

PG 91. 245D–257A. CPG 7697.21.

84. Opusculum 22 (неодредив).

PG 91. 257A–260D. CPG 7697.22.

85. Additamentum 9 (неодре-
див). О божанском оваплоћењу.

Roosen 2001/3: 627; Epifanovich
1917: 28–9. CPG 7707.9.

86. Additamentum 14 (неодре-
див). О истини и побожности.

Roosen 2001/3: 665; cf. Epifano-
vich 1917: 60–1. CPG 7707.14.

87. Additamentum 26 (датум
неодредив). Теорема.

Roosen 2001/3: 843–5 (Text
XVII); Epifanovich 1917: 78–80.
CPG 7707.26.

88. Additamentum 34 (да-
тум неодредив). О Порфирије-
вим Исагогама и Аристотеловим
Категоријама.

CPG 7707.34 (Roosen 2001/3:
901–2; Roueché 1974: 70–1; Epifa-
novich 1917: 91–3).

89. Epistulae E (датум непо-
знат). Непознатом примаоцу.

Gitlbauer 1878: 84 (Text VIII).
CPG 7709.1.

13. Коначна напомена о текстовима у вези са Св. Максимом

90. Disputatio cum Pyrrho
(645).

PG 91, 288–353. (Doucel
1972). CPGS 7698.

**91. Disputatio Byzae cum
Theodosio.**

(Allen-Neil 2002: 76–119).
CPG 7736.

92. Relatio motionis.

(Allen-Neil 2002: 48–74). CPG
7735.

Текстове у тринаестој групи
аутори не сматрају за дела која су
неспорно Максимова, иако их тра-
диција држи за такве, па су наве-
дени само збирно и без датирања,
под бројем 90 као „Литература са
суђења“. Ми смо их овде ипак, ра-
ди прегледности, навели поједи-
начно, тако да се јављају бројеви
91 и 92.

Преглед који смо овде пред-
ставили даје могућност истражива-
чима да лакше сагледају развитак
мисли Св. Максима у историјском
контексту. С друге стране, не треба
заборавити да у највећем броју слу-
чајева датирање није сасвим сигур-
но, да не постоје неспорна унутраш-
ња или спољашња сведочанства
већ да су закључци изведени најче-
шће на основу унутрашње анализе.
Та унутрашња анализа, међутим,
може потенцијално и да заведе,
утолико што доводи до *curriculum
vitiosus*-а, где се датирање одређу-
је на основу претпостављеног кон-
цептуалног и појмовног развоја
који истовремено служи као рефе-
рентни оквир датирања.

Датирање стога може бити са-
мо од секундарне помоћи при ер-
миневтици Максимовог мишљења,
тим пре што се не може искључити
ни могућност да су поједини Мак-
симови радови прерађивани од
стране самог аутора, што ни данас
није ретка појава.

Александар Ђаковац

Jan Assmann, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*

С. Н. Beck Verlag, München 2015

493 стр. ; 14,4 x 4 x 22,1 cm

ISBN: 978-3-406-67430-3

Мојсије и Књига изласка (ἔξοδος) спадају у најомиљеније теме наше културне историје. *Еџодус* из Египта је једна од најзначајнијих и најмоћнијих приповести целокупног човечанства. Она је опис и израз ослобођења из египатског ропства али и величанствени израз проналаска начела вере у једнога Бога односно монотеизма. Та приповест садржи кључне сцене историје спасења које су не само у јудејској, хришћанској и исламској вери, већ и у уметности и књижевности развиле вишеструко семантичко значење и зрачење. Јан Асман (Jan Assmann), аутор ове књиге, је емеритирани професор на Универзитету у Хајделбергу и један од најеминентнијих египтолога у европским размерама. Сада је он и хонорарни професор културологије на Универзитету у Констанцу на Боденском језеру.

Смисао стварања и егзодуса је слобода, политичка слобода, вели аутор. То потврђују молитвени Јевреји свакога петка увече кроз молитву и благослов вина: „Ти нам допушташ да се прикључимо Твоје светоме дану одмора који подсећа да си Ти све створио“. То је први дан „дана светога збора“, сећање на дан изласка из Египта. Ову молитву, која је настала у позној антици, произ-

носи рабин; она у једном даху спаја Постање и Савез.

У Књизи изласка описани догађај религијско-критичко просветитељство видело је и види, почев од 17. века до данас, другачије: Савезу Бога са Јеврејима је претходио Закон који је од њих изискивао послушност и потчињеност. У библијској Књизи Изласка и њиховом хероју Мојсију осликава се оно што аутор назива „Мојсијевским обележјем/разликовањем“: диференцирање истине од обмане у религији. При томе није реч о паушалној критици монотеизма, већ о историјској анализи његовог револуционарног карактера као сувисле иновације која је променила свет. Реч је о једној скривеној линији традиције подземно делујућих елемената европске историје религија и историје духа од Ехнатона до Фројда. Есенцијално је разликовање између истинитог и погрешног, тачног и нетачног. Доцније је аутору постало јасније да је диференцирајући карактер библијског монизма непотпун и анахрон модел којим би се могло објаснити питање истине.

Овде је реч о нечему што има највишу вредност и значај: о верности. Не у опреци између истинитог и лажног, већ у опреци између вер-

ности и издаје, односно у односу на Савез/Завет који Јахве (JHWH) склапа са децом Израиља. Са концепцијом тога Савеза/Завета долази „вера“ („emunah“) на свет, вера која је основна револуционарна новина представљена у библијско-старозаветном, новозаветном и исламском монотеизму.

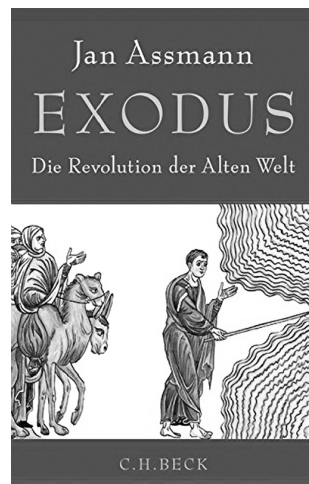
Вера значи оданост/верност Савезу/Завету, односно чини измирујућу снагу Закона. Тај „монотеизам верности“ је била новина која је променила тадашњи библијско-религијски свет. О овој форми монотеизма и његовом наративном изразу је у овој књизи реч.

Изучавање историје идеја показује да је прича о Изласку са својим херојем Мојсијем у основи подлога политичког мишљења западне цивилизације односно њена централна семантичка парадигма. Тако су Спиноза, Томас Хобс или још раније Макијавели видели узорни карактер Мојсијевог законодавног дела. Један од оснивача „народног права“ Хуго фон Гроцијус се позивао на Мојсија при заснивању начела универзалног народног права.

Да ли је Књига Изласка приручник револуције? Сигмунд Фројд у Мојсију види Египћанина кога ће Јевреји уморити у отпору против његових закона. Ово значење заступа славни немачки књижевник, нобеловац Томас Ман у својој новели „Закон“ написаној 1944. г. Политичко ослобођење изискује жртве, а некада је жртва ослободилац сам. Блажени Августин је рађању „ново-

га“ следеће атестирао: *Inter faeces et urinam nascimur* („Ми се рађамо између измета и урина“). Отуда треба представити Мојсија, Египћанина као архетипичну погрешку при рођењу/настанку политичке слободе. Божански Закон ће у Декалогу (Десет заповести) наћи своју поенту. Однос између Израиља и његовог Бога ће постати јединствен однос, чији ће „осећајни садржај“ чинити библијску религију. Асман вели да је овде на делу емоционално конотирани „монотеизам верности“.

Тиме што описује однос између Бога и израиљског народа као однос љубави, постулира се сасвим нови тип религије, коју аутор означава „афективном религијом“. Културе древног Египта и Блиског Истока нису дотад познавале овакву форму религиозности. За Асмана је Књига изласка мање прича која описује а више прича која ствара (*story*, не *history*). Штедра снага калейдоскопског фигурирања идеје „изласка/егзодуса“ дата је у овој књизи на веома учен али не и сувопаран, већ живописан начин, те је препоручујемо сваком богослову као оригиналну допуну старозаветној егзегетици.



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, 2

* 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