



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVIII

Београд, 2015.

Број 3

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

Презвитер др Александар Баковац

Редакцијски одбор:Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Богољуб Шијаковић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Свилен Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Цон 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)доц. др Јелена Фемић Касапис
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)**Сарадници:**Презвитер Вукашин Милићевић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
Градимир Станић**Секретар редакције:**

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:Ђорђе Остојић
Маријана Петровић**Графичка припрема:**

Срећко Петровић

Штампа:Штампарија Српске Православне Цркве,
Краља Петра бр. 5, Београд**Тираж:** 500 примерака*Теолошки погледи* излазе три пута годишње
(мај, септембар, децембар)**Адреса редакције:**Теолошки погледи,
Краља Петра бр. 5, Београд
телефон: 011 / 30 25 116
e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs
http://teoloskipogledi.spc.rs/**САДРЖАЈ:****Еваџије Понџијски**

Писмо педесет шесто 459–462

Јелена Фемић КасаписПотврде термина *ορχη*
у грчким изворима обредног садржаја 463–484**Марина Стојановић**

Неке стилистичке особине библијског текста 485–498

Јован БлагојевићЛевитско свештенство у опусу Књига изласка–
Књига Исуса Навина – избор, посвећење и одежде – 499–522**Душан Њџајовић**Ранохришћанска тумачења 1. Сам. 28: Јустин Мученик,
Тертулијан и Ориген – есхатолошке перспективе 523–548**Сивевица П. Майко**

Теолошке представе у делу Прото–Исанје 549–576

Мирко Ђ. Томасовић

Лик и дело православног тумача Светога Писма 577–604

Иван Малетић

Историјски значај Макавејског устанка за јеврејски народ ... 605–626

Мирослав М. Појовић

Почети кармелићанског реда 627–634

Георгиос Нектариос ЛоисДопринос грчко–српској средњовековној писмености:
хришћанска султанија Мара Бранковић (1418–1487) 635–644**Александар Раковић**Додатак књизи *Срби и религијски интeрвенционизам 1991–2015:*
о догађајима у другом, трећем и четвртм тромесечју 2015. г. ... 645–668**Блајоје Панџелић**

Жуњић и хришћанство 669–686

Милош Јелић

Социјална делатност Цркве и Евхаристија 687–696

Дејан ЂуричићКњижевно–богословска
интерпретација романа *Несвети и свети и групе њих* 697–712**Ања Абрамковић**

Православно лечење наркоманије 713–724

ОСВРТИ

..... 725–733

ПРИКАЗИ

..... 734–761

Аутори чланака и других прилога у *Теолошким погледима*
за 2015. годину (ТП XLVIII/1, XLVIII/2 и XLVIII/3) 762–773Исправка година излажења
ранијих бројева *Теолошких погледа* 774–775

Упутство ауторима 776

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

Contents

Ευάγγριος Ποντικός Αποσπάσματα ἐπιστολῶν νς	459–462
Jelena Femić Kasapis Testimonies of the Term ὄργια Denoting Cultic Meaning in Greek Texts	484
Marina Stojanović Some Stylistic Features of the Biblical Text	498
Jovan Blagojević Levitical Priesthood in the Opus the Exodus – Joshua – Choice, Consecration and Robes –	521
Dušan Ignjatović Early Christian Interpretation of 1 Samuel 28: Justin Martyr, Tertullian and Origen – the eschatological perspectives	548
Stevica P. Matko The Theological Themes in the Opus of Proto–Isaiah	576
Mirko Tomasović Person and Work of an Orthodox Exegete of the Holy Scripture	603–604
Ivan Maletić The Historical Significance of the Uprising of Maccabees for the Jewish People	626
Miroslav M. Popović The Beginnings of Carmelite Order	634
Georgios Nektarios Lois The Contribution of Christian Sultana Mara Branković (1418–1487) for the Greek-Serbian Medieval Literacy	643
Γεώργιος Νεκτάριος Λόης Συμβολή στην ελληνοσερβική Μεσαιωνική Γραμματεία. Η χριστιανή σουλτάνα Μάρω Μπράνκοβιτς (1418–1487)	644
Aleksandar Raković Addendum to the book <i>Serbs and Religious Interventionism 1991–2015</i> : about developments in the second, third and fourth quarter of 2015	668
Blagoje Pantelić Žunjić and Christianity	686
Miloš Jelić Social Activity of the Church and the Eucharist	696
Dejan Đuričić <i>Unholy but Holy, and Other Stories</i> by Archimandrite Tichon Shevkunov – A Literary and Theological Interpretation	712
Anja Abramović Orthodox Treatment of Drug Addiction	724
Reviews	725–761
Authors of Articles and other Contributors in this Volume of <i>Theological Views</i>	762–773
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	774–775
Notice to Authors	776

ΠΙΣΜΟ ΠΕΔΕΣΕΤ ШЕСТО*

Αποσπάσματα ἐπιστολῶν νς

Ευάγγελιος Ποντικός

Евагрије Понтијски

1. Ἰκανῶς ἡμᾶς παρακέκληκας, ὡς σῶφρον, καὶ διὰ παραμυθίας τὸ πένθος κατέσβεκας καὶ δάκρυσι τόπον οὐ δέδωκας· οὐ γὰρ προσήκει πενθεῖν περὶ τῶν κοιμωμένων, ὅτι οὐ λυπούμεθα καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα· εἰ δὲ μὴ πως λέγομεν τῷ θεῷ, ἐξάγαγε ἐκ φυλακῆς τὴν ψυχὴν μου τοῦ ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματί σου, ὡς τοῦ σώματος κωλύοντος δοξολογίαν καθαρὰν θεῷ ἀναπέμψαι· τὰ γὰρ αἰσθητήρια ἐπὶ τὰ σωματικὰ ῥέπει, ὃ δὲ νοῦς εἰς τὰ πνευματικὰ βλέπει, οἷς ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπαναπαύεται. Τοιγαροῦν ἀρχάριος ὁ νοῦς βδελύσσεται ἐν τοῖς σωματικοῖς ἐπιποθῶν μόνῳ τῷ θεῷ διαλέγεσθαι.

2. ὥσπερ γὰρ ἀπορόν ἐστι ἀσώματον τοῖς σωματικοῖς πλησιάζειν, οὕτως ἀδύνατον ἄνευ νοὸς ἀσώματον τὸν ἀσώματον ὁρᾶν.

1. Довольно си нас утешио, о мудри човече, јер си храброшћу сасекао жаловање и ниси дао места сузама. Не приличи нама да жалујемо за умрлима „да не бисмо туговали као они који немају наде“ (1. Сол. 4, 13). Ако то није случај, како ћемо онда казати Богу: „Изведи из тамнице душу моју да се исповедам имену Твоме“ (Пс. 141, 8), као они који су запречени телом да узнесу чисто славословље Богу? Јер чула нагињу ка телесним, а ум гледа према духовним /стварима/ у којима пребива Бог наш. Због тога ум осећа презир према телесним стварима, жудећи да насамом разговара с Богом.

2. Као што је немогуће да бестелесне приступе телесним /стварима/, исто тако је немогуће без бестелесног ума видети бес-

* Извор: Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων καὶ Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (ΒΕ-ΠΕΣ), Τόμος 79, Ευάγγελιος Ποντικός, *Επιστολαί, Αποσπάσματα ἐπιστολῶν νς*, стране 229–231. Речи у заградама су додатак преводиоца.

οὐχ ὁ νοῦς τὸν θεὸν ὁρᾷ ἀλλ' ὁ καθαρὸς νοῦς, μακάριοι γὰρ οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὁψονται. Βλέπε ὅτι οὐ τὴν καθαρότητα μακαρίζει ἀλλὰ τὴν ὁψιν, ὅτι καθαρότης ἐστὶν ἀπάθεια λογικῆς ψυχῆς, ὁψις δὲ θεοῦ ἀληθινὴ ἐπίγνωσις τῆς μιᾶς οὐσίας τῆς προσκυνητῆς Τριάδος, ἣν ὁρῶσιν οἱ ἐνθάδε τὰς ἀναστροφὰς ἐπιτελέσαντες τε καὶ δι' ἐντολῶν τὴν ψυχὴν καθαρίσαντες.

3. Μία δὲ τῶν ἐντολῶν καὶ ἀρχικὴ ἐστὶν ἡ ἀγάπη μεθ' ἧς ὁ νοῦς καθορᾷ τὴν πρώτην ἀγάπην, τὸν δὲ θεόν. Διὰ γὰρ τῆς ἡμῶν ἀγάπης τὴν θεοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην ὁρῶμεν, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ψαλμῷ, διδάξει πραεῖς ὁδοὺς αὐτοῦ. Πραῦς δὲ ἦν Μωσῆς παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ καλῶς εἶπε τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ἐγνώρισεν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τῷ Μωυσῇ.

4. Ταυτὴν τὴν πραῦτητα ἐγχείρισον τοῖς ἀδελφοῖς σου βραδέως πρὸς τὸν θυμὸν μεταστρέφειν, ὅτι οὐδεμία κακία ὡς ὁ θυμὸς τὸν νοῦν δαίμονα γενέσθαι ποιεῖ δὲ τῆς ὀργῆς τοῦ ταράσσοντος· γέγραπται γὰρ ἐν Ψαλμῷ, θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως ὥσει ἀσπίδος κωφῆς καὶ βουούσης τὰ ὦτα αὐτῆς. Καὶ μὴ οἶου ὅτι τί ἄλλο ἐστὶ δαίμων ἢ ἄνθρωπος ὀργῇ διατεταραγμένος, τῆς δὲ αἰσθήσεως ἐξελθὼν, ὅτι τὰ τῶν δαιμόνων σώματα χρῶμα ἔχει καὶ σχῆμα τὴν δὲ ἡμῶν αἰσθησὶν ἀποφεύγει ἐπεὶ ἡ κρᾶσις αὐτῶν

телесне /ствари/. Јер, није ум онај који /по природи/ види Бога, већ /једино/ чисти ум: „Блажени чисти срцем јер ће Бога видети“ (Мт. 5, 8). Запази да не назива чистоту блаженом, већ виђење; чистота је бестрашће логосне душе, а виђење Бога јесте истинско познање једне суштине обожаване Тројице, коју ће видети они који окончају свој пут /овде/ и очисте душе своје кроз /испуњавање/ заповести.

3. Прва и најважнија заповест јесте љубав, којом ум види изворну љубав, тј. Бога. Јер кроз нашу љубав ми сагледавамо Божију љубав према нама самима, као што је написано у псалму: „Научиће кротке путевима Својим“ (Пс. 24, 9). Но, Мојсије беше кроткији од свих људи и добро каза Дух Свети: „Казао је путеве Своје Мојсију“ (Пс. 102, 7).

4. Подучавај своју браћу овој кротости, како се не би тако лако предавали раздражљивости; јер ни једно зло не претвара ум у демона као што то чини раздражљивост кроз узбуркавање гнева. Зато је написано у псалму: „Гнев је њихов попут змије, као у аспиде глуве и која зачепљује уши своје“ (Пс. 57, 4). И немој мислити да је демон ишта друго до ли човек пометен гневом и лишен /сваког/ опажања. Иако тела демона имају боју и облик, они измичу нашем опажању, јер је каквоћа њихових тела изван наших чула опажања. Зато, када пожелe да се покажу некоме, они подражавају наша /

ἀνομοία τῆς τῶν ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἰσθησιν κειμένων σωμάτων. Ὅταν δὲ θέλωσι φανῆναί τι νι μᾶλλον πάσαις ταῖς μορφαῖς τοῦ ἡμῶν σώματος ὁμοιοῦνται, τὸ δὲ αὐτῶν σῶμα οὐ δηλοῦσιν.

5. Μὴ οὖν τις τῶν ἀδελφῶν ὀφεί ὁμοιούσθω καὶ μὴ ἀποδέχου ἐγκράτειαν ἧς ἡ πραῦτης μακράν· ὃς γὰρ ἂν τῆς μὲν ἐδωδῆς τε καὶ τοῦ ποτοῦ ἀπέχῃται ἐντὸς δὲ αὐτοῦ θυμὸς ἀσχήμων ἐξῆπται, ὁμοίος ἐστι νηϊ ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης ὑπὸ τοῦ τῆς ὀργῆς δαίμονος ἀγομένη.

6. Εἰπέ μοι διὰ τι ἐλομένη ἡ Ὑραφὴ τὸν Μωυσῆ ἐπαινέσαι ἀφείσα πάντα τὰ θαύματα τὴν πραῦτητα μόνην ἐμνημόνευσεν; Ὅτι οὐκ εἶπεν ὅτι Μωσῆς ἐν δώδεκα πληγαῖς τὴν Αἴγυπτον ἐπαίδευσεν, καὶ ἐξήγαμεν αὐτῆς λαὸν βαρὺν καὶ οὐκ εἶπεν, ὅτι Μωυσῆς πρῶτος νόμον παρὰ θεοῦ ἔλαβεν καὶ γινῶσιν τῶν αἰώνων τῶν γεγομένων ἐδέξατο, οὐδὲ ὅτι ῥάβδῳ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν ἐσχίσεν καὶ ἐκ πέτρας ὕδωρ ἐξήγαγε τῷ διψοῦντι λαῷ, ἀλλὰ εἶπεν ὅτι μόνος εἰστήκει ἐμπροσθεν θεοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸν Ἰσραὴλ ἀφανίσαι θέλοντος καὶ ἐδεῖτο ἐξαλειφθῆναι μετὰ τῶν υἱῶν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ· φιλανθρωπίαν καὶ ἀδικίαν ἐθηκεν ἐμπροσθεν θεοῦ λέγων, ἀφ᾽ αὐτοῖσι εἰ δὲ μὴ ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σου ἧς ἐγραψας. Ταῦτα εἶπεν ὁ πραῦς, ὁ δὲ θεὸς μᾶλλον εἶλατο ἀφείναι τοῖς ἡμαρτηκόσιν ἢ ἀδικεῖν εἰς Μωυσῆν.

7. Παρῆκεν ἡ Γραφὴ τὸν ἐνδοξον σιτισμὸν τοῦ μάννα καὶ

људска/ тела на различите начине и не показују сопствена.

5. Нека, дакле, нико од браће не буде попут змије и не одобравај ниједно уздржање које је далеко од кротости. Јер онај који се уздржава од хране и пића, али у себи гаји неоправдану раздражљивост, подсећа на брод који се налази усред морских таласа навођен демоном гнева.

6. Реци ми, наиме, зашто Писмо – желећи да похвали Мојсија – оставља по страни сва чудеса и приповеда једино о /његовој/ кротости? Јер /Писмо овде/ не говори како је Мојсије казнио Египат са дванаест пошаста и извео изабрани народ оданде. И не помиње да је он био први који је примио Закон од Бога и познање прошлих векова, нити говори како је поделио Црвено море својом палицом, ни да је извео воду из стене за жедни народ. Уместо тога, Писмо казује да је он стајао у пустињи сам пред Богом – јер Бог захеле да истреби Израиљ – тражећи да буде уништен заједно са синовима свог народа. Пред Богом изнесе и човекољубље и безакоње, говорећи: „Али опрости им грех; ако ли нећеш, избриши ме из књиге своје коју си написао“ (Изл. 31, 32). Тако збори кротак човек! Но, Бог радије опрости онима који су сагрешили него што учини неправду према Мојсију.

7. Писмо прескаче и чувени /догађај/ храњења маном,

ὄρνιθας τῶν ὀρυγομήτρων καὶ τὴν νηστείαν Μωυσῆ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὑψηλοτέρων καὶ τὸ σκηνῶμα ἀλληγορικῶς τυποῦν τοὺς αἰῶνας τε γενομένους καὶ τοὺς ἐσομένους καὶ τοῦτο μόνον ἐπήνεσεν, ὅτι Μωυσῆς δὴ πρᾶϋς παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους. Ὡ τοῦ μεγάλου θαύματος ὅτι πᾶσαν τὴν σοφίαν Μωυσῆ δυσι σημείοις περιέγραψε καὶ γὰρ ὁ ἔπαινος αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα Μωυσῆ δυο σημείων ἐστί.

8. Καὶ Δαυὶδ μνημονεύων τὴν πρᾶϋτητος ἀρετὴν λέγει: μνήσθητι Κύριε τοῦ Δαυὶδ καὶ πάσης τῆς πρᾶϋτητος αὐτοῦ. Παρεσιώπησε τὸ ὅτι τὰ γόνατα αὐτοῦ ἡσθένησαν ἀπὸ νηστείας καὶ ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἡλλοιώθη δι' ἔλαιον, καὶ τὸ ὅτι ἡγρύπνησε καὶ ἐγενήθη ὥσει στρουθίον μονάζον ἐπὶ δώματι καὶ εἶπεν μνήσθητι Κύριε τοῦ Δαυὶδ καὶ πάσης τῆς πρᾶϋτητος αὐτοῦ.

9. Κτῶμεθα καὶ ἡμεῖς ταύτην τὴν πρᾶϋτητα τοῦ εἰπόντος, μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι πρᾶϋς εἰμί καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, ἵνα διδάξη ἡμᾶς ὁδοὺς αὐτοῦ καὶ ἀναπαύσῃ ἐν βασιλείᾳ τοῦ οὐρανοῦ.

неочекивано падање препелица /с неба/ и Мојсијево уздржање – које беше изнад људске природе; затим /лаконски/ прелази и преко алегорijske скиније у којој су изобразени прошли и будући векови и похваљује само оно: „да Мојсије беше кроткији од свих људи“ (Бр. 12, 3). О, какво је то велико чудо да Писмо показује сву Мојсијеву мудрост у два чудеса! Јер ове две похвале и Мојсијево име показују два чудесна знака.

8. Такође и Давид, размишљајући о врлини кротости, говори: „Опомени се Госпoде Давида и све кротости његове“ (Пс. 131, 1). „Оставља по страни чињеницу да му колена посташе слаба од поста и тело беше истрошено од недостатка уља“ (Пс. 108, 24), „да држећи бдења постаде као врабац на крововима“ (Пс. 101, 8), „па /уместо тога/ каза: Опомени се Госпoде Давида и све кротости његове“.

9. Да и ми стекнемо кротост онога који рече: „Научите се од мене; јер сам ја кротак и смирен срцем“ (Мт. 11, 29), да и нас научи путевима својим и успокоји у Царству небеском.

Превод са старословенског:
Лазар Нешић

Примљено: 3. 11. 2015.
Одобрено: 25. 11. 2015.

ПОТВРДЕ ТЕРМИНА ὄργια У ГРЧКИМ ИЗВОРИМА ОБРЕДНОГ САДРЖАЈА*

Јелена Фемић Касапис**

Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Дохришћански грчки свет у свом историјско-религијском миљеу бележи две катеџорије обреда – јавне и тајне кулшове који су се вршили у част божанстава. Радни предложак овог рада чини тајни култ, мистеријски обред именован речју ὄργια. На шеснаест одељака – пошврда уиошребде овог шермина, од којих последње две припадају хришћанским ауторима, сироведе-на је филолошка, историјско-семантичка анализа ове речи. Она по преимућству означава обред, култ вршен конкретном божанству, иако бележи и значење конкретної жртвеног приноса, свештених предмета – ушвари, уз то и свешковине, прославе. Рад ће показати да је шермин ὄργια, иако изузетно, знао бити уиошребљен на име означавања обреда и у делима хришћанских писаца. Тек када бива извучен из обредног домена, он добија неаитиван предзнак.

Кључне речи: мистеријски обреди, ὄργια, шермин, значење, уиошребда.

У старогрчкој култури постојале су две категорије религијских обреда, λατρεῖα, између којих је била повучена јасна линија раздвајања. Једни су се приносили и вршили у част божанстава која је уважавао и наметао полис, центар државног и јавног живота својих житеља (Burkert 1985, 276). С друге стране, и упоредо са овима, вршили су се мистеријски обреди, тајне свечаности, мистерије, τὰ μυστήρια, по карактеру суштински различите од поменутих полиса (Rudolph 2005,

* Почетни оквир овог чланка представља поглавље о термину, изложено у докторској дисертацији аутора *Терминологија грчких мистерија и њена хришћанска осмишљења* (одбрањеној марта 2015. г., у целости доступној у дигиталном репозиторијуму Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“ града Београда). У овој студији основни текст је преустројен и допуњен анализама и закључцима.

** jkasapisd@gmail.com.

6327). Мистерије као нарочита врста старогрчких обреда до данас се препознају као тајн(овит)и култови, култови помно скривени од очију јавности, о чему говори и придев изведен од њиховог назвања: они су мистериозни – у погледу свог пуног садржаја и мотива постанка.

Следом, грчка религијско-културна матрица познавала је јавне и тајне култове. Оно што је добро и представља срећу за изучаваоце религијске културе је то што нам је познато шта чини поменути линију раздвајања. Наиме, док су јавни култови отворени, доступни свима и не изискују предуслов за учешће у њима, мистеријски захтевају нарочито увођење, посвећивање у њих. Реч је о чину иницијације, посебној радњи којом особа постаје члан мистеријске заједнице.¹ Ту радњу и тај чин у грчком језику прецизно изражава термин μύησις.²

Поред овог основног термина који је и именовао и означавао мистеријске обреде, и поред τελετή, термин који их је једнако одређивао је ὄργια. Њему посвећујемо пажњу у овом раду – његовом историјско-семантичком ходу кроз грчку писану реч.

Термин ὄργια не постоји у Хомеровим спевовима. Његова најранија употреба забележена је у *Химни Деметри* (са. VII век), где се јавља на два места. Од других хомеровских химни јавља се једном у *Химни Аполону* изведеница ὄργίων (*Нут. Ар.* 389), не и сама основна реч.

„Обредна радња, обред“. Уопште.

На милетском натпису из V века пре Христа, сачуван је траг о обредној радњи коју је обављало певачко друштво острва.³ Након сачи-

¹ Лако се запажа да, поред употребе самог термина μυστήρια и у хришћанској литургијској служби, ту постоји и аналог самог чина иницијације – крштење и миропомазање.

² Још један термин је означавао мистеријску иницијацију, τελετή, но он махом лежи општија значења: обредни чин, обред, верску службу а и верски празник, односно сваку свечаност, манифестацију, церемонију уопште.

³ Реч је о свечаностима одржаваним у Милету у част бога Аполона, које су се поклапале са новогодишњим празницима за локално становништво. О овом натпису, иначе, постоји обимна литература. Значајан је зато што представља извор у којем се детаљно описује верска обредна радња, иначе реткост у грчким изворима. Цео натпис се састоји од 45 писаних редова (в. приказ књиге Александра Херде, *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung*, Mainz, Philipp von Zabern, 2006, посвећене овом натпису, на <http://kernos.revues.org/1594>, аутор приказа А. Хањотис: Angelos Chaniotis, „The Molpoi Inscription: Ritual Prescription or Riddle?“, *Kernos* [En ligne], 23 | 2010).

њених Одлука о верским играма⁴ надлежни судија и његови помоћници положиће камену стелу у светилиште, SIG 57.4:

ἐπὶ Φιλτέῳ τὸ Διονυσίῳ μολπῶν αἰσυνμῶντος, προσέταιροι
ἦσαν Οἰνώπῳ, Ἀγαμήδης Ἀριστοκράτεος, Ὀπλήθων
Λύκος Κλέαντος, | Βίων Ἀπολλοδώρο, Βωρέων Κρηθεύς
Ἑρμῶνακτος, Θράσων Ἀντιλεοντος, ἔδοξε μολποῖσιν· τὰ
ὄργια ἀναγράψαντας θεῖναι ἐς τὸ ἱερόν καὶ χρησθαι τούτοισιν·
καὶ οὕτω τάδε γραφθέντα ἐτέθη.

У време када је Филта, син Диониса, био главни судија молпа,⁵ а помоћне судије беху представници фила (племена): Ојнопâ Агамед син Аристократа, Хоплетâ Лико син Клеанта, Бионâ син Аполодора, Борежâ Кретеј син Хермонакта и Трачана син Антилеонта, донете су одлуке о играма. Пошто су их сачинили (тј. потписали) положили су *сшелу с уклесаним одлукама* у светилиште и управљали се по њима. И тако изложене, биле су на увиду свима.⁶

Реч је о обредним радњама које су молпи („певачи“) записали на камену – главни молп Филта (син Диониса) и петорица представника домаћих фила. Циљ је био да радње буду јавно доступне (ἀναγράψαντας). Камен (стела) у ту сврху постављен је у светилиште. Закључак који израћа из ове употребе термина ὄργια гласи да није обавезно морао означавати обред упућен божанству у строгом смислу.

„Светковине, славе“. Уопште.

Код Есхила у трагедији *Седморица йрошив Тебе* хор тебанских девојака обраћа се божанствима – заштитницима града молећи их да им сачувају родни град од борбе за престо два на смрт завађена брата, Полиника и Етеокла, чији војни окршаји прете да Тебу претворе у пе-

⁴ Није реч о играма у строгом смислу речи. Будући да су посреди свечаности, поред игара и плеса, постојала је и песма као део фестивала.

⁵ Μολπός – „певач верског друштва“, μολπή – „певање у колу, игра с плесом и песмом“ приређивана у част неког божанства. Именице су изведенице од глагола μέλω – „певати, плесати“, у вези са μέλος – „песма певана уз пратњу инструмента; ода“, и у српском језику – „мелос“.

⁶ Превод не мора бити сасвим тачан. А. Херда (в. нап. 3) на 543 странице своје књиге уз 3000 напомена, даје тумачење сваке речи са инскрипције. Ипак, А. Хањотис у поменутом приказу констатује да превод није још увек са прецизношћу утврђен.

пео. Између осталог, девојке призивају божанства да се сете градских обрета са усрдно принесеним жртвама, *Theb.* 179:

φιλοθύτων δέ τοι πόλεος ὄργίων
μνήστορες ἔστέ μοι.

У преводу:

Ded sjetite se *svetih slava* gradskih –
Milih, dragih žrtava! (Rac/Majnarić 1990, 45a).

Овде термин укључује божанства, за разлику од потврде на Милетској стели. Односи се на прославе, светковине уопште – славе, како казује превод Рац/Мајнарића – које су становници Тебе светковали током годишњег круга у част свих својих божанстава. Уз то, запажа се да термин не означава сам жртвени принос, жртву. Жртву у овој потврди исказује придев φιλοθύτων (в. следеће значење термина).

У Аристофановим *Жабама*, чији је основни заплет ривалитет у песничкој уметности, хор посвећеника у Дионисов култ одвраћа од учења у култу Уметности све који не познају песнички начин изражавања (ἄπειρος τοιῶνδε λόγων), којима савест није чиста и који никада нису видели или заиграли у култу Муза, *Ra.* 356:

Εὐφημεῖν χρὴ καὶ ξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν,
ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνῶμην μὴ καθαρεύει,
ἢ γενναίων ὄργια Μουσῶν μὴτ' εἶδεν μὴτ' ἐχόρευσεν,
μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης Βακχεῖ' ἐτελέσθη,
ἢ βωμολόχοις ἔπεσιν χαίρει μὴ 'ν καιρῷ τοῦτο ποιοῦσιν,
ἢ στάσιν ἐχθρὰν μὴ καταλύει μηδ' εὐκόλος ἐστι πολίταις,

Превод на енглески језик гласи:

Now, stand away all you who don't know our sacred phrases or has a dirty mind or has never witnessed or participated in our lusty dances, in *the orgies of the noble Muses*, or was not initiated into the language of the Bacchic rites of that bull-eater, Cratinus or enjoys using swear words at the most inopportune time (Theodoridis 2008).

За ову хорску партију схолијаст каже да су ту оргије исто што и мистерије.⁷ Ипак, с обзиром на то да нема сведочанстава о постојању мистеријског обреда посвећеног Музама, а комедија приказује такмичење у уметности (μουσική), овде неће бити реч о правим мистеријским обредима, већ о слободној песничкој конструкцији.

„Жртвени принос, жртва“.

У Софокловим *Трахињанкама*, Хило, син Херакла и Дејанире, казује мајци како је оца задесила страшна несрећа док је приносио жртву на Кенејској главици Еубејског острва. Херакле, ни у шта не сумњајући, кренуо је да на олтар приноси жртву у кошуљи коју му је Дејанира послала на дар и поручила му да у њој принесе жртву. Кошуља је била пресвучена отровом, *S. Trach.* 765:

ὅπως δὲ σεμνῶν ὀργίων ἔδαίετο
φλόξ αἱματηρὰ κατὰ πείρας δρυός,
ἰδρῶς ἀνήει χρωτὶ καὶ προσπτύσσετο
πλευραῖσιν ἀρτίκολλος,

У преводу:

Al' čim od *svete žrtve*, drva smolava
Plam krvav planu, iz kože izbijat znoj
Tad trže njemu, košulja uz bokove
I uz ud svaki prionu, ... (Rac/Majnarić 1990, 204b),

Превод на енглески језик гласи:

... suddenly the blood-dyed *sacred flame* burst forth and, fed by the resinous pine trees around him rose up and intensified. His body was covered in sweat and the robe clung to his sides and to his every joint, ... (Theodoridis 2007).

Херакле је на жртву принео бикове. У овој потврди термин ὄργια казује конкретан жртвени принос – ὄργια су предмет, објекат. Нису радња. У Теодоридисовом преводу значење „жртва“ скупно је исказано њеним резултативним производом – пламеном који настаје по паљењу жртве.

⁷ *Schol. Ra.* 356.1: ὄργια δὲ τὰ μυστήρια. R.

У Софокловој *Антијони* термин бележи аналогно значење. До сходног стиха влада следеће ситуационо окружење: врач Тиресија опомиње краља Креонта да богови не примају жртве и да стога палог Полиника ипак треба сахранити и не мучити мртвога човека. Наиме, богови ће се тек тада моћи умилоствити. Тиресија долази краљу у пратњи дечака, свог помоћника, који му саопштава да гатање не даје потребна знамења. Птице насрћу једна на другу, гребу се канцама, љуто лепећу крилима, подижу несносну грају. Врач је покушао да принесе жртву на жртвенику где је горела ватра, али из ње није кренуо очекивани пламен, већ се по пепелу разливала, пушећи се, маст из меса. Од дечака је дознао, *S. Ant.* 1013:

... φθίνοντ' ἀσήμεων ὀργίων μαντεύματα·

...

Καὶ ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενὸς νοσεῖ πόλις·
βωμοὶ γὰρ ἡμῖν ἐσχάραι τε παντελεῖς
πλήρεις ὑπ' οἰωνῶν τε καὶ κυνῶν βορᾶς
τοῦ δυσμόρου πεπτῶτος Οἰδίου γόνου.
Κᾶτ' οὐ δέχονται θυστάδας λιτὰς ἔτι
θεοὶ παρ' ἡμῶν οὐδὲ μηρίων φλόγα, ...

Превод на српски језик гласи:

... Za gatanje da nema znaka od žrtve;

...

A ovo radi tvoje volje strada grad.
Jer svi nam žrtvenici i sva ognjišta
Sad ptičje a i pasje hrane – paloga
Jadnika, sina Edipova – puna su.
Pa onda bozi uz žrtvu već molitve
Ne primaju nit plamena sa bedara, ... (Rac/Majnarić 1990, 189b).

Превод на енглески језик гласи:

... the divinations were spoiled by terrible *signs*. ... Our city is suffering all this because of your own head, Creon. Because all our altars and all our other fires were filled by the birds and dogs who feasted on the corpse of the poor dead son of Oedipus, Polyneices. Gods don't accept prayers and sacrifices from us, nor do they accept the flames of the burning meats any more (Theodoridis 2004).

И овде термин означава жртву као предмет жртвовања. Закључак гласи да се термин у значењу „жртва“ семантички поистовећује са појмом θυσία. Код Хомера постоји лингвистички еквивалент у роду, θύεα као ὄργια.

„Обред“ конкретног божанства.

Деметри.

У *Химни Деметри* богиња, након искаљеног беса на Метанири, супрузи елеусинског краља Келеја, зато што ју је омела у обоготворењу њеног сина, краљевића Демофона, којег је у ту сврху богиња полагала у ватру, издаје заповест граду Елеусини да јој сагради храм, *Нут. Сер. 273*:

ἀλλ' ἄγε μοι νηὸν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῶ
τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος
Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῶ·
ὄργια δ' αὐτῇ ἐγὼν ὑποθήσομαι ὥς ἂν ἔπειτα
εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσκοισθε.

Него хајде, нека ми храм велик и жртвеник под њим
изгради сав народ, ниже града и стрмих зидина,
на узвишеном брегу више Калихора.
А ја ћу вас лично подучити обреду, како бисте потом
беспрекорно/побожно га вршећи, могли умилоствљавати дух мој.

У објављеном преводу:

Nego, nek velik mi hram i žrtvenik, niže od hrama,
Cio sagradi narod pod gradom i visokim zidom,
Izmeđ Kalihora ondje, na izbočini brežuljka,
Ja ću pak *obrede* sama osnovati da biste moje
Vi ublaživali srce ubuduće, sveto ih vršec (Glavičić 1975, 60).

Превод на енглески језик гласи:

... But now, let all the people build me a great temple and an altar
below it and beneath the city and its sheer wall upon a rising hil-
lock above Callichorus. And I myself will teach my *rites*, that he-

reafter you may reverently perform them and so win the favour of my heart (Evelyn-White 1914).

У коментару сходног стиха Ричардсон наводи да по пореклу термин ὄργια стоји у вези са именицом ἑργον и глаголом ἔρδω, тиме првобитно означавајући обред уопште. Упућује на глаголски облик ἔρδοντες који се јавља у истој реченици, где означава вршење сходног култа. Уз то, наводи да се термин иначе употребљава и за конкретно означавање жртвеног приноса, жртве (као раније у: *S. Ant.* 1013, *Trach.* 765). У прилог овоме, каже да наредних стотинак стихова, 275–369, сведочи о томе да се термин јасно односи на жртве („refers explicitly to sacrifices“), док ће се његова каснија употреба уже усмерити на конкретне култове, Деметри, Дионису, Кибели, Хекати и другим божанствима. Ту ће се нарочито односити на мистеријске свечаности и ритуале очишћења.⁸ Додаје да су се у Елеусини ὄργια састојале од δεικνύμενα, δρώμενα и λεγόμενα. Термин δεικνύμενα се односи на свештене предмете приказиване у склопу обреда; δρώμενα на обреде радње, овде се вероватно изједначавајући са ὄργια, док су λεγόμενα свештена повест, ἱερὸς λόγος који их објашњава. Тако, ὄργια су народу показане („they are ‘shown’“). Химна овде и у стиху 368д. указује на чињеницу да ὄργια у ово време представљају ритуалне радње умилоствљења и очишћења (Richardson 1979, 251).

Како стихови саопштавају, богиња је од народа Елеусине затражила да јој сагради храм и жртвеник, и показала му где и како да врши обред њој у част (о томе сведочи и ст. 476: „ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι“, в. даље). Што се тиче обрта „ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι“ глагол ὑποτίθεμαι, у *Одисеји* 4.163 има као објекат ἔπος и ἑργον, значи „сугерисати неке, саветом навести некога на неки подухват“.

У 476. Стиху *Химна* саопштава коме је обред обзнањен и колика је његова важност и светиња:

ἡ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοισ βασιλεῦσι
 δ[εῖξε,] Τριπτολέμω τε Διοκλεῖ τε πληξίππω,
 Εὐμόλπου τε βίῃ Κελεῶ θ' ἡγήτορι λαῶν,
 δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι,
 Τριπτολέμω τε Πολυξείνῳ τ', ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ,
 σεμνά, τὰ τ' οὐ πως ἔστι παρ᾽ ἐξ[ίμ]εν [οὔτε πυθέσθαι.]

⁸ О овом развоју употребе упућује на два дела која обрађују семантички сродне термине: Απόρητα, δρώμενα, ὄργια (van den Burg 1939) и Τελετή (Zijdeveld 1934).

οὐτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδὴν.
ὄλβιος ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπὶ χθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

И отишавши краљевима који правду деле
Показа им, Триптолему и Диоклу коњанику,
Сили Еумолпу и Келеју народном вођи,
свештену службу, и упутих све у *обредне радње*,
Триптолема, Поликсена, Диокла,
Обред узвишен, који се не сме заобићи, нити испитивати
или разглашавати; јер велико страхопоштовање уставља глас.
Благословен је онај ко их од земних људи виде.
А онај ко учесник светиње није, ко удела нема у њој, никада
Удела у светости имати неће, трунући у подземном мраку.

У објављеном преводу:

Boginja Demetra pak pravdonoše kraljeve pođe
Učit' – Triptolema kralja, šibača konja Diokla,
Snažnog također Eumolpa i vođu puka Keleja –
Vršenu žrtava svetih i lijepe im *obrede* otkri,
Velebne (i Poliksenu, Triptolemu, a i Dioklu),
Koje slobodno nije prestupit', čut' ni razglasit':
Ljudima velik strah od boginja zatvara usta.
Sretan je onaj čovjek pozemljar koj' može to vidjet'!
Tko pak upućen nije u tajne il' učesnik nije,
Jednaku nema sudbinu – ni mrtav! – u podzemlju vlažnom
(Glavičić 1975, 65).

Превод на енглески језик гласи:

Then she went, and to the kings who deal justice, Triptolemus and Diocles, the horse-driver, and to doughty Eumolpus and Celeus, leader of the people, she showed the conduct of her rites and taught them all her *mysteries*, to Triptolemus and Polyxeinus and Diocles also, – awful *mysteries* which no one may in any way transgress or pry into or utter, for deep awe of the gods checks the voice. Happy is he among men upon earth who has seen these mysteries; but he who is uninitiate and who has no part in them, never has lot of like good things once he is dead, down in the darkness and gloom (Evelyn-White 1914).

И ова потврда сведочи о томе да су се ὄργια обзнањивале – δ[εῖξε], ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι. Лица, којима се објашњавало шта и како чинити у обреду, има више. Заједничко им је да су локални аристократи, θεμιστόπολοι βασιλεῖς, на челу са „народним вођом“ Келејем. Ситуација у Елеусини како је приказује химна подсећа на ону код Феачана, описану у *Odisseji* VIII 390–391: дванаест βασιλῆες и тринаести, врховни Алкиној. Могла би одсликавати уређење микенског доба, када је *qa-si-re-u* био назив за неку врсту дворског службеника, обласног надзорника или локалног поглавара, каквих је у једном центру било више. То се слаже са традицијом забележеном на „Парском мрамору“, која ставља долазак Деметре у Атину у доба владавине Еректеја, око 1409/8. пре Христа (Mylonas 1969, 14–15).

И један стих из Аристофанових *Жаба* сведочи о томе да се термином ὄργια означава култ богиње Деметре, *Ra.* 386:

Δήμητερ, ἄγνων ὄργίων ἄνασσα

Деметро, краљице чеднога *обрета*

И ово је хорска партија, где међутим имамо стару сакралну формулу. Деметра се назива ἄνασσα већ у *Химни* (*H. Cer.* 75). Уп. Mylonas 1969: 101, 174.

Елеусинске мистерије.

У *Додашку Антиолоије трике поезије*, у оквиру посветних песама (*Epigrammatadicatoria*), налази се епиграм непознатог састављача *APP* 1.318:

Μνήμα τόδ' ὑψιφανὲς Δη[οῦ]ς [ζ]α[κόρ]οιο δέδορκας
 μυρίον ἐν σοφίῃ κῦδος ἐνεγκαμένου,
 ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις
 Εὐμόλπου (...)

Споменик овај с висока што се види служитеља Деметре гледаш.
 Велика је слава у мудрости оног који лежи у њему,
 Еумолпа
 Што Мистима показа службу и свеноћне мистерије (...)

Еумолп је био један од првих свештеника богиње Деметре и од првих оснивача Елеусинских мистерија. Као и у потврди Кибелиног обреда (в. даље), два мистеријска термина, ὄργια и τελετή, бележе синонимну употребу. Од придева који стоји уз наш термин, πάννυχα, до данас се у обреду чува термин πάννυχίδες, који означава ноћне службе.⁹

Деметрин и Корин обред уз допуну „σεμνά“.

У Аристофановим *Тезмофоријама* термин има допуну када саопштава оргијски култ мајке и ћерке (= Κόρη), *Thesm.* 948 и 1151:

Ἄγε νυν ἡμεῖς παίσωμεν ἅπερ νόμος ἐνθάδε ταῖσι γυναιξίν,
ὅταν ὄργια σεμνά θεοῖν ἱεραῖς ὥραις ἀνέχωμεν,

...

Нкет' εὐφρονες, ἴλαοι,
πότνιαι, ἄλσος ἐς ὑμέτερον,
ἀνδράσιν οὐ θεμίτ' εἰσορᾶν
ὄργια σεμνά θεοῖν ἵνα λαμπάσι
φαίνεται, ἄμβροτον ὄψιν.

Превод на енглески језик гласи:

It's a Ladies' Festival, the Festival of our two most reverend goddesses, makers of law and so, we should now honour them with the customary celebratory dance!

...

Come to this, Ladies! To your very own fair precinct!
Where men cannot enter!
Where men cannot witness our *sacred rites*!
They cannot take part in the rites which you
Shower with the light of torches! (Theodoridis 2007).

На оба места реч је о хорским партијама. Певају жене које учествују у светковању Тезмофорија, годишњег женског тајног обреда у част Деметре и Коре. Како говоре и сами стихови, био је забрањен за мушкарце.

Да је обред Деметре и Коре био култ који се издвајао међу осталим светињама и светиљштима сведочи Херодот, *Hist.* 5.61:

⁹ И код нас као грецизам – панихиде.

...κεχωρισμένα τῶν ἄλλων ἱερῶν καὶ δὴ καὶ Ἀχαΐης Δήμητρος ἱερὸν τε καὶ ὄργια.

...од осталих светилишта посебно се издваја светилиште и *обред* Деметре Ахајске.

Обред Кабирима.

Као обред Кабира, термин ὄργια се јавља заједно са термином мυστήρια код Херодота. У Еутерпи, другој књизи своје *Историје*, историкограф између осталог даје обавештење о свештеним култовима Хермеса и Кабира на острву Самотраци. Претходно побројавши божанства која су Хелени примили од Египћана, за разлику од оних која су примили од Пелазга,¹⁰ историчар у пасусу који следи казује како су од Пелазга Самотрачани примили свештени култ Кабира, *Hdt.* 2.51:

Ταῦτα μὲν νυν καὶ ἄλλα πρὸς τούτοις, τὰ ἐγὼ φράσω, Ἕλληνες ἀπ' Αἰγυπτίων νενομίκασι' τοῦ δὲ Ἑρμέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες οὐκ ἀπ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι, ἀλλ' ἀπὸ Πελασγῶν πρῶτοι μὲν Ἑλλήνων ἀπάντων Ἀθηναῖοι παραλαβόντες, παρὰ δὲ τούτων ὅλλοι. Ἀθηναίοισι γὰρ ἡδὴ τῆνικαῦτα ἐς Ἑλλήνας τελέουσι Πελασγοὶ σύνοικοι ἐγένοντο ἐν τῇ χώρῃ, ὅθεν περ καὶ Ἕλληνες ἤρξαντο αὐτοὶ νομισθῆναι. Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήκες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὠνήρ οἶδε τὸ λέγων τὴν γὰρ Σαμοθρήκην οἶκεον πρότερον Πελασγοὶ οὔτοι οἱ περ Ἀθηναίοισι σύνοικοι ἐγένοντο, καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρήκες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι. Ὅρθα ὦν ἔχειν τὰ αἰδοῖα τὰγάλματα τοῦ Ἑρμέω Ἀθηναῖοι πρῶτοι Ἑλλήνων μαθόντες παρὰ Πελασγῶν ἐποιήσαντο. Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱερὸν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρήκῃ **μυστηρίοις** δεδῆλωται.

Превод на српски језик гласи:

Ово пак и још многе друге ствари, о којима ћу још говорити, примили су Хелени од Египћана. Али кад праве кипове Хермеса са укоченим мушким удом, то нису научили од Египћана, него од

¹⁰ Док су за Посејдона „дознали од Либијаца“, на основу тога што се то име прво јавило код њих (*ibid.*).

Пелазга, и пре свих прихватили су то Атињани, а од ових и остали. Пелазги су се, наиме, населили у Атици међу Атињане, који су се тада већ сматрали за Хелене, а и сами Пелазги су се тада почели да сматрају за Хелене. Ко познаје *верске обреде* посвећене Кабири-ма, које обављају Самоотрачани, а који су ове опет примили од Пелазга, тај ће ме разумети. На Самоотраци су, наиме, становали још раније ови Пелазги, који су се касније населили међу Атињане, и од њих су и Самоотрачани примили овај *верски обред*. Атињани су, дакле, били први међу Хеленима који су израђивали Хермесове кипове са уздигнутим мушким уdom, а то су научили од Пелазга. Код Пелазга је, међутим, постојала једна света прича о томе (она се појављује и у *мистеријама* на Самоотраци) (Арсенић 1980, 136).

Превод на француски језик гласи:

Donc, les usages dont nous avons parlé, et d'autres encore, desquels nous parlerons, sont venus aux Grecs des Égyptiens; mais, s'ils font les statues d'Hermès avec le membre viril en érection, ce n'est pas des Égyptiens qu'ils l'ont appris, c'est des Pélasges; les premiers entre tous les Grecs, les Athéniens prirent d'eux cette coutume; et les autres Grecs des Athéniens. Ceux ci, effectivement, étaient déjà comptés au nombre des Grecs quand des Pélasges vinrent habiter avec eux dans le pays, ce qui fournit le point de départ pour les considérer eux-mêmes comme des Grecs. *Quiconque est initié aux mystères* des Cabires que célèbrent les Samothraciens est qu'ils ont reçus des Pélasges suit se que je veux dire; ces Pélasges qui avaient habité avec les Athéniens habitaient en effet autrefois Samothrace, et c'est *d'eux* que les Samothraciens *tiennent les mystères*. Ainsi, les Athéniens furent les premiers des Grecs qui à faire les statues d'Hermès avec le membre viril en érection, et c'est des Pélasges qu'ils l'apprirent. Les Pélasges ont conté à ce propos une histoire sacrée, ce qui a été mis en spectacle dans *les fêtes des mystères* de Samothrace (Legrand 1948, 102).

Из ове потврде види се да су две именице, μυστήρια и ὄργια, синоними. У преводу на француски језик упечатљиво је то што је на сва три места, колико се пута јављају обе именице у одељку, употребљен грецизам *mystères*. У Арсенићевом преводу ὄργια су „верски обред(и)“, док „јак термин“ – μυστήρια – остају грецизам „мистерије“. Реч је о истом обреду. Подсетимо да се Елеусинске мистерије у најранијем извору, хомерској *Химни Деметри* (VII–VI век), такође називају ὄργια, док за μυστήρια тај извор не зна.

Арсенићев превод последње реченице из пасуса није прецизан, бољи је Лепанов, из којег излази да је мистеријски обред на Самотраци укључивао сценски приказ (μυστηρίοισι δεδήλωται) свештене повести (ἱερὸν λόγον).

Обред Кибели.

У Еурипидовим *Бакхама* термин је употребљен за означавање Кибелиног обреда. Наведене стихове изриче збор који чине жене баханткиње, *Е. Ва.* 78/9:

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
τελετὰς θεῶν εἰδὼς
βιοτὰν ἀγιστεύει
καὶ θιασεύεται ψυχὰν
ἐν ὄρεσσι βακχεύων
όσίοις καθαρμοῖσιν,
τά τε ματρὸς μεγάλας ὄργια
Κυβέλας θεμιτεύων
ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων
κισσῶι τε στεφανωθείς
Διόνυσον θεραπέυει.

Превод на српски језик гласи:

Sretna l' stvora, tkogod blažen
Svetu znade službu božju,
Žiće svoje čisti,
Dušu redom svetim redi,
Gorom klikom kliče
U očišćenju svetom
I Kibele, majke velje,
Sveti obred pravo vrši.
Štapom – tirsom maše, trese
Bršljanom se kiti, vjenča
I Dionisa nam diči! (Rac/Majnarić 1990, 308a).

Превод на енглески језик гласи:

Blessed is he who knows the sacraments and sacred rites of the gods
And performs Dionysos' cleansing rituals high on the mountains,

His soul in unison
With the god's band of followers –
For he lives a life pure!
Chorus:
And blessed is he, too, who has faith in *the mysteries* of our Great
Mother, Cybele
And wears the garland of ivy,
And waves a Bacchic staff
And bows to Dionysos
He, too, is blessed indeed! (Theodoridis 2005).

Из наведених стихова види се да су обреди посвећени Дионису и Кибели могли бити здружени, као и да је иста обредна ношња важила и за Кибелин обред. У читавом делу, које је посвећено Дионису и његовим баханткињама, термин μυστήρια није употребљен, док се поред ὄργια, за означавање обреда и божје службе јавља и термин τελετή, како то показује и цитирани одељак.

У енглеском преводу јавља се други аналог термина за обред, гречизам *mysteries*.

Обред Дионису.

Херодот, када говори о Дионисовим мистеријама, стављајући их у ред са учењима Орфика и Питагоре и изводећи их све заједно из Египта, назива их ὄργια. Повод овог обавештења је друга информација: једино се код Египћана, за разлику од Грка, безбожним сматра у вуненој одећи одлазити у храм или у њој бити сахрањен, *Hist.* 2.81.2:

Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, εὐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ τοῖσι Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἰρὸς λόγος λεγόμενος.

Превод на српски језик гласи:

Слажу се у томе с Орфејевим и Баховим мистеријама, које су, у ствари, египатске и Питагорине. Наиме, ко је посвећен у дотичне мистерије не сме никако бити сахрањен у вуненом оделу. И о томе постоји једна побожна прича (Арсенић 1980).

Превод на енглески језик гласи:

They agree in this with *practices* called Orphic and Bacchic, but in fact Egyptian and Pythagorean: for it is impious, too, for one partaking of these *rites* to be buried in woolen wrappings. There is a sacred legend about this (Godley 1920).

На почетку Еурипидових *Бакхи* бог Дионис казује како је у Теби, родном месту своје мајке, смртнице Семеле и ћерке краља Пентеја, казнио своје тетке по мајци изгнанством у шуме и лудилом, зато што су порицале да му је Зевс отац, *Е. Ва.* 34:

τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ὤιστρος' ἐγὼ
μανίαις, ὄρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι φρενῶν,
σκευὴν τ' ἔχειν ἡνάγκας' ὀργίων ἐμῶν.

Превод на српски језик гласи:

U bijesu za to ispod krova pognah ih,
U gori sad bez uma živu mahnite
I *sveti nakit* moj ih nosit nagnah ja (Rac/Majnarić 1990, 308a).

Превод на енглески језик гласи:

Made them leave their house and rush off all in a rage to the mountains where they now live. I've made them wear the *dress of my rites* and ceremonies... (Theodoridis 2005).

Постоји колебање у схватању значења именице σκευή чија допуна гласи ὀργίων ἐμῶν, у два наведена превода. Код Рац/Мајнарића схваћена је као свети накит, код Теодоридиса као обредна ношња. Сва је прилика да је реч о обредној ношњи у целости, која укључује и посебне украсе, наведене у ст. 24/25: νεβρίδ' ἐξάψας χροὸς θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος.

„Свештени предмети“.

У буколској песми „Баханткиње“¹¹ Теокрит описује како су Агава, Ино и Аутоноја пошле до шумских олтара Семеле и Диониса, где ће бо-

¹¹ Песма је написана поводом посвећења дечака у Дионисове мистерије. Састављена је у дорском дијалекту.

жанствима у светој тишини положити свете дарове, својих руку дело, које носе у котарици. Краљ Пентеј их међутим уходи. Аутоноја чим га је опазила, испустила је страشان крик и у брзини разбацала свете дарове махнитог Бакха, јер њих онај који није посвећен не сме да види, *Theocr.* 26.13:

Αὐτονόα πρῶτα νιν ἀνέκραγε δεινὸν ἰδοῖσα,
σὺν δ' ἐτάραξε ποσὶν μανιώδους ὄργια Βάκχω,
ἐξαπίνας ἐπιόισα, τὰτ' οὐχ ὀρέοντι βέβαλοι.

Превод на енглески језик гласи:

Autonoe saw him first and gave a horrible shriek, and made quick confusion
of the sacred things of the madding Bacchus with her feet,
for these things are not to be seen by the profane (J. M. Edmonds).

Овде је реч о свештеним предметима, коришћеним у Дионисовим мистеријама. Не представљају жртву у мери у којој није реч о „живој“ природи, које значење термин иначе показује, како смо раније видели. Као предмет, не представља ни накит или ношњу, као у *Е. Ва.* 34. Контекст не казује да ли је реч о уготовљеном јелу (погача, вино, жито) или о предметима у пуном смислу речи, на пример рукотворинама. Уз то, приметан је елемент тајности, забране – „понуде“ не смеју видети они који нису уведени у култ.

Вреди запазити постојање два „родитељска“ култа, с једне стране Деметриног и њене ћерке Коре, с друге Дионисовог и његове мајке Семеле. У првом ћерка је та која страда – Кору одводи Хад, у другом син – Дионис није жељено божанство на Олимпу.

На основу изложених потврда употребе термина ὄργια израћа неколико запажања. Када термин означава обред, реч је о заокруженом култу посвећеном конкретном божанству – превасходно старогрчкој богињи Деметри и богу Дионису, потом и Кибели и самотрачким Кабирима. У наставку, његова употреба протеже се на светковине уопште – славе и прославе. У обзир долазе и заветине. Односно, покрива радње које се опет појмовно тесно везују за обред, као његов органски одливак. Из ових употреба примећује се извесна „друштвеност“ оргијског култа. Он је, чини се, био „народски“ култ у оној мери у којој је обред типа мистеријског обреда то дозвољавао.

Термин означава и жртвени принос, саму жртву, у коју се убрајају и свештени предмети. То су они дарови, „понуде“ које народ носи божанствима на принос.

Судбина термина ὄργια у хришћанској употреби

Реч Климента Александријског

Као термин паганског култа, ὄργια поприма код хришћанских писаца негативну конотацију.¹² За илустрацију тога новог става може се узети *Προτρεπτικ* Климента Александријског, писан око 195. године. У другом поглављу обраћеник Климент се обара на паганске мистеријске култове које је, као рођени паганин, добро познавао, а у неке од мистерија вероватно био и посвећен, те подаци које он даје, премда могу бити пристрасно искривљени, остају драгоцен извор за познавање тих култова. Између осталог, пише (*Protr.* 2.13):

Καί μοι δοκεῖ τὰ ὄργια καὶ τὰ μυστήρια δεῖν ἐτυμολογεῖν, τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς Διουῆς τῆς πρὸς Δία γεγεννημένης, τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ μύσου τοῦ συμβεβηκότος περὶ τὸν Διόνυσον· εἰ δὲ καὶ ἀπὸ Μυσοῦντός τινος Ἀττικοῦ, ὃν ἐν κυνηγίᾳ διαφθαρεῖναι Ἀπολλόδωρος λέγει, οὐ φθόνος· ὑμῶν δεδόξασται τὰ μυστήρια ἐπιτυμβίῳ τιμῇ. Πάρεστι δὲ καὶ ἄλλως μυθήριά σοι νοεῖν ἀντιστοιχοῦντων τῶν γραμμάτων τὰ μυστήρια· θηρεύουσι γὰρ εἰ καὶ ἄλλοι τινές, ἀτὰρ δὴ καὶ οἱ μῦθοι οἱ τοιοῦδε Θρακῶν τοὺς βαρβαρικωτάτους, Φρυγῶν τοὺς ἀνοητοτάτους, Ἑλλήνων τοὺς δεισιδαίμονας. Ὅλοιτο οὖν ὁ τῆσδε ἄρχας τῆς ἀπάτης ἀνθρώποις, εἴτε ὁ Δάρδανος, ὁ Μητρὸς θεῶν καταδείξας τὰ μυστήρια, εἴτε Ἡετίων, ὁ τὰ Σαμοθράκων ὄργια καὶ τελετὰς ὑποστησάμενος, εἴτε ὁ Φρυξ ἐκεῖνος ὁ Μίδας, ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μαθὼν, ἔπειτα διαδούς τοῖς ὑποτεταγμένοις ἔντεχνον ἀπάτην. Οὐ γάρ με ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας παραπείσαι ποτ' ἂν, τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρα παραδοῦναι τολμήσας, φιλοτιμούμενος θειάσαι πόρνην πολίτιδα.

Мислим да називе ὄργια и μυστήρια треба етимолошки тумачити први из ὀργή, по гневу који је Деја (Деметра) осетила према Зевсу, други из μύσος, по сакрешењу према Дионису; а ако си склонији тумачењу да су мистерије назване по Атињанину Миунту, који је, према Аполодору, страдао у лову, немам ништа против: онда је то што славите заправо погребни обред. Можеш и друкчије μυστήρια схватити као μυθήρια, будући да се слова подударaju; јер ако икоји други, управо такви митови опчињавају највеће варваре међу Трачанима, најглупље међу Фригијцима, празноверне међу Хеле-

¹² Ово важи и за τελεταί и μυστήρια.

нима. Нека је проклет зачетник такве обмане људског рода, био то Дардан, који је обзнанио мистерије Мајке богова, или Етион, који је установио мистеријске обреде (ὄργια καὶ τελετὰς) на Самотраци, или онај Фригијац Мида, који је смишљену превару научио од Одриса а затим пренео својим поданицима. Неће ме придобити ни острвљанин са Кипра Кинира, који се усудио да Афродитине раскалашне оргије из ноћне таме изнесе на светлост дана, проглашавајући из честољубља домаћу блудницу богињом.

Климентов презир се на овом месту са паганских митова и обреда преноси на речи којима се они означавају, како то сведоче етимологије термина μυστήρια и ὄργια које он нуди, било да је сам њихов аутор, било да их је однекуд преузео. Мало раније (2.12) поистовећује змију која је симбол бакхичких оргија (σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφιος) са старозаветном змијом која је преварила Еву и тако унела грех у свет. О истом Дионисовом символу говори нешто даље (2.22) другим речима: δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου. Иако необична, употреба речи ὄργιον у једнини одговара множини ὄργια која у Теокритовим „Баханткињама“ означава збир свештених утвари у Дионисовим мистеријама; змија је била само једна од њих.

Ипак тај негативан став према термину није у потпуности превладао. Хришћански аутори нису га одбацили као прокаженог већ су, додуше изузетно, и ὄργια знали употребити за означавање обреда нове вере. Тако код Јевсевија у уводној речи његове *Похвале цара Константина* наилазимо на афирмативну употребу термина који саопштава службу Богу, *Eus. L. C. proem.* (M.20.1317C):

λογίων δὲ χρησμοί, οὐκ ἐκ μαντείας (μᾶλλον δὲ μανίας παράφρονος) φωτὸς δ' ἐπιπνοίαις ἐνθέου προοσπεφωνημένοι, τῶν τελετῶν ἡμῖν γενέσθωσαν διδάσκαλοι ... οἷς δὴ τὰς θεοπρεπεῖς τελετὰς ἱεροφαντούμενοι ὧδέ τι θείων ὀργίων ἐφαψόμεθα.

Пророчке речи, не оне од гатања (тачније безумног лудила) већ изречене надахњивањима божанске светлости, нека нам буду учитељи у свештеним службама ... по којима служећи богодоличне службе овде негде ћемо се дотаћи *божанских обреда*.

Занимљиво је да у Лампеовом речнику не постоји одредница ὄργια, коју иначе употребљавају хришћански писци, а ово место доказује да је и тај термин у хришћанству могао добити позитивну конотацију.

Овако би отприлике изгледао историјско-семантички ход термина ὄργια. Његова каснија, изведена и негативна употреба, оргије, појави-

ла се у ванобредном, профаном домену. Следом, границу раздвајања и давање позитивног или негативног предзнака значењу овог термина успоставља домен његове употребе, обредност : необредност.

Литература

Извори

Примарна дела (према *Thesaurus Linguae Graecae*):

Aeschylus

Septem contra Thebas (1955), ed. G. Murray, Aeschyli tragoediae, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.

APP (Anthologiae Graecae Appendix)

Anthologia Graeca (1957), ed. H. Beckby, 4 vols., 2nd edn. Munich: Heimeran.

Aristophanes

Ranae (1973), ed. R. G. Ussher, Aristophanes. Ecclesiazusae. Oxford: Clarendon Press.

Scholia Graeca in Aristophanem (1877) (scholia vetera), ed. F. Dübner, Scholia in Ranas. Paris: Didot (Hildesheim: Olms, 1969).

Thesmophoriazousae (1928), ed. V. Coulon, Aristophane, vol. 4. Thesmophoriazousae. Paris: Les Belles Lettres.

Euripides

Bacchae (1994), ed. J. Diggle, Euripidis fabulae, vol. 3. Oxford: Clarendon Press.

Scholia in Euripidem (1891) (scholia vetera), ed. E. Schwartz, Scholia in Andromacham, vol. 2. Berlin: Reimer.

Herodotus

Historiae (1930), ed. Ph.-E. Legrand, Hérodote. Histoires, 9 vols. Paris: Les Belles Lettres, book 2.

Homerica

In Apollinem (1936) (fort. auctore Cynaetho Chio), ed. T.W. Allen / W.R. Halliday / E. E. Sikes, The Homeric hymns 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.

In Cererem (1936), ed. T.W. Allen / W.R. Halliday / E. E. Sikes, The Homeric hymns 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.

Eusebius Caesariensis

Demonstratio evangelica, De ecclesiastica theologia, De laudibus Constantini.

Sylloge Inscriptionum Graecorum

Molporum Milesiorum Lex (1913–24), ed. W. Dittenberg, Leipzig.

Sophocles

Antigone (1955 (1967)), ed. A. Dain and P. Mazon, Sophocle, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.

Trachiniae (1955 (1967)), ed. A. Dain and P. Mazon, Sophocle, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.

Theocritus

Idyllia (1952 (1965)), ed. A. S.F. Gow, Theocritus, vol.1, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Лексикографски извори:

Kittel, G. (³1964), *Theological Dictionary of the New Testament* VIII, Michigan.

Lampe, G. W. H. (¹¹1994), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.

Liddell, H. G.; Scott, R. (¹⁰1996 (1925)), *A Greek-English Lexicon*.

Вујаклија, М. (⁴1992), *Лексикон стараних речи и израза*, Београд.

Срејовић, Д.; Цермановић, А. (³1989), *Речник грчке митологије*, Београд.

Liddell, H. G.; Scott, R. (^R2001), *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης* I–V, Αθήναι.

Σταματάκος, Ι. (²1994), *Λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, Αθήνα.

* * *

Секундарна лиџераџура

Консултовани преводи и коментари текстова:

Арсенић, М. (прев.) (1980), Херодот, *Историја*.

Edmonds, J. M. (prev.) (1912), „Theocritus, *Idylls*“ у: *The Greek Bucolic Poets*, vol. I, Cambridge.

Evelyn-White, H. G. (prev.) (1936), *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homeraica*.

Glavičić, B. (prev.) (2010), Kalimah, *Himne, epigrami, fragmenti*.

Godley, A. D. (prev.) (1920), Herodotus, *The Histories*, Cambridge.

Legrand, Ph.-E. (prev.) (1948), Hérodote, *Histoire* II: Euterpe.

Rac, K.; Majnarić, N. (1990), *Sabrane grčke tragedije*. Sofokle: Antigona, Trahinjanke; Eshil: Sedmorica protiv Tebe; Euripid: Bakhe.

Theodoridis, G. (prev.) (2004), Sophocles, *Antigone*.

Theodoridis, G. (prev.) (2005), Euripides, *Bacchae*.

Theodoridis, G. (prev.) (2007), Sophocles, *Trachinians*; Aristophanes, *Women at the Festival (Thesmophoriazousae)*.

Theodoridis, G. (prev.) (2008), Aristophanes, *Frogs*.

Сходна теоријска дела:

- Burkert, W. (1985), *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.
Mylonas, G. E. (1969), *Mylonas, Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, New Jersey.
Richardson, N. J. (1979), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
Rudolph, K. (2005), „Mystery religions“ у: *Encyclopedia of Religion* (ed. Lindsey Jones), Thomson Gale.

Примљено: 25. 11. 2015.

Одобрено: 3. 12. 2015.

TESTIMONIES OF THE TERM ὄργια DENOTING CULTIC MEANING IN GREEK TEXTS

Jelena Femić Kasapis

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: Pre-Christian Greek world in its historic-religious domain records two categories of cults. There were established official and secret cults for worshipping the ancient deities. In this paper the studying field is secret, mystery cult denoted by the term ὄργια. In sixteen indicative paragraphs taken from the relevant texts of Greek authors, the last two belonging to Christian writers, the usage of the term is analyzed from the philological and historical-semasiological point of view. The term denotes par excellence the cult, addressed to concrete deity, although it can denote concrete sacrifice, sacred objects, utensils, as well as feasts and celebrations. This paper will show that the term ὄργια, although exceptionally, could denote the Christian cult too, as paragraphs of Christian authors point out. So, only when the term is used in non-cult context, it gets the negative connotation (orgies).

Key words: mystery cults, ὄργια, term, meaning, usage.

НЕКЕ СТИЛИСТИЧКЕ ОСОБИНЕ БИБЛИЈСКОГ ТЕКСТА

Марина Стојановић*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Приложени рад представља сажет преглед одређених стилистичких средстава која се често јављају у библијском тексту. Овде ће бити поменути паралелизам, епитет, метафора, метонимија, синекдоха, алегорија и еуфемизам. Циљ приказа је да се кроз примере илустрира употреба ових употребљених и употребљених стилских фигура, као и ефеката који оне имају за рецепцију текста.

Кључне речи: стилска фигура, Писмо, значење, паралелизам, епитет, метафора, метонимија, синекдоха, алегорија, еуфемизам.

Из перспективе језичке стилистике, а у оквиру писаног језика, прецизније књижевно-уметничког функционалног стила, језички исказ могуће је одредити као стилски активан, односно неутралан. Већина исказа у писаном књижевном тексту представљају одступања од уобичајеног и неутралног изражавања што текст као целину чини уметничком и стилизованом творевином. Библијски јеврејски језик, према начелној подели на стилове, припада поменутом књижевно-уметничком стилу специфичних дијахроних одлика. Ове особине се углавном могу препознати и именовати као различите стилске фигуре, при чему овде термин „стилска фигура“ укључује и тропе и стилске фигуре у ужем смислу, или, другим речима, овде се налазе сва она одступања од стандардног и неутралног исказа, која на нивоу семантике, синтаксе и фонологије, односно на нивоу значења, распореда и звучања текста указују на специфичну песничку употребу језика. Даље, неке од ових особина последица су свесне стилизације аутора – уметничког обликовања исказа, док је, за разлику од њих, један део карактеристика, које ми из данашње перспективе препознајемо као стилистичко обликовање текста, у ствари само случајна и споредна по-

* marina87stojanovic@gmail.com.

следица настанка библијских текстова под одређеним условима. Премда ће у даљем току бити споменута и објашњена нека од учесталих важних средстава, овде, илустрације ради, треба споменути да би у особине прве врсте спадала, на пример, алегорија – као свесна уметничка намера да се промени значење исказа, док је, за разлику од овога, употреба еуфемизма претежно последица религијских и друштвених конвенција. Исто тако, понегде семантички пар речи употребљених у паралелизму, поред тога што је основа ритмичке структуре текста, може бити последица претакања усменог управног говора у писани неуправни, при чему се то у јеврејском одвија према посебним законитостима о употреби глагола.

Већина публикација на тему стилистичке анализе библијског јеврејског језика, која уз то укључују и богословско сагледавање истих питања, приликом истраживања прате основну поделу књижевно-уметничког стила на прозни и поетски.¹ У овом осврту ће бити набројана стилска средства која се често јављају у старозаветном јеврејском тексту, а која се налазе у оквиру прозног, односно поетског књижевно-уметничког дискурса.

Анализа фигура и тропа део је уже стилистичке анализе текста. Присуство стилских фигура карактеристично је за целокупан библијски текст, који је начелно раслојен на прозу и поезију. Оба подстила садрже мноштво одступања од неутралног изражавања и ниједно стилско средство није резервисано искључиво за коришћење само у прози, односно поезији. Истраживачи, иначе, постављају питање о граници између ова два начина изражавања у тексту Писма.² Границу је понекад тешко по-

¹ Знатан број скоријих истраживања прави синтезу између анализе дискурса, посебне лингвистичке дисциплине која се бави проучавањем интеракције језичког исказа са психолошко-социјалним факторима који условљавају његов настанак, и библијског текста. На пример, за библијску наравицу карактеристичне су две морфеме – *way-yiqtol* и *wa-x-qatal* – које, иако обе указују на свршени глаголски вид, манифестују однос говорника према наравици. Смена ове две морфеме указује на смену позиције говорника у односу на главни наративни ток. При томе, *qatal* најчешће прекида главни наративни ток информацијама које лоцирају радњу у неку тачку прошлости или удаљава читаоца од основног наративног тока (слично уметању неуправног говора у управни). Ова смена указује на порекло текста у усменом дискурсу (Bo Isaksson, „The main line of a biblical Hebrew narrative and what to do with two perfective grams“, у: *Proceedings of the Oslo–Austin Workshop in Semitic Linguistics*, eds. L. Edzard and J. Huehnergard, Wiesbaden (2014), 73–94). С друге стране, у библијској наравици постоје тзв. „епске формуле“ које су устаљене и окоштале форме древне поезије и једна од најважнијих одлика писаног литерарног стила (уп. F. H. Polak, „Epic Formules in Biblical Narrative – Frequency and Distribution“, у: *Les Actes du Second Colloque International „Bible et Informatique methods, outils, résultats“* (Jérusalem, 9–13 Juli 1983), Genève: Champion-Slatkine (1989), 435–483).

² Уп. R. Alter, *The art of biblical poetry*, Basic books, New York (2011), 5–6; B. Smith поезију издваја као стил за који су карактеристичне специфичне особине, подељене у две групе: формалне – „које извиру из физичке природе речи“ (рима, алитерација, метар) и те-

ставити, с обзиром на удаљеност библијског начина изражавања у целини од савременог читаоца и, нарочито, с обзиром на чињеницу да читаоци имају увид у преводе који не преносе аутентично звучање јеврејског текста, чија је улога кључна у разликовању прозе и поезије. Дистинктивно обележје поезије уопште представља понављање семантичких или граматичких јединица текста, реализовано кроз риму, асонанцу и алитерацију, метар, или неку врсту паралелизма.³ У случају библијске поезије, ритамска организација текста пресудна је у овом разликовању, при чему се уједначени ритам неког сегмента постиже различитим поступцима. И проза и поезија, осим различите ритамске организације, имају заједничке одлике, с тим што је концентрација стилских фигура, ако се само оне узму у обзир, већа природно у поетским текстовима. Поезија садржи и експресивну лексику, нпр. архаизме и сл.⁴ За прозу су, уопштено говорећи, изузев поменутих одступања од стилски неутралног изражавања, о којима ће даље бити речи, карактеристичне паратакса, сиромашнији лексички фонд у односу на поетски, те везаност прозног стила за нарацију као приповедачки поступак.⁵

матске, „које извиру из симболичке и конвенционалне природе речи“, а препознатљиве су говорницима тог језика, који разумеју синтаксичку и семантичку улогу речи (B. H. Smith, *Poetic Closure – A Study of how Poems End*, University of Chicago Press, Chicago (1968), 3–8).

³ Поетски дискурс се одмах и интуитивно код читалаца или слушаца издваја из уобичајеног начина изражавања. Врсте поезије су различите и то издвајање се постиже различитим средствима. Модерни „слободни стих“ излази из оквира метра и риме. Па ипак, свака врста стиха има једно заједничко својство – тежњу да одржи форму неком врстом понављања, било да је реч о слоговима, словима или акцентима или значењу. Тим понављањем, које је израз психолошке тежње за доследним спровођењем започете радње, постиже се ефекат који текст издваја из непоетског и неуметничког изражавања (према: T. H. Robinson, *Poetry of the Old Testament*, London (1960), 16–17).

⁴ Као типична црта лексике поетског стила издваја се присуство архаизама (Иzl. 15, Суд. 3). Архаичне форме мењају стилску неутралност језика. Лексичке иновације могу да буду рођене и из исцрпљености традиционалне лексике. Уз ове архаичне изразе иде и спомињање митских бића – нпр. Рахав (Пс. 89, 10), Танин (Ис. 27, 1; Пс. 74, 13), Левијатан (Пс. 74, 14; 104, 26; Јов. 41), а трагови овога постоје и у прозном нарративу (Пост. 1, 21). За лексику поетских текстова карактеристични су устаљени изрази, колокације и херојски епитети, слични онима код Хомера (R. S. Kawashima, „Stylistics, Biblical Hebrew“, у: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (vol. 3), ed. G. Khan, Brill, Boston-Leiden (2013), 644).

⁵ У прози постоје два подстила, тзв. *комплексно-номинални*, који је одлика писаног језика, писања текстова „за столом“ и тзв. *ритмичко-номинални стил*, карактеристичан за усмени дискурс и вероватно остао као доказ усменог порекла библијских текстова (уп. F. H. Polak, „Parameters For Stylistic Analysis of Biblical Hebrew Prose Texts“, према: *Bible and Computer – The Stellenbosch AIBI-6 Conference: Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique: „From Alpha to Byte“*, University of Stellenbosch, 17–21 July, 2000, ed. J. Cook, Leiden: Brill (2002), 259–281). Проза се најчешће везује за нарацију као структурни елемент и она садржи типичне елементе припове-

Од стилских средстава која се јављају у библијском тексту, поменућемо, уз конкретне примере, нека важнија и учесталија.

Паралелизам

Коришћење паралелизма има двојаку улогу – успоставља ритамску организацију стиха и строфе, односно реченице и интензивира рецепцију значења понављајући исти садржај кроз различит избор речи и израза. Паралелизам је јако изражена црта већине националних усмених епских традиција и једно од најважнијих обележја јеврејске библијске поезије.⁶ Може бити реализован кроз више аспеката: а) синтаксу – понављање синтаксичке структуре у узастопним секвенцама; б) семантику – понављање речи истог или сличног значења у узастопним секвенцама; в) прозодију – доследно понављање акценатског модела стиха што стих чини утврђеном ритмичком целином са распоређеним бројем наглашених и ненаглашених слогова (јамб, десетерац и сл.); г) морфологију – поновљена употреба истих врста и облика речи, односно истих творбених форманата; д) фонетику – понављање гласовних модела и сл.⁷ Робинсон одређује паралелизам као понављање садржаја и форме, при чему се аутор „враћа опет на почетак и поново износи исти садржај, премда делимично или потпуно мења постојеће речи да би избегао монотонију“.⁸ Према његовој анализи, сваки овакав стих се „мора састојати од најмање два члана, од којих други, у мањој или већој мери, задовољава очекивања проистекла из првог стиха“.⁹ Међу свим начинима реализације ове фигуре, семантички паралелизам је најзаступљенији и

дања (наратора, заплет, ликове итд.); о овим елементима приповедања у: S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, T&T Clark International, New York-London (2004).

⁶ R. S. Kawashima, *Stylistics, Biblical Hebrew*, 644; R. Alter, *The art of biblical poetry*, 6.

⁷ Уп. R. Alter, *The art of biblical poetry*, (2011), р. 7; Појам близак паралелизму, као стилској категорији, јесте појам „паралелног језичког исказа“, који представља уопштено граматичко својство библијског језика и подразумева различиту морфо-синтаксичку и лексичку организацију значењски идентичних библијских реченица. Ове паралеле израђене су најчешће на могућностима јеврејске синтаксе да потпуно исти садржај изражава у две синтаксичке варијанте, при чему се међу синтаксичким варијантама јавља: смена глаголских конјугација, смена инфинитива и императива, промена реда речи у обрасцима, смена релативних реченица са партиципима, промена речца, промена начина (актив-пасив), промена врсте предиката (Т. Zewi, „Biblical Parallels and Biblical Hebrew Syntax“, *Zeitschrift für Althebraistik* 17 (2004–2007), 230–246).

⁸ Т. Н. Robinson, *Poetry of the Old Testament*, 21.

⁹ Т. Н. Robinson, *Poetry of the Old Testament*, 21. Оваква структура је основа, њој се може додавати још стихова, трећи члан паралелизма, или више њих, при чему се међу њима опет успоставља комплементарни однос (*Исџо*, 21, 22).

најважнији када је реч о библијској поезији и обично је баш он спрегнут још са понављањима на синтаксичком или фонолошком нивоу. За разлику од савремене поезије, где се стилизација постиже најчешће звучањем, древна поезија је имала особину да понавља не само тонове и гласове, већ „идеје“.¹⁰ При том, испуњење интуитивне читаочевог тежње за понављањем и потврђивањем већ започетих исказа се постизало понављањем менталних слика, концепата, које је исказ садржавао. Дакле, садржај стихова имао је претежнију улогу и та црта старог песништва, постоји и у јеврејској библијској књижевности.

Пример доследно спроведеног, „идеалног“ паралелизма је Пост. 4, 23–24, где се поетска секвенца коју Ламех изговара обраћајући се женама, издваја целокупном ритмичком организацијом из прозног дискурса у који је интерполирана. Својства поезије, и нарочито препознатљив паралелизам, опстају и у преводу.

(1) Ада и Сила, чујте мој глас,	עֲדָה וְצִלָּה שְׁמַעוּ קוֹלִי
(2) Жене Ламехове, послушајте моје речи,	נָשֵׁי לָמֶךְ הָאֵלֶּזָה אֲמַרְתִּי
(3) Јер човека убићу за рану своју,	כִּי אִישׁ הִרְגֹתִי לְפָעֻעִי
(4) И младића за масницу своју.	וְיֹלֵד לְחֶבְרֹתִי:
(5) Ако је седам пута Каин освећен,	כִּי שִׁבְעָתַיִם יָקֻם-קַיִן
(6) Ламех ће седамдесет седам.	וְלָמֶךְ שִׁבְעָתַיִם וְשִׁבְעָה:

Ова симетрија, „као у огледалу“,¹¹ реализована је на равни синтаксе и семантике. Стихови (1) и (2) понављају значење, користећи контекстуално синонимне изразе. Исти однос постоји између секвенци (3) и (4), односно (5) и (6). У стиху (4) предикат је елидиран, али подразумеван. Стих (6), у односу на претходни, интензивира значење (седам – седамдесет седам). Иначе, синоними употребљени у случајевима семантичког паралелизма могу стајати у различитим односима. Ређе су то потпуни синоними који имају исти семантички опсег, али се разликују по експресивности: нпр. шоља/пехар=*kos/quba'at*, гле!(види)/осмотри (види) *ra'oh/shur*. Чешће је реч о лексемама и синтагмама које деле „слично“ значење, при чему један од дублета појачава, конкретизује, допуњава или указује на последицу првог.¹²

Пример семантичког паралелизама у коме смена синонима има искључиво експресивну и естетску вредност је, нпр., Пнз. 32, 2: „Нек моје

¹⁰ Т. Н. Robinson, *Poetry of the Old Testament*, 20.

¹¹ R. Alter, *The art of biblical poetry*, 6.

¹² Као односе међу члановима у паралелизму Алтер издваја: синонимност, синонимност са понављањем речи, фокусирање (и интензификацију, специфицирање, наглашавање); комплементарност и последичност. Ове односе показује на 2. Сам. 22 (или Пс. 18) (R. Alter, *The art of biblical poetry*, 32–36).

учење тече као киша, нек мој говор капље као роса. Као ситна киша по младој трави, као плусак по биљкама“, где је кроз синтактички паралелизам провучен семантички „учење“ – „говор“ (אָמַרְתָּ – לִקְחַ) и „киша“ – „роса“ (שָׁעִירִים – טָל), при чему се из структуре стихова види да су поменуте речи, ту да „понове“ исти садржај, иако нису лексички дублети. Њихова експресивна моћ лежи пре свега у сличности садржаја који заједнички кажују у различитим формама. Улогу да сугестивно пренесе садржај, апострофирајући емотивни набој читаоца, има и паралелизам у Јов. 3, 3:

„Да је био уништен дан у који се родих и ноћ када је речено ‘роди се дете’.“

יֵאָבֵד יוֹם אוֹלָד בּוֹ וְהַלֵּילָה אָמַר הָרָה גִּבְרָ:

Предикат друге зависне реченице је изостављен, али се такође подразумева.

Један типичан пример честог паралелизма односи се на употребу устаљеног пара „небеса“ – „земља“, и то обично тим редоследом (прво се помињу небеса):¹³

„Чујте, небеса, и говорићу! Слушај, земљо, говорење уста мојих!“ (Пнз. 32, 1).

הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאִדְבָּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי:

Ова апострофа спада у устаљена и типична места библијске поезије. Уз паралелизам, овде се опажају и хипербола и персонификација. Обе фигуре преносе информацију да је садржај који изражавају и онај који најављују од изузетне важности, чак космичких размера.

Епитет

Епитет стоји у семантичкој и граматичкој зависности од појма (најчешће израженог именицом) на који се односи. Са те стране, он има синтаксичку функцију атрибута. Међутим, епитет је стилистичка, док је атрибут

¹³ Пар „небеса“ – „земља“ се на сличан начин јавља и у другим текстовима (Ис. 40, 12; Пс. 73, 25; Пост. 14, 19; Ис. 65, 17; Пс. 69, 34; 121, 2; 124, 8). У инверзном редоследу, „земља и небо“, ова фраза се појављује двапут (Пост. 2, 46 и Пс. 148, 13). У првом случају, разлог за инверзни редослед је метафизичке природе – „земља и небо“ у контексту исказа: „у дан у коме Господ створи земљу и небо“ указују на „антропоцентричну“ визију стварања, док би уобичајени редослед указивао пре на једну „космоцентричну“ перспективу (R. S. Kawashima, „Stylistics, Biblical Hebrew“, 645).

граматичка категорија. Стога је епитет ужи појам од атрибута и постоји само у оквиру књижевноуметничког стила. У једном тексту нису сви атрибути уједно и епитети,¹⁴ већ само они који имају експресивну вредност, тј. они који „украшавају“ синтагме и стварају утисак необичног, песничког, живописног или сугестивног описа. Епитет нема улогу да идентификује појам (као сваки атрибут), него да већ идентификовани појам додатно, „уметнички“, „поетски“ опише. У библијској лексици постоје тзв. херојски епитети, аналогни онима у Хомеровим еповима и слични угаритској епској традицији.¹⁵ Такав је нпр. епитет који се придодaje Јахвеу „јахач на облацима“ (לִרְכֹּב בְּעַרְבוֹת; Пс. 68, 4; 1. Сам. 4, 4; 2. Сам. 6, 2; 2. Цар. 19, 15; Ис. 37, 16; 1. Дн. 13, 6). Овај епитет датира из 2. миленијума пре Христа и односи се на угаритског Вала. Као опис Јахвеа исто својство постоји у исказу: „Гле, Господ јаше на хитром облаку“ (Ис. 19, 1; Пнз. 33, 26; Пс. 104, 3).

Епитета у функцији атрибута има поприлично и од тога су неки устали у одређеним синтагмама: „свод небески“ (רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם, Пост. 1, 15; Пс. 19, 1–2), „кедри ливански“ (אֲרֵזֵי לְבָנוֹן, Пс. 104, 16; 2. Цар. 14, 9; Ис. 2, 13). У Пнп., у којој постоји већи број песничких слика уобличених кроз метафоре, поређења и епитете, налазимо „ниске од злата са шарама од сребра“ (1, 11, עֲנָם נִקְדוֹת הַכֶּסֶף, תּוֹרֵי זָהָב), „студенче воде живе“ (4, 15, בְּאֵר מַיִם חַיִּים), „светла слонова кост обложена сафирима“ (5, 14, מַעֲלָפֶת סַפִּירִים) и сл.

Метафора, метонимија и синегдоха

Метафора је један од најучесталијих тропа књижевноуметничког стила и темељи се на преношењу значења између два појма, заснованом на произвољној сличности или некој врсти аналогije, тј. логичке зависности.¹⁶ Иначе, метафора као појам не подразумева само песнички употребљену метафору већ и ону метафору која је у структури језичког механизма, а подразумева концептуализацију апстрактних појмова путем конкретних, тако што се својства конкретних објеката преносе на апстрактне, чулима недоступне, феномене конкретизујући и материјализујући њихове особине.¹⁷ Међутим, ове метафоре, које јесу после-

¹⁴ С. Слапшак, „Епитет“, *Речник књижевних штермина*, Институт за књижевност и уметност у Београду, Нолит, Београд 1984, 180.

¹⁵ R. S. Kawashima, „Stylistics, Biblical Hebrew“, 644.

¹⁶ „Скраћено поређење“ (*Arist. Rh.* 3.4, 1406b, 20). Према Аристотелу, укључује преношење значења између чланова који припадају различитим врстама и то према *аналогији* која се темељи на *сличносци*. Н. Lausberg, *Handbook of literary rhetoric*, Brill, Leiden 1998, 250, 251).

¹⁷ Метафора може бити поетска (метафора као стилска фигура), лексичка (као механизам полисемије) и појмовна (као механизам мишљења). Појмовна метафора лежи у структури мишљења. Нпр., време је апстрактни појам и један од начина ње-

дица природног развоја језика и које „представљају накупину мртвих метафора“,¹⁸ чија је експресивна моћ изгледела, а садржина ушла у свакодневну комуникацију, ни у савременом, нити у библијском језику не укључујемо у ред стилских фигура. У овом контексту метафоре препознајемо тамо где појам, експлициран у тексту, упућује на конотацију другог неексплицираног појма, придодајући му део својих особина и то на такав начин да ова употреба обавезно има песничку, односно експресивну функцију. Такав метафоричан језик, који понегде прераста у алегорију, карактеристичан је за читав библијски стил. Г. Тајсен стога именује Библију као једну од „најстаријих песама човечанства“, чији су аутори инспирисани Духом Светим у емотивном смислу. Писмо је надахнута песма у сликама које, исто тако, поседују сугестивно деловање на читаоца.¹⁹ Као скраћено поређење постоји, нпр, у Пнп.: „ружа саронска, љиљан у долу“ (2, 1, *הַרְוֹן שִׁשְׁנֵת הָעֵמְקִים*); апострофа у 2, 14: „голубице моја, у раселинама планинским, у скровитој врлети“ (*וְיֹנָתִי בְּחֻגֵי הַפֶּלַע בְּסִתְרֵי הַמְדְּרָגָה*).

Метафора може бити спрегнута са паралелизмом, као у Пс. 2, 9: „Раздићеш их гвозденом палицом, сломићеш их као грнчарски суд“ (: *תִּרְעַם בְּשֵׁבֶט בְּרֹזֶל כְּכֵלִי יִצַּר תִּנְפָצֻם*); или у Јер. 48, 11: „Моав је живео у миру од своје младости и био спокојан у свом талогу, нити се претакао из суда суд, нити је у ропство ишао. Зато му је остао мирис његов и укус се његов није променио“ (*שֶׁאֵין מוֹאָב מִנְעוּרָיו וְשֶׁקֶט הוּא אֶל-שְׁמֵרָיו וְלֹא-הוֹרֵק (מִכֵּלִי אֶל-כֵּלִי וּבְגֻלָּה לֹא הָלַךְ עַל-כֵּן עָמַד טַעֲמוֹ בּוֹ וְרִיחוֹ לֹא נִמָּר*).

Прва два наведена примера, из Пнп., представљају преносно именовање појма – песникове драга се именује употребом других појмова чиме се пореди и разумева кроз њих – она је „ружа“, „љиљан“, „голубица“. Метафоре овакве врсте, препознатљиве и у каснијој уметничкој књижевности, представљају типичне мотиве лирског песништва. Друга два примера (Пс. 2, 9 и Јер. 48, 11) манифестују начин да се апстрактни појмови и акције које се на њих односе концептуализују кроз поређење са конкретним материјалним објектима. У том смислу се пропаст „непријатеља Божијих“, тј. „безбожника“ концептуализује као „слама-

гове концептуализације је метафора „време је новац“ – тако се оно „штеди, троши, распоређује, чува, даје, поклања, траћи, баца“ (Р. Драгићевић, *Лексикологија српског језика*, Завод за уџбенике, Београд (2007), 147, 148).

¹⁸ З. Дукат, „Метафора“, *Речник књижевних штермина*, 423.

¹⁹ „Die Predigt zehrt vom Bilderschatz der Bibel. Biblisch predigen heisst: In den Bildern und Gleichnissen der Bible predigen und wie die Bibel in Bildern predigen. Die Bibel ist eine der ältesten Dichtungen der Menschheit. Ihre Verfasser waren vom Geiste Gottes inspiriert wie ein Liebeslyriker von seiner Geliebten“ (G. Theissen, „Predigen in Bildern und Gleichnissen. Metapher, Symbol und Mythos als Poesie des Heiligen“, *Evangelische Theologie* 66 (2006), 341).

ње“, „распарчавање“ материјалног ентитета, „посуде“. На исти начин се и један национални ентитет из суседства старих Јевреја, Моав, пореди са вином, а стабилност његовог постојања веома сугестивно описује као устајалост нетакнутог вина у посуди. У даљем контексту „мирис“ и „укус“ који трају јесу плодови мирнодопског стања.

Механизме којима се у метафорама значење преноси између повезаних ентитета је класификацијама просто немогуће све „похватати“. Обично се подразумева нека разумљива сличност (евидентна нпр. у случају „драга“ – „ружа“), али најчешће та сличност не мора бити заснована на било ком логички дефинисаном принципу повезивања. Два случаја, која поетика дефинише као логички одређено повезивање појмова, а која се јављају као подврсте метафоре јесу метонимија и синегдоха.

У случају метонимије (μετωνυμία – замена имена) могуће је да: део замени целину, средство вршиоца радње или саму радњу, узрок последицу, простор и време оно што се у њима збива, апстрактни појам конкретни и сл.²⁰ Могућности метонимије су неисцрпне, а у књижевном тексту метонимија често задобија стилску вредност дајући одређеном исказу експресивност. У стилски неутралном контексту она је најчешће плод језичке економије. У Ам. 7, 9: „Висине Исакове разориће се и светиње ће Израилеве опустети, и устаћу против дома Јеровоамовог с мачем“, атрибутивно употребљена именица „Исак“ (יִשָּׁחָב) не означава конкретну личност, већ народ Израиља чији је родоначелник Исак. Слично, и „дом Јеровоамов“ означава државу којом он влада. Постоји велики број оваквих примера, где је име неке конкретне личности ознака племена или народа (Јуда је, нпр. ознака за племе чији је он родоначелник). У почетном стиху Књиге Јездрине налази се временска одредница „прве године Кира, цара персијскога...“ (Језд. 1, 1, פָּרִס מֶלֶךְ לְכוֹרֶשׁ אֶחָת לְבָשֶׁת אֶחָת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ) где име цара „Кир“ (כוֹרֶשׁ) стоји уместо периода његове владавине.

У случају синегдохе (συνεκδοχή – заједничко узимање, међусобни однос), као подврсте метонимије, један појам у контексту може заменити други ако се према њему односи као: 1) део према целини (или целина према делу); 2) родовни појам према врсти (и обрнуто) и 3) једнина према множини (или множина према једнини).²¹ У Пс. 84, За „и птица наводи дом и ластавица гнездо себи“ именице у једнини „птица“ и „ластавица“ не односе се на неку конкретну јединку, већ на врсту уопште (реалну множину).

²⁰ Однос појмова који у одређеном контексту замењују може бити: а) особа – објекат; б) садржитељ – садржај; в) узрок – последица; г) апстрактно – конкретно; д) симбол (знак – уместо предмета чији је знак) (Н. Lausberg, *Handbook of literary rhetoric*, 256–260).

²¹ Н. Lausberg, *Handbook of literary rhetoric*, 260–261.

Алегорија

Према основној класификацији стилских средстава, алегорија спада у исту категорију фигура промена значења којима припада и метафора. У суштини, алегорија и јесте проширена метафора.²² Алегорија (од ἀλληγορεῖν – „нешто друго говорити“) подразумева да се значење једне текстуалне целине (дуже или краће) преноси на појмове и односе који нису непосредно поменути у том сегменту текста. Реченице или стихови, које имају вредност алегоријских исказа, често користећи симболе и сликовит језик, указују на „скривени“, дубљи смисао текста који треба пронаћи испод видљивих ознака.²³ У књижевноуметничком стилу, читаоци обично сами препознају интенцију аутора да нешто искаже алегоријски, именујући такве исказе алегоријама. У библијском језику, међутим, ситуација са препознавањем алегорије је додатно закомпликована постојањем тзв. алегоријског, односно дословног тумачења Писма.²⁴ Међутим, ако овде у дефиницију алегорије, као стилског средства, не укључимо историју рецепције библијског текста и расправу о алегоријском и дословном тумачењу, онда алегорију, у терминима књижевне стилистике, препознајемо само тамо где се она јасно, читањем текста, издваја из контекста као начин да се нека већ поменута појава додатно и сликовито објасни. Осим тога, поетска алегорија је обично у библијском тексту и сама разрешена и протумачена од стране писца. Очит пример за то био би, на пример, Јосифов сан у Пост. 40, 9–11: „И старешина пехарника приповеди свој сан Јосифу говорећи: Сних, а преда мном чокот. И на чокоту беху три лозе, и напупи и процвета и грожђе на њему узре. А у руци ми беше чаша фараонова, те побрах зрело грожђе и исцедих га у чашу фараонову и дадох чашу фараону“. Ову слику даље Јосиф тумачи развијајући алегоријску слику у реалну: „три су лозе три дана... и опет ћеш му додати чашу као и пре“ (Пост. 40, 12–13). Идентичан је и пример Пост. 40, 16–17, где је реч о другом сну, који касније тумачи Јосиф. У Јез. 34, 2–30 постоји читава проповед са дидактичком наменом сликовито уобличена као упозорење „пастирима Израиљевим“ о бризи над „овца-

²² Алегорија је блиска симболу и параболи. Обе фигуре функционишу тако што смисао исказа одвајају од његове појавне стране, тј. речи у тексту упућују на значење које оне дословно немају (З. Шкроб, „Алегорија“, *Речник књижевних термина*, 12).

²³ Ὑπόνοια – дубље и скривено значење текста, различито од дословног и очигледног; у блиској вези са алегоријом и алегорезом. У оваквом значењу налази се код Платона, Плутарха, Филона Александријског, Оригена, Климента.

²⁴ Уп. F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, (1997), 119–215. M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg (2007), 134–170; F. Thome, *Historia contra mythos*, Borengässer, Bonn (2004), 83–119.

ма“ Јахвеовим. Живописан песнички опис у Пс. 80, 8–16 представља развијену алегорију – слику о винограду и виновој лози. На крају опис експлицира се тумачење алегорије – виноград је Израил, а младице винове лозе житељи те земље.

Поменути примери илуструју употребу алегорије у сврху стилистичког обликовања текста. Друге је природе поменуто преношење алегорије на целокупну интерпретацију Писма. Овај приступ, назван алегореза, укључује другачије сагледавање текста, тачније његово богословско тумачење и уз то нарочито схватање улоге и односа Старог и Новог Завета, као и садржаја и историјске реалности која стоји у позадини настанка ових текстова. Алегореза користи алегоризацију – секундарно проширено тумачење неке алегоријске (сликовите) представе.²⁵

Еуфемизам

Еуфемизам у одређеном контексту замењује неки појам који има исту денотацију, а различиту конотацију.²⁶ Еуфемизам и реч уместо које стоји имају идентичан појмовни обим (денотацију), односе се на исти ентитет, али га различито именују. Мотив за употребу еуфемизма у исказу може бити одређена друштвена конвенција или неусловљена комуникативна намера аутора.²⁷ Еуфемизам имплицитно, „околишајући“ именује табуизирани појмови – речи чије се спомињање избегава јер изазивају сујеверни страх, религијски су забрањене или су, према конвенцијама, непристојне. У Изл. 1, 16 стоји овакав савет: „Када помажете при порођају јеврејским женама, погледајте на облутке (אֲבִיטָה). Ако је син, одузмите му живот, а ако је кћер, онда нека живи.“ Обично се сматрало да је овде реч о камењу, облутцима који су служили као амајлије за новорођенчад у јеврејском свету. Међутим, у оваквом контексту, אֲבִיטָה је пре еуфемизам којим се означавају полни органи новорођенчета. У песничкој слици из Пнп. 1, 8: „Ако не знаш, најлепша међу женама, поћи трагом за стадом и напасај своје младе козе (חֲמִילֶיךָ) на обитавалиштима пастира“, חֲמִילֶיךָ се узима као еуфемизам за женске груди. Међу ублажавајућим изразима налази се нпр.

²⁵ У. Шнеле, *Увод у новозавешћу еџеџезу*, ПБФ, Београд (2007), 126.

²⁶ Еуфемизам стоји у блиској бази са појмом „говорног табуа“, при чему се однос ова два појма различито схвата: а) еуфемизам и језички табу могу бити потпуни синоними; б) еуфемизам се користи у области профаног, док је табу резервисан за област магијско-религијских појава; в) табу је шири појам од еуфемизма и односи се на језичку цензуру извесног појма, док је еуфемизам један начин да се табу реализује, односно избегне експлицитна употреба табуизираних речи (S. Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden (2000), 5–6.

²⁷ S. Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, 11.

וְאֵיבִי (1. Сам. 25, 22; 2. Сам. 12, 14), која означава „непријатеља“, „противника“, ²⁸ или וְאֵי (Пост. 42, 13; 32, 36; Пс. 39, 14) што је имплицитан исказ за смрт, „небивање у бићу“. Сви изрази овакве врсте имају сличну улогу – да пренесу поруку избегаваши експлицитно помињање табуизираних појма. У већини случајева мотивација за ово јесу поменуте традиционалне друштвено-религијске конвенције. Паралелно са њима, у избор еуфемизма може бити укључена лична мотивација писца, тј. свесна стилизација исказа. Могућност за њено препознавање лежи у рецепцији читаоца. Еуфемизам, исто колико и друге фигуре, може појачати експресивну вредност исказа дајући „скривеном“ и неексплицираном појму већи значај но што би он имао у неутралном и уобичајеном контексту.

Закључак

Библијски текстови у целини – старији списи настали на јеврејском, као и млађи арамејски и грчки текстови – у основи садрже неке идентичне стилистичке особине што библијски стил може учинити јединственим начином изражавања. Ако се занемаре језичке особености појединачних језика на којима су писани старозаветни и новозаветни списи и са њима повезане стилистичке црте исказа, онда се као константно присутна особина овог језика издваја његова урођена склоност ка изражавању у сликама. Под „сликовитим“ изражавањем се овде подразумева неизбежно и често присуство метафора, алегорија, симбола, те, коначно, параболе, као кратке књижевне врсте утемељене на поменутим средствима. Метафоре, симболи, алегорије, односно сликовит говор у целини преноси библијску поруку на најдубљи и, истовремено, најнепосреднији начин. Овај „наивни“ облик текстуалне комуникације са реципијентом, наизглед карактеристичан за примитивну, митолошку или дечију свест, успева да једну те исту поруку посредује на више нивоа, да је учини блиском различитим слојевима адресата, да је пренесе као просту поруку и, у исто време, високо спекулативну метафизичку истину и да је, што је најважније, презентује као код пребогат значењима и могућностима интерпретације. Сливовит говор има „снажно емотивно дејство“, ²⁹ те вишеструк учинак на реципијента, који као да бива зачаран њеном приступачношћу која иза себе скрива мноштво тајни. Језичка слика је позив на тумачење. Стога, стилско богатство библијског језика, нарочито у том смислу, има улогу да мотивише

²⁸ Слична логика употребе оваког израза постоји и у акадској и египатској традицији (S. Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, 87).

²⁹ G. Theissen, „Predigen in Bildern und Gleichnissen“, 342.

свест, тачније целокупног читаоца, да развије иманентни потенцијал значења и смисла и открије мноштво, из перспективе православне теологије међусобно комплементарних и сагласних, тумачења у једном исказу.

* * *

Библиографија

- Alter, R. (2011), *The art of biblical poetry*, Basic books, New York.
- Bar-Efrat, S. (2004), *Narrative Art in the Bible*, T&T Clark International, New York-London.
- Драгићевић, Р. (2007), *Лексиколоџија српског језика*, Завод за уџбенике, Београд.
- Дукат, З. (1984), „Метафора“, *Речник књижевних шермина*, Институт за књижевност и уметност у Београду, Нолит, Београд. 423.
- Fiedrowitz, M. (2007), *Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg.
- Isaksson, B. (2014), „The main line of a biblical Hebrew narrative and what to do with two perfective grams“, у: *Proceedings of the Oslo–Austin Workshop in Semitic Linguistics*, eds. L. Edzard and J. Huehnergard, Wiesbaden, 73–94.
- Kawashima, R. S. (2013), „Stylistics, Biblical Hebrew“, у: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (vol. 3), ed. G. Khan, Brill, Boston-Leiden, 643–649.
- Lausberg, H. (1998), *Handbook of literary rhetoric*, Brill, Leiden.
- Polak, F. H. (1989), „Epic Formules in Biblical Narrative – Frequency and Distribution“, у: *Les Actes du Second Colloque International „Bible et Informatique methods, outils, résultats“*, (Jérusalem, 9–13 Juli 1983), Genève: Champion–Slatkine, 435–483.
- Polak, F. H. (2002), „Parameters For Stylistic Analysis of Biblical Hebrew Prose Texts“, према: *Bible and Computer – The Stellenbosch AIBI–6 Conference: Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique: „From Alpha to Byte“*, University of Stellenbosch, 17–21 July 2000, ed. J. Cook, Leiden: Brill, 259–281.
- Robinson, T. H. (1960), *Poetry of the Old Testament*, London.
- Schorch, S. (2000), *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Слапшак, С. (1984), „Епитет“, *Речник књижевних шермина*, Институт за књижевност и уметност у Београду, Нолит, Београд, 180.

Smith, B. H. (1968), *Poetic Closure – A Study of how Poems End*, University of Chicago Press, Chicago.

Theissen, G. (2006), „Predigen in Bildern und Gleichnissen. Metapher, Symbol und Mythos als Poesie des Heiligen“, *Evangelische Theologie* 66.

Thome, F. (2004), *Historia contra mythos*, Borengässer, Bonn.

Young, F. M. (1997), *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 119–215.

Zewi, T. (2004–2007), „Biblical Parallels and Biblical Hebrew Syntax“, *Zeitschrift für Althebraistik* 17, 230–246.

Шкреб, З. (1984), „Алегорија“, *Речник књижевних термина*, Институт за књижевност и уметност у Београду, Нолит, Београд, 12.

Шнеле, У. (2007), *Увод у новозавешћу еврејску*, ПБФ, Београд.

Примљено: 23. 9. 2015.

Исправљено: 20. 10. 2015.

Одобрено: 25. 11. 2015.

SOME STYLISTIC FEATURES OF THE BIBLICAL TEXT

Marina Stojanović

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: *The paper submits a concise overview of certain stylistic devices which frequently appear in the biblical text. Here are mentioned parallelism, epithet, metaphor, metonymy, synecdoche, allegory and euphemism. The aim of the overview is to illustrate the usage of these fixed and frequent figures of speech through examples, as well as to bring out their effect in reception of the text.*

Key words: *figure of speech, Scripture, meaning, parallelism, epithet, metaphor, metonymy, synecdoche, allegory, euphemism.*

ЛЕВИТСКО СВЕШТЕНСТВО У ОПУСУ КЊИГА ИЗЛАСКА—КЊИГА ИСУСА НАВИНА — ИЗБОР, ПОСВЕЋЕЊЕ И ОДЕЖДЕ —

Јован Благојевић*
Библијски
културни центар,
Београд

Апстракт: У оквиру опуса Изл.-ИНав. једна од кључних тема је устројство левитској свештенства. Истичу се, осим служби и редова, моћиви изабирања и посвећења. Главни елементи посвећења левитској свештенства су: жртве (повезане са свим редовима левитској свештенства), миројомазане и култна одећа (као део специфичног посвећења виших редова левитској свештенства). Елементи специфичног посвећења могу се повезати не само са свештеничким већ и са царским достојанством. Писац чланка указује да ова веза вероватно одражава сећање на древну праксу стијања свештеничке и царске улоге. Он, истовремено, указује и на нарочите антрополошке увиде које омогућује наведено повезивање. Уједињеност царској и свештеничкој достојанства у позицији првосвештеника представља заправо бојослужбено изображење првобитног човека у претходном стању, човека који је цар и свештеник твари и који кришћуа Богу у светишћу које је микросмос, односно бојослужбено изображење космоса неупаљеног трехом.

Кључне речи: левитско свештенство, левит, свештеник, првосвештеник, свештенички старешина, цар, посвећење, миројомазане, свештеничке одежде, Скинија, човек, космос, микросмос.

У оквиру корпуса Изл.-ИНав. доста простора посвећено је култу и култним званичницима — свештеницима и левитима. У ранијем тексту¹ представљени су редови и службе левитског свештенства.

* bkcentar.uo@gmail.com.

¹ Благојевић, Јован (2013), „Левитско свештенство у опусу Излазак—Исус Навин — редови и службе —“ у *Теолошки погледи*, XLVI, 1/2013, 97–120.

Тема истраживања овог чланака су избор, посвећење и одежде левитског свештенства.

1. Општи подаци

Значајно је најпре указати на чињеницу да је левитско свештенство неодвојиво од појма изабарања Јахвеовог. Божанско изабарање Левијевог племена за свештеничку службу утемељено је у јахвистичкој ревности коју су припадници племена показали у контексту *синајске аџосџасије* (Изл. 32, 26–29; уп. Бр. 3, 11–13). Касније се и *савез вечнот свешџенствџа* склопљен са Финесом повезује са сличним моментом (Бр. 25, 1–13). На овај начин догађаји из историје Израиља и, нарочито, Левијевог племена користе се као *инџерџреџџивни кључ* за разумевање историје праотаца и модификова њеног значења.²

Именица *левиџ* (לֵוִי) у опусу Изл.–ИНав. појављује се 121 пута. Најчешће се израз користи да се њиме означи сви припадници Левијевог племена. Временом израз добија специфично значење и примењује се на мушке припаднике племена повезане са богослужењем Израиља и његовим светилиштем. Често навођење левитских родослова потврђује да се припадност овом племену сматрала привилегијом.³

² Левијево племе води порекло од праоца Левија, једног од Јаковљевих синова (Пост. 35, 23). Приписује му се напад на Сихемљане узрокован обешчашћењем њихове сестре. Јаков је осудио тај чин (Пост. 34, 30; 49, 7). Левије је имао три главна потомка, Гирсона, Ката и Мерарија. Други међу њима био је родоначетник лозе из које су потекли Мојсије, Арон и Мирјам (Изл. 6, 16). Речи тестаментарног Мојсијевог благослова Левијевог племена (Пнз. 33, 8–13) указују на Левијев свештенички положај у контексту савеза (ст. 9). Ту се и сам праотац описује као свештеник. Такав опис је вероватно утемељен на предању о Левијевој ревности за чистоту и поштење своје породице (Пост. 34; Изл. 32, 25–29). Тиме се реинтерпретира схватање његових поступака који су описани у Постању, а које Јаков осудио (Пост. 49, 5–7). Freedman, D. N. (1996), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, el. ed.; Glazier-McDonald, Beth (1987), *Malachi – The Divine Messenger*, SBLDS, 98, Atlanta: Scholars Press., 73–80; De Moor, Johannes C. (1990), *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, BETL, 91, Leuven, Leuven University Press., 254; Elwell, A. W. (1997), *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Baker Book House, Grand Rapids, el. ed.; Easton, M. (1996), *Easton's Bible dictionary*, Inc., Oak Harbor, WA, el. ed.; Durham, John I. (1987), *Word Biblical Commentary, Volume 3: Exodus*, Dallas, Texas, Word Books, el. ed. Све електронске публикације у овом тексту коришћене су на основу: Libronix Digital Library System, System 3.0, Copyright 2000–2007, Libronix Corporation, Bellingham, WA.

³ У опусу Изл.–ИНав. постоји четири левитска родослова. Први међу њима (Изл. 6, 14–27[26.27]) формиран је тако да Мојсија и Арона представи као припаднике Левијевог племена уз наглашавање да су управо они најзаслужнији за ослобођење Израиља из Египта (Изл. 6, 13). Други родослов (Бр. 3, 14–39) имао је за циљ да одреди дужности припадника левитских породица према Скинији. Кратак родослов левитских породица

Избор свештеника се врши унутар Левијевог племена и на неки начин представља *изабирање међу изабранима* будући да су сви левити изабрани за култне служитеље али за разлику од левита, који су изабрани да као храмовни помоћници *служе свештеницима*, свештеници су изабрани да *служе Јахвеу* (Исл. 28, 3.4; 30, 30) и постављени за поглаваре левитских породица (Бр. 3, 10; уп. Исл. 38, 21; Бр. 3, 2; 4, 16.28.33; 7, 8).⁴

Именица *свештеник* (כֹּהֵן) у опусу Изл.–ИНав. појављује се 430 пута, а од тога више од 400 пута се користи да би означила Арона, његове синове и њихове непосредне наследнике. У неким случајевима израз *свештеник* означава свештеничког старешину (כֹּהֵן גָּדֹל).⁵ У том контексту се израз употребљава када се говори о *свештенику Арону и његовим синовима* (Исл. 28, 1; 30, 30; 31, 10; 35, 19; 39, 41; 40, 13–15; Лев. 1, 5; 3, 2; 6, 16.18.20.25; 8, 2.22; 9, 1; 17, 2–8; 22, 1–9; Бр. 3, 3.4.5.9.3; 10, 8; 26, 1.3.63.64 уп. Бр. 4, 16). Слично се говори о Ароновом наследнику, Елеазару. Он се као свештенички старешина назива *свештеником Еле-*

(Бр. 26, 57–62) представља део пописа свих племена Израиља (Бр. 26, 5–62). Овај попис је највероватније сачињен у циљу сагледавања војне спремности и снаге израиљских племена. Левијево племе је смештено на крај, можда ради наглашавања његовог значаја. На почетку и на крају пописа се истиче да је попис дело које су извршили Мојсије и Елеазар, син Аронов (Бр. 26, 1–3.63–65). Родослов формом подсећа на родослов из Изласка (Исл. 6, 14–27), али садржи податке о Марији, сестри Мојсијевој. Овим додатком се приближава родослову из Бр. 3, 14–39. Други и трећи родослов нас извештавају о броју припадника Левијевог племена, и у томе су доста слични (према Бр. 26, 62 попис левита је обухватио 23.000 мушких припадника старих од месец дана па навише док је према Бр. 3, 39 тај број износио 22.000). Могуће је да је родослов из Бр. 26, 57–62, сажетак, мешавина и приређивање раније наведених родослова. Списак левитских породица даје се и у ИНав. 21. Ту се наводе левитски градови и њихова подела унутар Левијевог племена.

⁴ Треба имати на уму да се Арон на једном месту назива *левитом*. Тиме се можда истиче његово порекло (на шта упућује контекст), али можда и указује да је сматрано да виши редови свештенства Израиља собом обухватају и надилазе ниже свештеничке редове (уп. Исл. 4, 14).

⁵ Значајно је истаћи да се уобичајени израз *првосвештеник* не јавља у јеврејском тексту Старог Завета. Уместо тога, у Старом Завету се говори о *свештеничком старешини* (у ствари употребљени израз је *велики свештеник*, כֹּהֵן גָּדֹל, Бр. 35, 25.28), *помазаном свештенику* (כֹּהֵן מְשֻׁחַ, Лев. 4, 3) и *старешини дома Божије* (גִּיד בֵּית הָאֱלֹהִים, 1. Дн. 9, 11). Израз *велики свештеник* (כֹּהֵן גָּדֹל) у LXX се предводи грчким изразом ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας. Израз *старешина дома Божије* (גִּיד בֵּית הָאֱלֹהִים) преводи се са ἡγουμένου οἴκου τοῦ θεοῦ, израз כֹּהֵן מְשֻׁחַ (помазани свештеник) преводи са ἀρχιερεὺς – првосвештеник. У Новом Завету трећи израз се јавља као једини и вероватно да ἀρχιερεὺς у том смислу означава првосвештеника и као *великог* (*старешину*) *свештеника* и као *старешину дома Божије*. То је разлог због којег је трећи израз у богословској литератури прихваћен када се говори и о старозаветном поглавару левитског свештенства и првом човеку израиљског култа. Из истог разлога се свештени поглавар Старог Завета у домаћој богословској литератури и преводима обично назива првосвештеником упркос чињеници да у тексту Старог Завета нема тог израза.

азаром, сином свештеника Арона (Бр. 17, 2.4; 25, 7–11; 26, 1.3.63.64; 27, 2.19.21.22; 31, 6.12–13.21.26.29.31.41.51.54; 32, 2.28; 34, 17; 35, 25–28; ИНав. 14, 1; 17, 4; 19, 51 уп. са изразом свештеник Финес, син свештеника Елеазара, Бр. 31, 6; ИНав. 23, 13.30–34). Израз првосвештеник се не јавља у опусу Изл.–ИНав. и уместо њега је у свештеничком предању употребљен низ описних израза којима се означава свештенички поглавар. Они могу да буду табеларно приказани:

Лев. 4, 3.5.16.	הכהן המשיח
	ѿомазани свештеник
Лев. 6, 15	הכהן המשיח תחתיו מבניו
	свештеник да буде ѿмазан ѿсле њега међу синовима његовим
Лев. 16, 32	הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו
	свештеник који буде ѿмазан да врши свештеничку службу на месту оца својега
Лев. 21, 10	והכהן הגדול מאתו אשר יוצק על ראשו שמן המשיחה ומלא את ידו ללבוש את הבגדים
	свештеник који је старешина/ѿолавар међу својом браћом, на чију главу је ѿмазано уље ѿмазања и који је посвећен да се облачи у свете хаљине
Бр. 35, 25	הכהן הגדל אשר משח אתו בשמן הקדש
	старешина/ѿолавар свештенички, који је ѿмазан уљем
Бр. 35, 28	הכהן הגדל (двапут)
	старешина свештенички
Бр. 35, 32	הכהן (као текстуална варијанта од הַגָּדֹל)
	свештеник као текстуална варијанта од старешина свештенички

Табеларно могу да буду приказани и изрази којима се означава првосвештеник у истим текстовима:⁶

⁶ Обе табеле су преузете из Rooke, Deborah W. (2000), *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford, Oxford University Press, 27.

Лев. 4, 3	помазан
Лев. 4, 5	помазан
Лев. 4, 16	помазан
Лев. 6, 15	помазан; наслеђе
Лев. 16, 32	помазан; наслеђе
Лев. 21, 10	старешина; помазан; хаљине
Бр. 35, 25	старешина; помазан
Бр. 35, 28	старешина; (два пута)
Бр. 35, 32	старешина

Подаци представљени у наведеним табелама откривају нам да је најзначајнија карактеристика првосвештенства *помазање*. Помазање представља опуномоћење изабраног појединца (или његовог наследника) за службу која је подразумевала вршење култних радњи у нарочитој одећи (=свештеничким хаљинама). Помазање, изабирање (или наслеђе) и специфична култна одећа, стога, представљају најзначајније елементе (прво)свештеничког, али и уопште левитског посвећења. То је тема којом ћемо се бавити у наставку овог чланка.

2. Посвећење левитског свештенства

Посвећење левитског свештенства је обављано посредством низа култних радњи као и посредством облачења нарочите одеће. Такво посвећење је оспособљавало одређену групу или појединца за нарочиту службу при Скинији.

2.1. Обред посвећења левитског свештенства

Припадници различитих свештеничких редова су пролазили кроз различите обреде посвећења. Неки аспекти тих обреда су, ипак, били заједнички. Вероватно су, наиме, припадници *виших редова* левитског свештенства заједно са свим левитима пролазили кроз процес *очишћења* (ритуално прање, прање одеће и бријање тела, Бр. 8, 5–7). Ово вероватно важи и за обред рукоположења које је вршио сав Израил (веро-

ватно посредством племенских старешина) пред Скинијом (Бр. 8, 9). Рукополагање је вршено уз принос бескрвних и крвних жртава.⁷ Ово жртвоприношење сматрано је обредом помирења којим се посвећеници оспособљавају за приступање Скинији (Бр. 8, 15.19). Старешина Левијевог племена, Арон, потом *приноси* левите као *жртву приказну пред Јахвеом* (Бр. 8, 11.13). Тиме левити постају Јахвеово власништво (баштина) будући да су у потпуности даровани њему (Бр. 8, 14.16).⁸

2.2. Посвећење „виших“ редова левитског свештенства

По посвећењу општег *левијског* свештенства *изабрани* део левита (коханити, пре свега *Арон и синови*) посвећиван је у *виши ред свештеника*.⁹ Овај обред посвећења је, осим наведених жртава, подразумевао и облачење нарочитих свештеничких одежди.¹⁰ Облачењу

⁷ Приликом посвећења левита приношени су јунци као што се чинило и у случају посвећења свештеника, али се у случају свештеника приликом посвећења осим јунаца приносио и ован. У оба случаја посвећеници стављају руке на главе жртвених животиња (Бр. 8, 8.12.20–21 уп. Изл. 29, 10–18).

⁸ Ритуал посвећења левита чини се јасним, али је потребно указати и на извесне недоречености у вези са њим. Пре свега, није јасно ко је онај који врши процес посвећења. Јахве, наиме, Мојсију налаже да *очисти* будуће посвећенике и да припреми жртву окајницу (Бр. 8, 5.8в). Он је и онај који треба да левите учини *жртвом приказном Јахвеу* (Бр. 8, 13). Тек потом је могао да почне сам обред посвећења пред Скинијом (Бр. 8, 15). Опис извршеног обреда, међутим, говори о Арону као оном ко га врши уз саслуживање својих синова (Бр. 8, 11а.13.21б–в) који се називају *сведоцима жртвовања левиџа* и њиховог *уласка у Скинију*, односно пуноправног ступања у службу (Бр. 8, 13.22а). Подсетимо још једном *сав Израиљ се*, такође, јавља као субјекат левитског посвећења (Бр. 8, 9–10.20.22б).

⁹ Процес је можда био и хронолошки обрнут. Можда су, наиме, прво посвећени свештеници који су осим општег (левитског) посвећења прошли и кроз специфично *коханитско* посвећење. Они су тиме оспособљени да доцније изврше *ошће посвећење* целог Левијевог племена. Са друге стране, могуће је да се народ Израиља јавља као субјекат левитског посвећења зато што је претходно посвећен за *колективној, царској, свештеника* (Изл. 19, 6; 24, 1–11). Тако посвећен Израиљ посвећује део сопственог народа за нарочит вид свештенства. Схватање да је Израиљ у складу са Изл. 19, 6 посвећен у колективног свештеника обредом који је описан у Изл. 24, 1–11 је заступљено у великом броју научних радова. У вези са тим је добро консултовати студију Davies, John Arthur (2004), *A Royal Priesthood – Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies (Book 395), London–New York, T&T Clark International, 61–161 и литературу која се наводи у поменутој студији и њеним одговарајућим одељцима.

¹⁰ Прва најава свештеничког посвећења које треба да се изврши над Ароним и његовим синовима се јавља у Изл. 28. Основна тема наведеног поглавља је свештеничка одећа коју Арон треба да обуче да би се *посветио и вршио свештеничку службу Јахвеу у часи* (Изл. 28, 3). Изл. 29 описује обред посвећења. Најпре се говори о жртвеном материјалу (Изл. 29, 2.3), а затим се окреће облачењу свештене одежде што је опис који се

свештених одежди је следио сложен процес приношења жртава, делимично паралелан жртвоприношењу вршеном приликом посвећења левита (Изл. 29, 10–18). Део жртвене крви је уношен у Скинiju (помазивани су олтар, рогови жртвеника), а остатак је употребљен за шкропљење и помазање посвећеника и њихових одежди (Изл. 29, 19–21). Следи принос бескрвних жртава и жртава причасница које је потребно обедовати *на светом месту* (Изл. 29, 22–34 уп. Лев. 8, 31–35). Обед посвећења свештеника трајао је седам дана. Током тог периода свакодневно се приносила жртва за грех. У овом периоду посвећиван је и олтар (Изл. 29, 35–37).

Обред посвећења (прво)свештеника описан у Лев. 8 идентичан је обреду посвећења свештеника, али се првосвештеничкој одежди додају урим и тумим (Лев. 8, 8). Описи посвећења у Изл. и Лев. се разликују у оним моментима који следе после седмодневног процеса посвећења. У Изласку се, наиме, описује приношење жртава паљеница на крају седмодневног посвећења (Изл. 29, 1–45). У Левитској се, са друге стране, говори о *осмом дану* као дану ступања свештеника у службу (Лев. 9) и свештеном благосиљању народа које је праћено теофанијом и општеном веселем (Лев. 9, 22–24 уп. Пнз. 27, 9). Теофанија је представљена као испуњење Јахвеовог обећања да је Он Онај који ће посветити свештенике (Изл. 29, 44–45). Упркос извесним разликама, Изл. 29 и Лев. 9 су подударни и док први текст представља упутство о свештеничком посвећењу, други је опис испуњења тог упутства.¹¹

Остаје нејасно ком типу посвећења је припадало миропомазање, јер о миропомазању постоје опречни подаци. Оно се повезује са Ароном као свештеничким старешином, односно са његовим изабраним наследником (Изл. 29, 7.29–30). Чини се, штавише, да је помазање сматрано чином којим се свештеник узводи у првосвештенички статус (Лев. 4, 3.5.16; 6, 15.32; 21, 10; Бр. 35, 25.28.32 уп. Изл. 29, 7; 40, 13; Лев. 8, 12).¹² Логичан закључак био би, стога, да је помазање ексклу-

завршава речима: „свештѣнство нека им приида уредбом вечном. Тако посвети Арона и његове синове“ (Изл. 29, 3–9).

¹¹ Припремљени посвећеници требало је да једну недељу проведу у Шатору састанка (прелазна церемонија). Коначно, вршио се акт ритуалне инкорпорације, у овом случају то је била жртва и церемонија која се изводила осмог дана (Лев. 9). Чини се да је овај принос обухватао жртву за грех и паљеницу (од стране самог Арона и његових синова, види 9, 1–7а.8–13) и жртву за народ (која је обухватала жртву за грех, паљеницу, приказницу и причесницу 9, 7б.15–21). Grabbe, Lester L. (2000), „The Priests in Leviticus – is the Medium the Message?“ у *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (eds. Rolf Rendtorff, Robert A. Kugler, Sarah Smith Bartlett), Leiden, BRILL, 208–209.213; Douglas, Mary (1999), *Leviticus as Literature*, Oxford, Oxford University Press, 195–217.

¹² Заједнички моменат свих текстова у којима се описује првосвештеничко посве-

живни део првосвештеничког посвећења, обред који се обављао у тренутку када свештеник постаје првосвештеник. Збуњујуће је, стога, што неки стихови овај обред повезују не само са Ароном као свештеничким старешином, већ и са његовим синовима као свештеницима (Исл. 28, 41; 29, 21; 30, 30–33; Лев. 8, 12 уп. Исл. 40, 13–16). Дебора Рук (D. W. Rooke) сматра да је решење овог проблема у разликовању између *првосвештеничког миропомазања* и *свештеничког шкропљења*. Према њеном схватању разлика *показује да су свештеници били помазаници Божији, али и да се истовремено један свештеник одваја као нарочити помазани свештеник*.¹³ Не постоји, међутим, разлог за поистовећивање свештеничког помазања и шкропљења крвљу са једне стране, са (углавном првосвештеничким) помазањем уљем.

Првосвештеник се описује као *свештеник који је старешина/поглавар међу својом браћом, на чију главу је помазано уље помазања и који је посвећен, на место оца својега, да се облачи у свете хаљине* (Лев. 16, 32; 21, 10). Карактеристике које се изводе су, стога, старешинство, помазање, сукцесија, посвећење (= миропомазање?), облачење у свештене одежде. Наведена сведочанства Писма могу да се разумеју на два начина:

1) помазани свештеник је накнадно посвећиван (помазиван и облачен у првосвештеничке одежде) за свештеничког старешину

2) примљено свештеничко помазање у тренутку ступања на *узвишенију службу* чини изабраног свештеника достојним првосвештеништва и облачења првосвештеничких одежди.

Опис Елеазаровог ступања у службу првосвештеника ближи је другој могућности. У овом случају библијски писац не спомиње ниједан обредни моменат, већ једноставно каже да је Елеазар обукао првосвештеничке хаљине које је преузео од оца. Овакав опис упућује на могућност да је облачење првосвештеничких хаљина било само по себи довољно да укаже на пренос ауторитета (Бр. 20, 20 уп. Пнз. 10, 6).¹⁴ Ако је тако, разлика између свештеничког и првосвештеничког посвећења није била у миропомазању, већ у приступу одевним предметима који су били повезани са њиховом службом при светилишту.

ћење је спомињање миропомазања. То значи да је миропомазање било заиста важно обележје службе, можда још из времена када је оно било једино обележје свештеништва, односно једини чин којим се неко уводио у свештенички ред. Deborah W. Rooke, 29–30.

¹³ Deborah W. Rooke, 20.

¹⁴ Deborah W. Rooke, 33.

Пре него се усредсредимо на истраживање свештеничких одежди приметимо да је субјекат посвећења свештеника понекад сам Бог, а понекад људи као посредници (Изл. 28, 3.41; 29, 11.44; Лев. 22, 9 уп. 1. Сам. 7, 1). Осим тога, значајно је приметити да је посвећење уопштено (а нарочито помазање) тачка у којој се сусрећу царско и свештеничко достојанство (Изл. 29, 7; 40, 12–15; Лев. 4, 3; 5, 16; 8, 12; Бр. 3, 3 уп. 1. Сам. 10, 1; 16, 13; 2. Сам. 2, 4; 1. Цар. 1, 39; 2. Цар. 11, 12) и то не само у Израиљу, већ широм древног Оријента.¹⁵

3. Сакрална одећа левитског свештенства

У Изласку и Левитској значајна пажња је посвећена свештеничкој одећи (Изл. 28; 39; Лев. 6, 9–11). Питања у вези са свештеничким одежама тичу се проблема њиховог изворног значења, смисла и (у неким случајевима) и облика. Најдетаљније приказивање свештеничких одежди дато је у попису и опису који претходи упутствима о посвећењу свештеника у Изл. 28. Најпре се даје попис свештеничких одежди и материјала од којих се оне праве (Изл. 28, 4.5). Следи опис појединачних одевних предмета свештеника и првосвештеника (Изл. 28, 6–43; 29, 5.6). Првосвештеничка одећа вероватно се облачила преко свештеничке (Изл. 29, 8.9) или у комбинацији са њом. Раз-

¹⁵ Разматрање односа царског и (прво)свештеничког помазања излази изван оквира овог истраживања. Значајно је, ипак, истаћи да постоји довољно података који указују да је помазање, од најранијег доба и широм древног Оријента, повезивано и са свештеницима и са царевима (па чак и самим боговима). То значи да, некад доминантно схватање, према којем се помазивање свештеника антидатирало у постегзилни период библијског Израиља, није потпуно оправдано. John Arthur Davies, 161; Fleming, Daniel (1998), „The Biblical Tradition of Anointing Priests“ у *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), 401–414; Niditch, Susan (1980), *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Chico, CA, Scholars Press, 110; Grabbe, Lester L. (2000), „The Priests in Leviticus – is the Medium the Message?“, 214; Deborah W. Rooke, 20–22; Johnson, Aubrey R. (1967), *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 14–16; Houtman, C. (1992), „On the Function of the Holy Incense (Exodus xxx 34–8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus xxx 22–33)“ у *Vetus Testamentum* 42 (1992), 458–465; Lambert, W. G. (2013), „Kingship in Ancient Mesopotamia“ у *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed. John Day), The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 270, London, New York, Bloomsbury Academic, 55–60.62–66.68–70; Day, John. (2013), „Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy“ у *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed. John Day), The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 270, London, New York, Bloomsbury Academic, 80–81; Noth, M. (1967), *Office and Vocation in the Old Testament y The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Philadelphia, Fortress, 237–238; 105.347; De Vaux, Roland (1961), *Ancient Israel, II*, New York, McGraw-Hill, 103–106.347.

ликовање првосвештеничке и свештеничке одежде је било прилично јасно (Иzl. 31, 10; 35, 19; 39, 41; 40, 13–15).

3.1. Свештена кошуља, појас и турбан

Свештена дугачка кошуља (хаљина) се спомиње као одевни предмет на првом попису свештеничких одела. За њу је речено, као детаљније одређење, да је *са ресама* или *везена* (Иzl. 28, 4). Спомиње се у наредном поглављу као део одежде Аронових синова (Иzl. 29, 8). Чини се да је ово био обавезан део свештеничке одежде, неопходан за вршење основне свештеничке дужности – приноса свакодневних жртава паљеница (Лев. 6, 9–11). Ова кошуља се спомиње и као део првосвештеничке одежде коју је носио Арон приликом Дана помирења (Лев. 16, 4.23.32).¹⁶ У Левитској се прецизније одређује да су у питању одевни предмети *од лана* и овај одевни предмет доводи се у везу са ланеним вешом. У опису првосвештеничке одежде која се носила на Дан помирења спомиње се још и ланени појас, који је такође припадао свештеничкој одежди (Иzl. 29, 9). О њему немамо довољно података, али се може претпоставити да је мање раскошан него првосвештенички појас (*шканица*) ефода (Иzl. 28, 8).

Турбан који се спомиње као капа различита од првосвештеничке митре није детаљно описан. Чини се да се при крају Изласка инсистира на томе да је свештена одећа начињена тачно по упутствима која су раније дата. Ланени веш, кошуља, појас и турбан свакако нису били одећа од изузетног значаја, скупоцености и велелепности. Ипак, оно што је заједничко свим текстовима у којима се помиње свештеничка одећа је то што описи не наглашавају само њену светост, већ и њену велелепност. Тако да се она описује као одећа *за част и украс; одело посвећено; свечано рухо; лепо израђено рухо за службу* (Иzl. 28, 2; 31, 10; 35, 19; 39, 41; 40, 13–15). Највероватније је да одреднице које сугеришу красоту и велелепност свештеничког одела у ствари говоре о богатству првосвештеничких одежди које ћемо представити у наставку. Првосвештеничкој одећи је посвећено више места, а унутар описа првосвештеничке одеће нарочито истакнуто место имају ланена капа (митра), украшени ланени појасеви и ланени веш (Иzl. 39, 27–29).

¹⁶ Занимљиво је да је у првом делу церемоније Дана помирења првосвештеник носио свештеничку одежду, са изузетком првосвештеничке капе и исписане плочице која се обично налазила на првосвештеничкој капи. Првосвештеник је ове делове своје одежде носио вероватно као знак свог посвећења и своје квалификованости да приступи најсветијем месту. Deborah W. Rooke, 24–25.

3.2. Специфични елементи првосвештеничке одежде

Значајно је приметити да се у свештеничком предању (Р) значајна пажња (74 стиха) посвећује описивању специфичности првосвештеничких одежди, њихове израде и облачења Арона (Изл. 28, 2–39; 29, 5–6; 39, 1–31; Лев. 8, 7–9). Нарочит значај се даје *првосвештеничкој хаљини* као видљивом исказу његовог положаја (Лев. 21, 10).¹⁷

3.2.1. Ефод са појасом

Ефод (оплећак) је предмет који је тешко поуздано идентификовати, пре свега због етимолошке јединствености и неуједначене употребе израза. У Светом Писму *ефод* споменут је 17 пута у више различитих одељака Старог Завета (Изл. 28, 5–14; 39, 2–7; Суд. 8, 27; 17, 5; 18, 14–24; 1. Сам. 2, 18.19.28; 14, 3; 21, 9–10; 22, 18; 23, 6.9; 30, 7; 2. Сам. 6, 14; Ос. 3, 4). У неким од њих ефод се не спомиње, али су коментатори претпоставили да је реч о ефоду (Изл. 39, 27.28; Лев. 6, 10–11; 1. Сам. 14, 18; 1. Цар. 2, 26; Ис. 30, 32).

Наведени стихови се односе на дуг историјски период од око шест или седам векова. Током овог периода могло је доћи до промене значења овог израза, нарочито у времену када се догодио егзил. Чини се, осим тога, да и сами библијски писци дозвољавају могућност да се термином означавају различити предмети. Свештеничко предање (одељци: Изл. 28, 5–14; 39, 2–7 уп. Суд. 8, 24–27[26]) говори о *велелејном ефоду* направљеном од скупоченог материјала, док се у другим случајевима говори о *ефоду ланеном* који је очигледно био доста једноставније израде (1. Сам. 2, 18.19; 22, 18; 2. Сам. 6, 14). У неким случајевима се једноставно говори о *ефоду* без ближег одређења повезаног са материјалом од којег је направљен (Суд. 17, 5; 18, 14–24; 1. Сам. 2, 18.19.28; 14, 3; 21, 9; 23, 6.9; 30, 7; Ос. 3, 4).¹⁸

¹⁷ Deborah W. Rooke, 29–30.

¹⁸ Чини се да се у појединим текстовима могу разликовати *ефод ланени* и *ефод*. Могуће је, стога, претпоставити да је *ефод* био део првосвештеничке или макар свештеничке одеће (1. Сам. 2, 28; 22, 18), док је *ефод ланени* можда био део одеће нижег свештенства (1. Сам. 22, 18), пак чак и несвештеничких учесника култа (1. Сам. 2, 18–19; 2. Сам. 6, 14). Свештеници Нова су носили ефод (иако нису сви били првосвештеници), али је ефод њихових старешина (првосвештеника), ипак, био другачији (1. Сам. 21, 9; 23, 6.9; 30, 7). Могуће је да је првосвештенички ефод био специфичан због везе са напрсником и уримом и тумимом. Древни коментатори (нпр. Бл. Јероним) прихватили су схватање према којем су постојале две врсте ефода, од којих је један био повезан са нижим свештенством, а други са првосвештеником. Д. В. Рук је сматрала да су свештеници Нова носили *пророчки ефод*, али у самом Писму пророци се не повезују са овим одевним предметом. Могуће је да су под утицајем првосве-

Ефод се често поистовећивао са ланеном хаћином сличном данашњем стихару и овакво схватање вероватно одражава постегзилну стварност. У ранијем периоду, међутим, ефод је био предмет који је могао да буде ликовно украшен одевни предмет. Као такав могао је да буде предмет идолопоклонства (Суд. 17, 5; 18, 14–24). Чини се да је ефод био повезан са *пророчким* одређивањем божанске воље. Поједини аутори сматрају да је у најранијем периоду ефод био нека врста спремишта за тзв. *свешти жреб* (урим и тумим), и за делове оружја (најчешће врхове стрела) којима је придаван сакрални значај (уп. Авд. 3, 9; Зах. 9, 13). Могуће је да је у питању омотач око урима или чак врпца на којој су каменови пророштва били окачени. Неки сматрају да је заправо у питању нека врста прегаче која се стављала око бедара (= *ланени ефод*) приликом ритуалних плесова, какав је био Давидов (2. Сам. 6, 14.20). Постоји схватање да је ефод био статусни симбол и да је изворно представљао део царске, касније и првосвештеничке и, коначно, само првосвештеничке одеће. У ранијем периоду царски и првосвештенички ефод су се велелепношћу разликовали од ланеног ефода кога су употребљавали мање истакнути учесници култа. Првосвештенички ефод је, стога, одражавао и изванредан степен царског достојанства.¹⁹ Он је био израђен од истог материјала као покривала у Шатору (Изл. 26, 31; 28, 6).

швеничке одеће свештеници и левити, па и учесници култа уопште, почели да носе мање раскошан *ланени ефод*. Foote, Theodore C. (1902), „The Ephod“ у *Journal of Biblical Literature* 21 (1902), 1–2.44–45; Deborah W. Rooke, 61.

¹⁹ Према неким схватањима ефод је представљао неку врсту идола повезаног са пророчко-магијском праксом (1. Сам. 21, 9; Ис. 30, 22; Ос. 3, 4 уп. Пост. 30, 27, Јез. 21, 26; Зах. 10, 2). Заступници овог схватања су се позивали на лексичке аргументе, баш као и њихови опоненти који су тврдили да се ради о некој врсти тканине у коју је био уграђен метал. Уколико је тај метал био слика божанства (или култног предмета) ефод је могао да се користи као средство пророковања, али и да постане предмет обожавања (Суд. 8, 27). У Суд. 17 и 18 ефод се каткад доводи у везу са ликовима (=идолима уп. 1. Сам. 19, 13; 2. Сам. 15, 23 и 2. Цар. 23, 34). Могуће да је представљао и неку врсту спремишта или омотача (па чак и одеће) за идоле, култне предмете уопште и нарочито култне предмете повезиване са пророковањем. Повезивање ефода са пророчком праксом је значајно јер археолошки подаци указују да је свештени благослов код Израјлића укључивао употребу амајлија. Постоји схватање да је ефод био прегача у којој су ношене првосвештеничке инсигније. Можда се овим изразом означавала врпца којом су се повезивале друге свештеничке хаћине или врпца која је обавијала прса Аронова чинећи да каменови са именима племена Израјлићевих буду *Арону код срца* (уп. Јез. 44, 18). Theodore C. Foote, 2–18.25.28–31.34–38.43–44; John Arthur Davies, 163; Haupt, Paul (1900), „Babylonian Elements in the Levitical Ritual“ у *Journal of Biblical Literature* 19 (1900), 56; Yardeni, Ada (1991), „Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem“ у *Vetus Testamentum* 41 (1991), 4–46; Deborah W. Rooke, 18.

Тиме се истицала веза између Скиније, свештених обреда и наглашене светости свештеничког старешине.²⁰

3.2.2. Напрсник са уримом и тумимом

Етимологија назива ових одевних предмета је непоуздана,²¹ али се може закључити да је напрсник био четвороугаони предмет (*краћи еиштрахиљ*) направљен од сличног материјала као и ефод. Он је и сам, стога, будио асоцијације на Скинију. Предмет је прекривао груди првосвештеника сежући до појаса ефода или га прекривајући. Металним копчама напрсник је био повезан са ефодом и његовим нараменицама, тако да су чинили неодвојиву целину (Изл. 28, 25–27). Напрсник је био богато украшен. На њему се налазило дванаест драгуља, распоређених у три реда. Представљали су племена Израиља (Изл. 28, 28). Носилац напрсника је, стога, стајао пред Богом у име свег народа, или је чак пред Богом оприсутњавао народ Израиља који је преко овог предмета остваривао своје достојанство царског свештенства. Пророчки прибор ношен у ефоду можда се користио уз посредство напрсника и заједно са уримом и тумимом који су се налазили у *цеју* *напрсника* (Изл. 28, 30). Велелепност напрсника је, осим култних, будила и владарске асоцијације, нарочито због сличних предмета који су били саставни део одеће сиријских и египатских владара (уп. Јез. 28, 12–14).²²

Напрсник је привлачио мање пажње него елементи који су му припадали – пророчки каменови, *урим* и *тумим*. Њих је користио искључиво првосвештеник (Изл. 28, 30; Лев. 8, 8; Пнз. 33, 8–11).²³ Чини се да је пророковање посредством урима и тумима (1. Сам. 14, 41 и 28, 6) нестало или је модификовано у постегзилном периоду (Језд. 2, 63; Нем. 7, 65).²⁴ Изворни начин коришћења урима и тумима није

²⁰ Опис култне одеће првосвештеника део је шире целине и наставак је упутства о конструкцији Шатора и припадајућих му предмета (Изл. 25, 10 – 27, 21). Повезаност материјала од којих су сачињени и елементи првосвештеничке одеће и Скиније је разумљива. Одећа је, наиме, имала и симболички значај који је наглашавао не само друштвени статус првосвештеника, већ и смисао његове службе. Deborah W. Rooke, 16–17.

²¹ Wood, D. R. W. & Marshall, I. H. (1996), *New Bible Dictionary*, Downers Grove, Intervarsity Press, el. ed.

²² John Arthur Davies, 157.167; Deborah W. Rooke, 19.

²³ Williams, Ronald J. (1976), *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto, University of Toronto Press, 51–52; Payne, Barton J. (1962), *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 48.

²⁴ Урим и тумим се у постегзилној књижевности спомињу само у вези са Зоровавељом. Могуће да је то уједно и последњи пример њихове употребе. Davis, John J. (1970), *The Birth of a Kingdom*, Winona Lake BMH Books, 92–93; Craigen, Trevor

познат због непостојања описа пророчког процеса. Изостављање описа сведочи о томе да је он у значајном делу историје предгизилног Израиља био добро познат и да није било потребе да буде описиван.²⁵ Могуће је да је првосвештеник употребљавао урим и тумим пре саветовања националних вођа у значајним тренуцима (Бр. 27, 21) или у другим тренуцима када је саветовање било потребно. Изостављање тог поступка имало је негативне последице.²⁶ Чини се да је пророковање уримом и тумимом било веома честа пракса у периоду освајања Ханана, судија и раног царства (ИНав. 1, 1–2; 24, 31; Суд. 20, 18; 1. Сам. 22, 15; 23, 2.6.7–13; 28, 6; 30, 7). Употреба урима и тумима била је честа приликом планирања војних акција, али није била повезана искључиво са њима.²⁷

Етимологија израза је непоуздана, што је резултирало великом разноликошћу објашњења оба израза, њихове природе и употребе.²⁸ Етимолошко схватање по коме урим и тумим означавају *свештост* и

(1978), „Urim and Thummim“, Post Graduate Seminar Paper, Grace Theological Seminary, Winona Lake, на www.biblicalstudies.org.uk.

²⁵ Можда су пророчки каменови давали потврдан или негативан одговор на конкретно постављено питање. Оно се могло мењати све док се не би дошло до позитивног одговора. Према схватању појединих научника, урим и тумим су у постгизилно добу представљали неку врсту украсне амајлије на молићвеном каишу првосвештеника. Такве амајлије биле су део свештеничке одежде широм древног Оријента. Ar-Thomas, D. R. (1966), *A Primer of Old Testament Text Criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 49; Driver, Samuel Rolles (1966), *Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford, Oxford University Press, 117; Kaufmann, Yehezkel (1974), *The Religion of Israel*, New York, Schocken Books, 92; Vriezen, Theodorus C. (1958), *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, Basil Blackwell, 269; John J. Davis, 93; Robinson, Wheeler H. (1946), *Inspiration and Revelation In the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 202; Achtemeier, P. J. (1985), *Harper's Bible dictionary*, San Francisco, Harper & Row, el. ed.; Foote, Theodore C. (1902), „The Ephod“, 32–34; Craigen, Trevor (1978), „Urim and Thummim“.

²⁶ Исус Навин и вође су преварени од стране Гивеонаца зато што нису *пошљали Госпога* (ИНав. 9, 14). Контекст сугерише да се ради о неупотребљавању урима, што нам показује да је ова пракса била изузетно важна и да је често повезана са одлукама које су морали да донесу вође Израиља. Deborah W. Rooke, 39; Trevor Craigen, „Urim and Thummim“.

²⁷ Brown, Francis; Driver, S. R.; Briggs, Charles A. (1975), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1071; Yehezkel Kaufmann, 88; Ringgren, Helmer (1966), *Israelite Religion*, Philadelphia, Fortress Press, 205; Wood, Leon (1976), *A Survey of Israel's History*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 255; John J. Davis, 82; Trevor Craigen, „Urim and Thummim“.

²⁸ Уколико су и сами изрази повезани са жребањем логично је претпоставити да су они представљали пре супротности него сличности. Trevor Craigen, „Urim and Thummim“; Isaacs, Nathan (1939), „Urim and Thummim“ у *International Standard Bible Encyclopedia* (ed. James Orr), Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 3041.

савршенство прихваћено је у древним преводима Светог Писма (Вулгати и LXX). Према другим мишљењима, пак, ови каменови осликавају антиномични однос (благослов–проклетство).²⁹ У сваком случају, расуђивање помоћу урима и тумима се сматрало личним откривењем Божијим које је дато преко првосвештеника који је носио напрсник. Ипак, поставља се питање колико је натприродно могло да делује кроз ову „свешћу лушрију“ (уп. Бр. 26, 55–56).³⁰

3.2.3. Огртач

Огртач се носио поврх осталих одевних предмета. Он је у основном облику био део свакодневне одеће на древном Оријенту. Првосвештенички огртач се издвајао материјалом и богатим симболичким орнаментима којима је био украшен. Све то скупа будило је асоцијације на царско достојанство, али му је значење у овом случају било несумњиво религијско и вероватно је служило као подсетник на близину Бога који је извор живота.³¹

3.2.4. Митра (капа) са гујагемом

Митра представља првосвештеничку круну или *капу* (קִטְרוֹן, Изл. 28, 37.39). Овај део првосвештеничке одежде често је препознаван као сведочанство царског достојанства првосвештеника или макар припадања аристократском сталежу (2. Сам. 1, 10; 2. Цар. 11, 12; Ис. 3, 23; 62, 3; Јез. 21, 31; Пс. 132, 18). Овакво схватање потврђено је чињеницом да се овај израз у Писму само једном јавља ван контекста првосвештеничких одежди

²⁹ Trevor Craigen, „Urim and Thummim“; Wellhausen, Julius (1965), *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York, The World Publishing Company, 394; Roland de Vaux, 352; Elwell, W. A., & Comfort, P. W. (2001), *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill: Tyndale House Publishers, el. ed.

³⁰ Свети жреб по правилу садржи извесну дозу магијског, али у Писму он се схвата као легитимна форма пророковања (1. Сам. 28, 6) и средство откривења личног Бога посредством свештеника (Пнз. 33, 8.10). Образац је вероватно преузет из предизраиљског обреда сазнавања воље Божје, али је код Јевреја постао израз смирења пред Богом и средство прихватања његове воље. Barton Payne, 48; Castelot, John J. (1980), *Biblijska teologija Staroga i Novoga Zavjeta*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 61.

³¹ Плави огртач са звонцима у облику нара (или шипурка) на ивицама (Изл. 28, 31–5) је варијација одеће имућних људи. Ellison, H. (2001), *The Daily study Bible series: Exodus*, Louisville: Westminster John Knox Press, el. ed.; Clements, R. E. (1972), *Exodus*, Cambridge Bible Commentaries: Old Testament 32 Volume, Cambridge, Cambridge University Press, 183; Haran, Menahem (1983), „Priesthood, Temple, Divine Service-Some Observations on Institutions and Practices of Worship“ у *Hebrew Annual Review* 7 (1983), 121–135 [123]; Hyatt, J. P. (1971), *Exodus*, London, Oliphants/Marshall, Morgan and Scott, 284; Cate, Robert L. (1979), *Exodus, Layman's Bible Book Commentary*, Nashville, Tenn., Broadman Press, 117; Deborah W. Rooke, 17–19.

(Јез. 21, 31). Том приликом се користи као паралела изразу *круна* (קִרְיָן) у пророштву које је упућено принцу Израиља. Ка истом закључку води и повезивање *митре* са *дијадемом* (плочица или венац) која је била израђена од скупогеног материјала са натписом *посвећен Јахвеу* (Лев. 8, 9).³² Овај детаљ митре представљао је украс достојан поштовања (Ис. 44, 23; 49, 3; 61, 3, 10; Пс. 149, 4; Језд. 7, 27).³³ Кауфман (Kaufmann) је истицао да *свештеничка дијадема* (Лев. 8, 9) и *миропомазање* јесу истинске тачке додира између свештенства и монархије уз напомену да оне, саме за себе, нису биле обележја владарског ауторитета него светости и друштвеног значаја. Д. Рук сматра да је дијадема вероватно израђена у облику цвета. Сврха дијадеме била је да апсорбује кривицу узроковану било каквом ненамерном грешком у приношењу жртвених дарова. То је разлог због којег се она користи приликом Празника помирења (када је свештеник иначе носио свештеничку одежу Лев. 16).³⁴ По завршетку очишћења служитељ се облачио у првосвештеничке одежде у којима је вршио жртвени обред који је следовао (Лев. 16, 23–25). Промена одеће указује да је по обављеном обреду у Светињи над светињама, који је вршио у свештеничкој одећи, служитељ наступао као опуномоћени представник народа и ово може да буде виђено и у другим приликама где се приказује да је потребно да делује радије као првосвештеник него као обичан свештеник. Д. Рук истиче да улога представника овде, као и у другим случајевима, јесте царска карактеристика. Она, ипак, напомиње да је у случају израиљских првосвештеника ова *рејрезенцијативност* првосвештеника била ограничена само на религијски аспект без политичких импликација.³⁵

4. Посвећење као сведочанство о повезаности царског и свештеничког достојанства

Миропомазање и коришћење нарочитих одежди представљају главне обредне карактеристике левитског и, још више, свештеничког и првосвештеничког посвећења. Упркос истицању искључиво религијског значења ових карактеристика, не може се занемарити то што су

³² Deborah W. Rooke, 18–19.

³³ John Arthur Davies, 158.

³⁴ Уколико је дијадема заиста била у облику цвета, постоји могућа подударност са египатском употребом цвећа у обредном контексту. У Египту је, наиме, цвеће коришћено у обреду као знак виталности и животне снаге. Оно би, стога, било највише одговарајући симбол за првосвештеника Јахвеа, бесмртног Господа и снажан знак да ни скрнављење нити ненамерна кривица мањкавог приноса не могу да буде узрок смрти првосвештеника. Yehezkel Kaufmann, 29–35; Deborah W. Rooke, 18.24–25.

³⁵ Deborah W. Rooke, 25.

управо ти моменти повезани и са царским достојанством на древном Оријенту и у древном Израиљу. Повезаност сличних обреда са царском (световном) и свештеничком (сакралном) влашћу нагласило је проблем односа царског и свештеничког посвећења, као и питање могућег *царског достојанства* (прво)свештеника. Неки библисти покушали су да ову сличност обреда објасне царском узурпацијом свештеничких прерогатива у периоду монархије (2. Дн. 26, 16–21). То значи да су описи миропомазанја Давида (и вероватно каснијих давидита приликом обреда устоличења) били познати из раније праксе свештеничког миропомазанја и да су имали за циљ да истакну свештену природу давидистичких владара и да буду оправдање за њихово свештенослужење (1. Цар. 8, 62–66; 1. Цар. 9, 25; 2. Дн. 1, 6; 7, 1–10).

Други су, насупрот томе, сматрали да је ова сличност последица узурпације царске власти од стране свештеника у постегзилном периоду (пример Макавејаца). То значи да су у предегзилном периоду помазивани само цареви, те да са макавејским преузимањем световне власти миропомазанје почиње да се врши и над свештеницима и првосвештеницима. Према томе, законске одредбе о миропомазанју свештеника, по овом схватању, нису део предегзилног законодавства нити сведочанство о таквој пракси, већ су познија интерполација. У оба случаја подразумева се да је каснија историјска пракса (било постегзилна или из периода монархистичке историје) учитавана у Мојсијево законодавство и рану историју Израиља.³⁶

Могуће је, међутим, решење овог проблема потражити и враћањем у даљу прошлост. Детаљно истраживање односа царског и свештеничког достојанства представља засебну тему која излази изван оквира овог истраживања. Неопходно је, ипак, да укажемо да је цар широм древног Оријента био носилац и свештеничког достојанства. Често су угледни свештеници постављани у значајна култна средишта од стране цара, као његови представници и чланови царске породице. Многи месопотамски владари су на царски трон уздигнути пошто су претходно служили као царски свештеници у значајним култним средиштима. Слична пракса је постојала и у Ханану³⁷ и она је била позната древним библијским писцима (Пост. 14, 18–20).

³⁶ У вези са различитим тумачењима повезаности обреда миропомазанја и са свештеницима и са царевима види: Fleming, Daniel (1998), „The Biblical Tradition of Anointing Priests“ у *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), 401–414.

³⁷ Види: Lambert, W. G. (2013), „Kingship in Ancient Mesopotamia“ и Day, John. (2013), „Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy“ у *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed. John Day), The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 270, London, New York, Bloomsbury Academic.

Оваква сазнања сугеришу да није неопходно праксе миропомазања и употребе свечаних одежди и од стране цара и првосвештеника схватити као узурпацију царског достојанства од стране свештеника или као узурпацију свештеничких прерогатива од стране цара. Уместо тога, наведене праксе могу да се препознају као сведочанство о изворном јединству царског и свештеничког достојанства које је временом нарушено.³⁸

Не сме се, међутим, занемарити ни то да одежда израиљског првосвештеника истиче његову везу са светилиштем. Она са једне стране ствара слику *славе и части* (Изл. 28, 2.40). Са друге стране, материјал од које је она израђена истиче везу првосвештеника са *обновљеним свемиром* који је представљен светилиштем (Скинијом или Храмом) и његов приступ Богу у космичком храму.³⁹ Изрази *слава и част* којима се описују свештеничке одежде (לְכָבֹד וּלְתִפְאָרֶת, Изл. 28, 2.40) употребљавају се и да опишу теофаније Јахвеа (Изл. 24, 16–17; Ис. 4, 5; 46, 13; Пс. 57, 6; Ис. 63, 15; Пс. 71, 8; 96, 6; 1. Дн. 29, 11).

³⁸ Веза између царског и првосвештеничког достојанства највидљивија је у случају дијадеме (свечане капе). Ова повезаност сакралног и световног, свештеног и владарског, пре је била показатељ царског карактера култа, него свештеног карактера царства. Уз сву своју раскош, дакле, првосвештеничке одежде не пружају назнаку да је првосвештеник био више од култне фигуре. Штавише, *царски карактер* његове одеће можда је требало да покаже да он не делује по сопственом праву, већ у име цара. Deborah W. Rooke, 18–20.

³⁹ У вези са космичком симболиком храма на древном Оријенту и у Писму види: Deborah W. Rooke, 39; John Arthur Davies, 144–149.158–159; Kline, Meredith G. (1980), *Images of the Spirit*, Grand Rapids, Baker Book House, 42–47; Haran, Menahem (1961), „The Complex of Ritual Acts Performed inside the Tabernacle“ у *Studies in the Bible*, vol. 8. (1961), 279–298; Haran, Menahem (1965), „The Priestly Image of the Tabernacle“ у *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), 215–216; Levenson, Jon D. (1988), *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco, Harper & Row, 114–115; Roland de Vaux, *Ancient Israel II*, 348; Barker, Margaret (1991), *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London: SPCK, 57–103; Clements, Ronald E. (1965), *God and Temple: The Presence of God in Israel's Worship*, Philadelphia, Fortress Press, 64–68; Clifford, Richard J. (1972), *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Harvard Semitic monographs, 4; Cambridge, MA, Harvard University Press, 177–181; Wenham, Gordon J. (1986), „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story“ у *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. A. The Period of the Bible*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 19–25; Barker, Margaret (1987), *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult*, London, SPCK, 25; Aharoni, Yohanan (1968), „Arad: Its Inscriptions and Temple“ у *Biblical Archaeologist* 31 (1968), 1–32; Kiene, Paul F. (1977), *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai*, Grand Rapids, Zondervan, 23; Kearney, Peter J. (1977), „Creation and Liturgy: The P Redaction of Exod. 25–40“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 01/1977; 89(3), 375–387; Strange, J. F. (1985), „The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography of Solomon's Temple“ у *Palestine Exploration Quarterly* 117, 35–40 (37–38).

Првосвештеник је, стога, у одећи *славе и часћи* одражавао славу и част Јахвеа и свемира који је Јахве створио (уп. Прем. 18, 24). На тај начин он је „заузимао“ место првосазданог човека у свету (који је представљен светилиштем) у коме нема препреке његовом односу са Богом. Култном визуелизацијом тог света и таквог односа народ Божији је не само подсећан на благодати изгубљене првородним сажрећењем, већ и на идеал есхатолошког доба и Царства Божијег. То што је првосвештеник *посвећен Јахвеу* (קִדְּשׁ לַיהוָה, Изл. 28, 36) видљиво се изражавало употребом одеће којом је метафорично указивано на квалитет идеалног или давнашњег света (Пс. 132, 16; 2. Дн. 6, 41; Пс. 149, 4 уп. Ис. 61, 10). Та одећа се повезивала и са појмом спасења и праведности (Пс. 132, 9; уп. Ис. 61, 10 и Јов. 29, 14). У апокалиптичким текстовима који за тему имају вазнесење старозаветних праведника, неки делови ове одеће (нпр. плаштови) омогућавају вазнесење наведених појединаца (МучИс. 8, 14–15; 9, 9).⁴⁰ Ланена одећа коју ју првосвештеник облачио приликом уласка у Светињу над светињама (као метафорично успињање на небо), ставља га заправо у позицију анђела као служитеља трансцендентног престола Божијег (Лев. 16, 4 уп. Јез. 9, 2–3.11; 10, 2; 1. Дн. 10, 5; 12, 6–7; 1. Ен. 87, 2; 90, 22; 2. Ен. 22, 8–10; Отк. 15, 6). Свештеничка одежда, стога, има за циљ да укаже на уздизање у вишу сферу светости, напуштање профаног света и узлажење у Царство Небеско, односно у стање првосазданог човека који због греха није удаљен из присутности Јахвеа (Еденског врта). То је човек који је посредник Божије власти (господар, цар) у створеном свету, односно онај који влада (אֲדָרָא, Пост. 1, 26) у свету, али који ће бити посредник створеног света пред Богом, односно свештеник.

* * *

⁴⁰ Побуна (Пост. 3) човека лишава изворне позиције и удаљује га из божанске близине (врта Едена). Занимљиво је да се *изворни човек* у Пс. 8, 6 осликава изразима који сугеришу царско достојанство људског рода, али и царску власт самог Бога (Пс. 2, 10.19.21; 35, 2; Пс. 29, 4; 104, 1; 1. Дн. 16, 27). John Arthur Davies, 158.

Литература

Achtemeier, P. J. (1985), *Harper's Bible dictionary*, San Francisco, Harper & Row, el. ed.

Aharoni, Yohanan (1968), „Arad: Its Inscriptions and Temple“ y *Biblical Archaeologist* 31 (1968).

Ap-Thomas, D. R. (1966), *A Primer of Old Testament Text Criticism*, Philadelphia, Fortress Press.

Barker, Margaret (1987), *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult*, London, SPCK.

Barker, Margaret (1991), *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London: SPCK.

Brown, Francis; Driver, S. R.; Briggs, Charles A. (1975), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press.

Castelot, John J. (1980), *Biblijska teologija Staroga i Novoga Zavjeta*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Cate, Robert L. (1979), *Exodus, Layman's Bible Book Commentary*, Nashville, Tenn., Broadman Press.

Clements, R. E. (1972), *Exodus*, Cambridge Bible Commentaries: Old Testament 32 Volume, Cambridge, Cambridge University Press.

Clements, Ronald E. (1965), *God and Temple: The Presence of God in Israel's Worship*, Philadelphia, Fortress Press.

Clifford, Richard J. (1972), *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Harvard Semitic monographs, 4; Cambridge, MA, Harvard University Press.

Craigen, Trevor (1978), „Urim and Thummim“, Post Graduate Seminar Paper, Grace Theological Seminary, Winona Lake, на www.biblicalstudies.org.uk.

Davies, John Arthur (2004), *A Royal Priesthood – Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies (Book 395), London–New York, T&T Clark International.

Davis, John J. (1970), *The Birth of a Kingdom*, Winona Lake BMH Books.

Day, John. (2013), „Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy“ y *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed.

John Day), *The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies* 270, London, New York, Bloomsbury Academic.

De Vaux, Roland (1961), *Ancient Israel, II*, New York, McGraw-Hill.

De Moor, Johannes C. (1990), *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, BETL, 91, Leuven, Leuven University Press.

Douglas, Mary (1999), *Leviticus as Literature*, Oxford, Oxford University Press.

Driver, Samuel Rolles (1966), *Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford, Oxford University Press.

Durham, John I. (1987), *Word Biblical Commentary, Volume 3: Exodus*, Dallas, Texas, Word Books, el. ed.

Easton, M. (1996), *Easton's Bible dictionary*, Inc., Oak Harbor, WA, el. ed.

Ellison, H. (2001), *The Daily study Bible series: Exodus*, Louisville: Westminster John Knox Press, el. ed.

Elwell, A. W. (1997), *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Baker Book House, Grand Rapids, el. ed.⁴¹

Elwell, W. A., & Comfort, P. W. (2001), *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill: Tyndale House Publishers, el. ed.

Fleming, Daniel (1998), „The Biblical Tradition of Anointing Priests“ y *Journal of Biblical Literature* 117 (1998).

Foot, Theodore C. (1902), „The Ephod“ y *Journal of Biblical Literature* 21 (1902).

Freedman, D. N. (1996), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, el. ed.

Glazier-McDonald, Beth (1987), *Malachi – The Divine Messenger*, SBLDS, 98, Atlanta: Scholars Press.

Grabbe, Lester L. (2000), „The Priests in Leviticus – is the Medium the Message?“ y *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (eds. Rolf Rendtorff, Robert A. Kugler, Sarah Smith Bartlett), Leiden, BRILL.

Haran, Menahem (1961), „The Complex of Ritual Acts Performed inside the Tabernacle“ y *Studies in the Bible*, vol. 8. (1961).

Haran, Menahem (1983), „Priesthood, Temple, Divine Service-Some Observations on Institutions and Practices of Worship“ y *Hebrew Annual Review* 7 (1983).

Haran, Menahem (1965), „The Priestly Image of the Tabernacle“ y *Hebrew Union College Annual* 36 (1965).

⁴¹ Све електронске публикације у овом тексту коришћене су на основу: Libronix Digital Library System, System 3.0, Copyright 2000–2007, Libronix Corporation, Bellingham, WA.

Haupt, Paul (1900), „Babylonian Elements in the Levitical Ritual“ y *Journal of Biblical Literature* 19 (1900).

Houtman, C. (1992), „On the Function of the Holy Incense (Exodus xxx 34–8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus xxx 22–33)“ y *Vetus Testamentum* 42 (1992).

Hyatt, J. P. (1971), *Exodus*, London, Oliphants/Marshall, Morgan and Scott.

Isaacs, Nathan (1939), „Urim and Thummim“ y *International Standard Bible Encyclopedia* (ed. James Orr), Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Johnson, Aubrey R. (1967), *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press.

Kaufmann, Yehezkel (1974), *The Religion of Israel*, New York, Schocken Books.

Kearney, Peter J. (1977), „Creation and Liturgy: The P Redaction of Exod. 25–40“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 01/1977; 89(3).

Kiene, Paul F. (1977), *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai*, Grand Rapids, Zondervan.

Kline, Meredith G. (1980), *Images of the Spirit*, Grand Rapids, Baker Book House.

Lambert, W. G. (2013), „Kingship in Ancient Mesopotamia“ y *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (ed. John Day), The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 270, London, New York, Bloomsbury Academic.

Levenson, Jon D. (1988), *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco, Harper & Row.

Niditch, Susan (1980), *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Chico, CA, Scholars Press.

Noth, M. (1967), *Office and Vocation in the Old Testament y The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Philadelphia, Fortress.

Payne, Barton J. (1962), *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House.

Ringgren, Helmer (1966), *Israelite Religion*, Philadelphia, Fortress Press.

Robinson, Wheeler H. (1946), *Inspiration and Revelation In the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press.

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

Strange, J. F. (1985), „The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography of Solomon's Temple“ y *Palestine Exploration Quarterly* 117.

Vriezen, Theodorus C. (1958), *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, Basil Blackwell.

Wellhausen, Julius (1965), *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York, The World Publishing Company.

Wenham, Gordon J. (1986), „Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story“ у *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. A. The Period of the Bible*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies.

Williams, Ronald J. (1976), *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto, University of Toronto Press.

Wood, D. R. W. & Marshall, I. H. (1996), *New Bible Dictionary*, Downers Grove, InterVarsity Press, ed. ed.

Wood, Leon (1976), *A Survey of Israel's History*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Yardeni, Ada (1991), „Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem“ у *Vetus Testamentum* 41 (1991).

Благојевић, Јован (2013), „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе –“ у *Теолошки погледи*, XLVI, 1/2013, 97–120.

Примљено: 30. 10. 2015.

Одобрено: 25. 11. 2015.

LEVITICAL PRIESTHOOD IN THE OPUS THE EXODUS – JOSHUA – CHOICE, CONSECRATION AND ROBES –

Jovan Blagojević
*Biblical Cultural Center,
Belgrade*

Summary: Within the opus from Exodus to Joshua one of the key themes is of the organization of the Levitical priesthood. These books point out, in addition to services and ranks, the motives for election and consecration. The main

elements for sanctification of the Levitical priesthood are victims (associated with all ranks of the Levitical priesthood), anointing and cult clothing (as part of the specific consecration of higher orders of Levitical priesthood). The elements of specific consecration can be linked not only to the priests but also with the imperial dignity. The author of the article suggests that this relationship probably reflects the memory of the ancient practice of joining the priestly and royal role. He, at the same time, points to the particular anthropological insights that make this specified connection possible. The unity of the imperial and priestly dignity in the position of the high priest actually represents liturgical state of the original man in a state before the fall, a man who is an emperor and a priest of the matter and who approaches God in the sanctuary which is microcosm, or in other words, a liturgical state of the cosmos unmarred by sin.

Key words: *Levitical priesthood, Levite, priest, high priest, clerical officer, emperor, consecration, the anointing, clerical vestments, tabernacle, man, cosmos, a microcosm.*

РАНОХРИШЋАНСКА ТУМАЧЕЊА 1. САМ. 28: ЈУСТИН МУЧЕНИК, ТЕРТУЛИЈАН И ОРИГЕН — ЕСХАТОЛОШКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ

Душан Игњатовић*
Одјељење друштвених наука
Материце српске друштва
чланова у Црној Гори,
Никишић

Апстракт: Библијска перикопа о Саулу и жени из Ендора (1. Сам. 28) налази се у средишњу жустрих расправа вођених међу ранохришћанским ауторима о оштем васкрсењу, бесмртности и посмхумној судбини душе, извору пророчког дара и дјелотворности некротије, као и о методу тумачења Светог Писма. Чланак се бави Јустиним, Тертулијановим и Ориеновим читањем ове перикопе из шире персептиве њихове езејске праксе, са посебним наласком на есхатолошке импликације ових тумачења.

Кључне речи: 1. Сам. 28, ранохришћанско библијско тумачење, Јустин Мученик, Тертулијан, Ориен, посмхумна судбина душе, васкрсење.

Уводне напомене

Старозавјетна прича о јудејском цару Саулу и некроткињи из Ендора (1. Сам. 28) представља је изазов, али и камен спотицања, како за јудејску рабинску егзегезу, тако и за велики број хришћанских тумача Старог Завјета. Да подсетимо, у споменутој библијској перикопи описана је животна драма јудејског цара Саула који, на врхунцу свог богоодступништва, уплашен од најезде Филистејаца, одлази у Ендор код жене „са духом врачарским“¹ (ми би данас рекли медијум,

* dignjatovic2002@yahoo.com.

¹ У Септуагинти (1. Сам. 28, 7) налазимо израз $\gamma\upsilon\nu\eta\ \epsilon\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\iota\mu\theta\omicron\varsigma$. Термин $\epsilon\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\rho}\iota\mu\theta\omicron\varsigma$ (дословно, „онај који говори из стомака“, „трбухозборац“), превод је јудејске ријечи בב , која се у овом облику сусреће једино у Старом Завјету и обично

спиритуалисткиња, некроманткиња и сл.), како би за њега, у спиритуалистичком обреду, призвала дух пророка Самуила, од кога би Саул дознао нешто више о својој судбини и судбини свог царства. Да иронија буде већа, Саул, који је претходно, у складу са древним јудејским законима,² из Израиља протјерао све „гатаре и врачаре“, крши властити закон и сам прибјегава некромантији, за коју је у то вријеме била прописана смртна казна (Лев. 20, 27). Саул се одлучује на овај очајнички чин након што је исцрпио сва легитимна средства у безуспјешном покушају да добије божански одговор – преко снова, Урима и пророчке ријечи. Због свог отпадништва, он наилази на зид ћутања и не бива удостојен Божије ријечи (1. Сам. 28, 6). У Ендору, Саул наређује врачари да призове Самуила из загробног живота и, иако лично не види Самуилов лик, на основу врачариног описа закључује да се пред њим заиста налази сâм пророк. Након краће и мучне конверзације са Самуилом која, чини се, представља и централни моменат овог поглавља, Саул слуша пророштво о својој пропасти и пропасти своје владавине које му је било објављено и раније, док је пророк Самуило још био жив (1. Сам. 15). Пророштво се испуњава на крају приче, када Саул са своја три сина гине на бојном пољу, и када његово царство пада у руке Филистејаца, чиме се уједно и завршава Прва књига о царевима.

На први поглед, чини се да је општа тенденција ове приче прилично јасна. У најкраћем, сви они који одбацују Господа и сами бивају одбачени. Такво је Саулово завјештање. Због непокорности изричитим божанским заповијестима, Бог одбацује Саула као владара и лишава га Свог благослова (1. Сам. 16, 14). Ипак, прича садржи извјесне детаље који су, посматрано из логичке перспективе, прилично збуњујући и који су мучили тумаче Светог Писма у разним временима, нарочито оне у позноантичком хришћанству, када је библијска егзегеза била строже детерминисана догматским и логичким узусима.³ Хришћански тумачи морали су да објасне библијски текст што увјерљивије, а да истовремено остану досљедни сопственом увјерењу да је цјелокупно Свето Писмо божански надахнуто и сагласно црквеном *regula fidei*.⁴

упућује на некромантију, врачање и консултовање духова умрлих [уп. J. Trooper, „Spirit of the Dead“, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, eds.), Brill: Leiden – Boston – Köln 1999, 806–807]. Ми бирамо израз *некроманџкиња*, за који сматрамо да – иако не представља дослован превод грчке кованице ἐγγαστριμυθος – изражава основни семантички смисао како грчког, тако и изворног јудејског термина.

² Лев. 19, 31; 20, 6; 20, 27; Пнз. 18, 9–11.

³ Уп. K. A. D. Smelik, „The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A. D.“, *Vigiliae Christianae*, 33:2 (1979), 161.

⁴ Уп. J. W. Trigg, „Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What Is at Issue in an

У студији која представља својеврстан преглед рабинске и хришћанске интерпретације споменуте старозавјетне перикопе, К. Сماعيل сврстава тумачења хришћанских егзегета у три различите групе.⁵ Првој групи припадају аутори који вјерују да је жена из Ендора заиста призвала дух пророка Самуила. У ту групу спадају: Јустин Философ, Ориген, Зенон из Вероне, Амвросије Милански, Августин, Сулпикије Север, Драконтије Карташки и Анастасије Синаит.⁶ Другој групи припадају они који вјерују да су се, било Самуил, било демон у Самуиловом лику, појавили на заповијест Господњу. Такво тумачење заступали су Свети Јован Златоусти, Теодорит Кирски, Псеудо-Јустин, Теодор бар Кони и Ишодад Мервски.⁷ Коначно, трећој, уједно и најбројнијој групи, припадају тумачи који су сматрали да је Самуилова појава у Ендору, или уобразиља (као посљедица волшебничке инкантације), или пак демонска имперсонација Самуила.⁸ Ову групу чине: Тертулијан, (Псевдо) Иполит, Пионије Смирнски, Евстатије Антиохијски, Јефрем, Григорије Ниски, Евагрије Понтијски, (Псевдо) Василије, Јероним, Филастрије, Амброзијастер и (Псевдо) Августин.

Иако окосницу за покретање расправе представља дилема, да ли је некроманткиња из Ендора својом окултном вјештином заиста имала моћ да из загробног живота дозове дух праведног Самуила, или је, пак, њена некромантија само параван за демонско лукавство, ова библијска перикопа отвара и низ других питања религијског и теолошког карактера на која је древна Црква настојала да пронађе плаузибилне одговоре. Једно од главних питања које је изнедрила ова расправа односило се на стање човјекове душе у постхумном животу и карактер човјекове коначне судбине након Парусије Господње. Да би ово питање сагледали у потпунијем свјетлу, веома је важно да га, по савјету Р. Грира, посматрамо у контексту поларитета између

Ancient Controversy?", *The Journal of Religion*, 75:2 (1995), 223.

⁵ Smelik, *op. cit.*, 164–165. У чланку су дате и одговарајуће референце за сваког од наведених аутора. Писци попут Кирила Александријског и Прокопија из Газе поменути су засебно, јер се на основу својих тумачења могу подједнако сврстати у било коју од двије посљедње групе.

⁶ Овом низу аутора треба додати и Аполинарија Лаодикијског. Уп. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana 1959, 154. (= R. A. Greer and M. M. Mitchell, *The Belly-myther of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, Sbl – Writings from the Greco-Roman World, Atlanta: Society of Biblical Literature / Leiden: Brill 2007, 158).

⁷ Овој групи припада и Диодор Тарски. Уп. R. Devreesse, *op. cit.*, 154 (= R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 160–165).

⁸ Уп. J. E. Smith, *1 and 2 Samuel* (The College Press NIV Commentary, Old Testament Series), Joplin, Mo: College Press Publishing Co. 2000, 321.

два становишта: једног, који наглашава духовну и контемплативну димензију спасења, и другог, који инсистира на његовом физичком карактеру у односу на феномен тјелесног васкрсења. Овај поларитет повлачи за собом и покушај помирења платонизујуће идеје о бесмртности душе и јудеохришћанског вјеровања у васкрсење тијела.⁹ Узимајући у обзир основне смјернице задате теме, наше истраживање ћемо фокусирати на три ранохришћанска аутора из наслова који су, у својим коментарима на 1. Сам. 28, акценат ставили на есхатолошки аспект поменутог библијског перикопе.

Јустин

Јустин Мученик био је први познати хришћанин који је овај одјелак употребио као користан библијски доказ за реалност постхумног живота и тјелесног васкрсења.¹⁰ Јустиново помињање 1. Сам. 28 у оквиру *Дијал.*, 105, мора се посматрати у контексту једне друге, шире месијанско-христолошке расправе, чији је циљ да покаже како се стихови из 22. Давидовог *Псалма* односе на догађаје који описују Христово Распеће и Христову Крсна страдања.¹¹ Он наводи догађај у Ендору као прилог тврдњи да душа преживљава физичку смрт и вјерује да је некроманткиња из Ендора заиста призвала Самуилов дух. Јустина не забрињава чињеница да се овај призив десио под утицајем демонске моћи и као посљедица окултних радњи. Да је овај хришћански писац заиста вјеровао у моћ некромантије свједочи детаљ из *Прве Айолоије* (18.3), у којој тврди да душе и након земне егзистенције остају у стању чулности (καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει

⁹ Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, xxxi.

¹⁰ *Дијалог са Трифоном*, 105. Уп. M. Mitchell, „Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Kingdoms 28 on Trial“, *The Journal of Religion*, 85 (2005), 422.

¹¹ *Дијал.*, 97–106; *1Айол.*, 35.2–35.6. Из Јустинове перспективе постоји јасна линија континуитета између јудаизма и хришћанства: Исус Христос испуњава месијанска пророчанства у Старом Завјету, Он је „Нови Закон“ (καὶνὸς νόμος), а хришћани „истински, духовни Израил“ (Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν... ἐμεῖς ἐσμεν. *Дијал.*, 11.4). Јустин користи тзв. „доказ из пророштва“ како би одбранио основне хришћанске догмате од јудејских приговора. За њега, као и за већину других ранохришћанских аутора, Стари Завјет предсказује догађаје из Јеванђеља (Оваплоћење, Распеће, Страдање, Васкрсење, Вознесење). Уп. G. Stanton, „Other Early Christian Writings: Didache, Ignatius, Barnabas, Justin Martyr“, *Early Christian Thought in Its Jewish Context* (J. Sweet and J. Barclay, eds.), Cambridge: Cambridge University Press 1996, 184 и E. J. Pentti, „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review“, *Greek Orthodox Theological Review*, 47:1–4 (2002), 43.

εἰσὶν αἱ ψυχαί).¹² Претходна констатација објашњава се чињеницом да душа може да буде насилно призвана, било некромантијом, било неким другим сличним паганским обредом. То, по Јустину, значи да душе ни у постхумном животу нијесу слободне од демонских и људских узнемиравања. Иако је, по његовом мишљењу, ад – мјесто на које одлазе све душе након тјелесне смрти – подијељен на бољи дио, у ком бораве душе праведника, и гори дио, намијењен душама грешника (*Дијал.*, 5.3) – праведне душе нијесу изузете од демонских насртаја. О томе, управо, свједочи и душа праведног Самуила коју из њеног вјечног починка узнемирава некроманткиња својим спиритуалистичким призивом. Стање Самуилове душе узето је као парадигма стања свих душа које на различитим мјестима у аду чекају „васкрсење будућег вијека“. Чак је и Христос, сагласно Јустиновом тумачењу 22. *Псалма*, приказан као Онај који се моли свом Небеском Оцу, како би Његову душу након смрти сачувао „од уста лавових и од рогова биволових“, тј. од злих демонских утицаја. Христова молитва је, наравно, услишена што, по Јустину, даје примјер и улива наду свим праведницима да се и они, усрдном молитвом Богу, могу избавити од злог демонског утицаја (*Дијал.*, 105.5).¹³

Међутим, када се у обзир узме Јустинов цјелокупни стваралачки опус, није тешко уочити извјесне логичке неконзистентности у односу на горе наведене есхатолошке ставове. Ове недоследности нарочито су транспарентне у оном дијелу Јустинове есхатологије у коме се описује стање душа у периоду између тјелесне смрти и општег васкрсења душа и тијела. Тако, на једном мјесту у *Дијалогу* (80.3–4), све оне који су увјерени да ће се њихова душа након смрти изравно вазнијети на небо, назива безбожним и невјерним јеретцима (ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἰρεσιώτας), док у другом апологетском спису (2*Аџол.*, 2.19) говори о радости мученика који, у одсудном часу, постају свјесни чињенице да њихове душе одлазе свом Оцу и Небеском Владару (πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Βασιλέα τὸν οὐρανῶν πορεύεσθαι). Међутим, уколико постоји тзв. међустање, тј. период

¹² У свом каснијем спису, *Дијалогу са Трифоном* (45.4), Јустин тврди да ће се душе блажених налазити „у стању бестрашћа, непропадљивости, одсуству бола и бесмртности“ (ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπία καὶ ἀθανασίᾳ). Иако Јустин прави разлику између постхумног стања грешних и блажених душа, овај исказ се тешко може усагласити са оним из 1*Аџол.*, 18.3, будући да овај посљедњи упућује на загробно стање душе уопште, а не искључиво на стање грешних, односно безбожних душа. Уп. 2*Аџол.*, 1.2.

¹³ Уп. Е. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Jena: Frommann 1923 (repr., Philo, Amsterdam 1968), 224–225.

између смрти и васкрсења – као што тврди Јустин у *Дијалогу* – и ако у аду постоје двије чекаонице, једна за праведне и друга за грешне душе, онда је, чини се, исход Коначног суда унапријед одређен, бар када је у питању судбина душа преминулих.¹⁴ Јустин је неодређен и када је у питању разумијевање трајности живота душе прије и након физичке смрти. Наиме, у *Дијал.*, 6.2, јасно показује да душа није, нити нерођена (нестворена), нити бесмртна *per se*, већ да учествује (τὸ μετέχον) у животу присуством Божијег или животодавног Духа (ζωτικὸν πνεῦμα). Душа, сагласно Јустину, учествује у животу по вољи Божијој, и уколико би та воља била другачија, она би преста-ла да постоји. Јустин инсистира на томе да све душе преживљавају тјелесну смрт, при чему праведне и блажене душе живе вјечно, док оне грешне и безбожне живе онолико дуго колико њихов Творац сматра да треба да постоје – након што приме заслужену казну.¹⁵ Са друге стране, Јустиново преовлађујуће мишљење је да постхумна казна траје вјечно.¹⁶

Чињеница да се у Јустиновим есхатолошким формулацијама може пронаћи низ збуњујућих детаља – од којих се само неки могу уса-гласити – не утиче на његове опште есхатолошке ставове који су у складу са правовјерним хришћанским учењем о васкрсењу тијела и праведном Христовом суду. Постојеће недоследности се, по мишље-њу Р. Грира, могу дјелимично објаснити претпоставком да су библиј-ска основа његовог богословља и усвојена хришћанска традиција, у извјесној мјери, модификоване његовим философским увидима, као и чињеницом да је Јустин, као платониста, посвећен идеји о бесмрт-ности душе, док је као хришћанин једнако привржен и учењу о вас-крсењу. Проблем је у томе, закључује Грир, што он није пронашао начин да адекватно помири ова два схватања.¹⁷ Нешто другачији за-кључак налазимо у студији Л. Барнарда, који примјећује да основни разлог очигледне неусклађености извјесних есхатолошких ставова лежи у чињеници да Јустинов есхатолошки језик варира у зависно-сти од околности, амбијента и адресаната којима се обраћа.¹⁸ Тако,

¹⁴ Уп. Е. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1973, 197–198.

¹⁵ *Дијал.*, 5.3. Иако не објашњава овај став, на основу Јустинове „психологије“ можемо закључити да, након што грешне душе добију заслушену казну – свака према својим дјелима – ζωτικὸν πνεῦμα одступа од њих, наравно Божијом вољом, и оне пре-стају да постоје. Уп. Е. R. Goodenough, *op. cit.*, 225.

¹⁶ *1Аџол.*, 8.4; 18.2; *2Аџол.*, 1.2; *Дијал.*, 130.2. Референце код: Е. R. Goodenough, *op. cit.*, 226.

¹⁷ Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, стр. xl.

¹⁸ Уп. L. W. Barnard, „Justin Martyr's Eschatology“, *Vigiliae Christianae*, 19:2 (1965), 97–98. Уп. C. F. D. Moule, „The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological

наставља Барнард, у свом нехилијазму: „Јустин слиједи новозавјетну традицију о духовној судбини човјечанства“, док у својој милениаристичкој теологији обновљеног Јерусалима потпада под утицај догађаја који се везују за јеврејску побуну против римске управе (132–135) и месијанских претензија Бар Кохбе.¹⁹ Овим, по нашем мишљењу, валидно утемељеним и плаузибилним разлозима може се додати још један, који додатно образлаже проблематику везану за неконзистентност и некохерентност Јустинове есхатолошке мисли. Наиме, стиче се утисак, како то лијепо примјећује и Е. Озборн, да је сваки детаљ Јустинове есхатологије, свака њена евентуална недоследност – па самим тим и његово тумачење 1. Сам. 28 у оквиру *Дијал.* 105 – подређено једној другој, могли би слободно рећи, централној теми његове богословско-философске мисли. А, то је обећани долазак Спаситеља; обећање вјечног живота кроз васкрсење, и обећање Царства Божијег у једном новом тоталитету бивствовања.²⁰ Извјесност коначне побједе Распетог и Васкрслог Христа пружа наду у Избављење, не само вјерним хришћанима, него и свим праведницима, попут Аврама, Сократа, Хераклита и многих других, који су причаствовали у универзалном Логосу, а који је касније у свој пуноћи отјеловљен у Богочовјеку Исусу Христу.²¹

Тертулијан

Тертулијаново разумијевање 1. Сам. 28 неразлучиво је од оног дијела његове есхатологије који описује постхумно стање и судбину душа прије Другог Христовог доласка. Тертулијан, много јасније и систематичније од било ког хришћанског писца прије њега, разрађује теорију о „привременом стању“, у коме душе преминулих ишчекују, али и антиципирају своју коначну казну или награду прије свеопштег васкрсења.²² Он наглашава да су и јелински философи, сваки на свој начин, утврђивали интервал између смрти и коначне судбине душа.²³ Ипак, постоји јасна разлика између хришћана и пагана када је у питању *locus* постхумног боравка душа. У расправи *О души*,

Terms“, *Journal of Theological Studies*, 15 (1964), 1–15.

¹⁹ Уп. L.W. Barnard, *op. cit.*, 94.

²⁰ Уп. E. F. Osborn, *op. cit.*, 198.

²¹ *1Аѿол.*, 46.

²² Уп. B. E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, New York: Cambridge University Press 1991, 36.

²³ *О души*, 54.1.

Тертулијан упућује на његов други, нажалост, данас несачувани рад *О рају* (*De paradiso*), у коме је, како каже, установио „да је свака душа добро чувана у паклу све до Дана Господњег“.²⁴ Према Тертулијану, душе немученика – хришћанске и нехришћанске – након смрти одлазе у привремено боравиште (*hospitium*), ишчекујући Страшни суд.²⁵ Једини изузетак су душе мученика пострадалих за Христа које се директно уносе у рајско насеље.²⁶ Тертулијан у извјесним детаљима скицира топографију подземног свијета – ада или пакла (*inferi*) – описујући га као „опустошено пространство и бескрајан простор смјештен дубоко у њедрима земље“.²⁷ Инспириран, прије свега, новозавјетном перикопом о Лазару и богаташу (Лк. 16, 19–31), али и претходном хришћанском традицијом (Јустином и Иринејем Лионским), картагински писац замишља подземни свијет као мјесто сачињено од двије области: једне, намијењене праведним душама и друге, резервисане за безбожне и непокајане душе.²⁸ По њему, душе праведника, ишчекујући васкрсење, бораве у наручју Аврамовом, што је заправо *terminus technicus* за ону област ада коју назива *refrigerium interim*,²⁹ односно привременим окрјепљењем или починком, у којој

²⁴ *Ibid.*, 55.5 (*omnem apud inferos sequestrari in diem Domini*).

²⁵ *Ibid.*, 55.4–5; 58.1–4, 8.

²⁶ *Ibid.*, 55.5. Тертулијан се ослања на Отк. 6, 9–11, у коме Свети Јован Богослов говори о свом виђењу мученичких душа под олтаром Божијим. Он, такође, користи ауторитет Перпетуиног виђења из *Свјрадања Перпетуе и Фелицијана*, као свједочанство за Отк. 6, 9, како би оправдао своје становиште да тренутно у Рају има мјеста само за страдалнике (*О гјуш*, 55.4). Уп. J. A. Trumbower, *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford and New York: Oxford University Press 2001, 81.

²⁷ *О гјуш*, 55.1 (*in fossa terrae et in alto uastitas et in ipsis uisceribus eius abstrusa profunditas*).

²⁸ Код Иполита Римског, Тертулијановог савременика, налазимо веома сличан опис ада, наравно под претпоставком да је фрагмент *О свијету* аутентично Иполитов [уп. С. Е. Hill, „Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The Authorship of the Fragment *De Universo*“, *Vigiliae Christianae*, 43:2 (1989), 105–126]. Оба аутора заступају становиште да се одлука о коначној судбини душе доноси у тренутку смрти; не постоји чистиште у постхумном животу, будући да је постмортална казна искључиво антиципаторска и не посједује никакву катарктичку функцију. Уп. J. A. Trumbower, *op. cit.*, 82 и A. J. Mason, „Tertullian and Purgatory“, *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 600.

²⁹ Изрази „*refrigerare*“ и „*refrigerium*“ имали су, у западном хришћанству, веома одређено техничко значење: небеску радост. Термин „*refrigerium*“, у овом смислу, најприје налазимо код Тертулијана, у чијим дјелима наведени израз означава како небеску радост душа које у Аврамовом наручју ишчекују Христов повратак, тако и вјечну срећу у Рају која је обећана изабранима након Страшног Божијег суда. Међу каснијим латинским хришћанским писцима израз „*refrigerium*“, углавном, означава стање радости душа у постхумном животу које је Бог обећао вјернима. Уп. С. Мо-

душе праведника налазе утјеху (*solatium*) и мир (*requies*).³⁰ Наручје Аврамово ће до краја времена остати „као привремено боравиште за праведне душе“. ³¹ Други дио ада који је непремостивим јазом одвојен од Аврамовог наручја, намијењен је душама преступника и непокајаних грешника које, смјештене наомак огњеног језера познатог као *їеена*, антиципирају будуће вјечне муке након Страшног суда.³²

Постмортем стање душа условљено је њиховом тјелесном природом.³³ Најјаснији доказ тјелесности душе, по Тертулијану, налази се у перикопи о Лазару и богаташу. Опис тјелесних удова, осјећај жеђи, топлоте и сл., не указују само на душу тјелесну природу, већ и на чињеницу да без тјелесне супстанце казна или награда губе сваки смисао.³⁴ Душа, сматра Тертулијан, може да доживљава радост или тугу независно од плоти која представља један другачији вид тјелесности. Она може да буде измучена злбом, гњевом или пак замором. У стању је да гријеши, али и да сабира добра, такође, независно

hrmann, „Locus refrigerii“ у *L'Ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et etudes* (B. Botte, C. Mohrmann, eds.), Paris: Cerf / Louvain: Mont Cesar 1953, 127. Цитирано према J. Le Goff, *Birth of Purgatory* (trans. A. Goldhammer), Chicago: The University of Chicago 1984, 46.

³⁰ *Протїив Маркиона*, 4.34. Тертулијан, нажалост, није увијек прецизан када описује постхумно станиште душа у подземном свијету. Тако, постоје одјељци у којима се ад (*inferi*) одређује као боравиште за све преминуле, укључујући и праведнике (*O иголаїирији*, 13). Али, постоје и одјељци у којима јасно разликује „наручје Аврамово“ (*sinus Abrahae*) од нижих области ада (*Протїив Маркиона*, 4.34); такође, постоје и мјеста на којима критикује паганизам због тога што крепосне људе сврстава у исту област са преступницима (*O народима*, 2.14; *Аїолоїија*, 11). Уп. J. Pelikan, „The Eschatology of Tertullian“, *Church History*, 21:2 (1952), 112.

³¹ *Протїив Маркиона*, 4.34 (*Temporale aliquos animarum fidelium receptaculum*).

³² Тертулијаново мишљење се показује као изразито дуалистичко. У његовом схватању постоје двије супротстављене судбине: казна, коју означава изразима попут „*tortementum*“ (мучење), „*supplicium*“ (патња) или „*cruciatus*“ (тортура), и награда, коју означава термином „*refrigerium*“ (окрјепљење, починак). У неколико различитих радова инсистира на увјерењу да су и једна и друга судбина коначне и вјечне. Уп. *Протїив Маркиона*, 4.34; *O души*, 33.11; 58.1; *Аїолоїија*, 49.2; *O иодстїицају на чистїишу*, 2.3; *O народима*, 1.19.6; *O укуру*, 12.2., код J. Le Goff, *op. cit.*, 47.

³³ У свом христолошком раду *O шїјелу Христїовом* (11.4), Тертулијан сугерише да све постојеће нужно посједује тјелесну природу. Другим ријечима, све што постоји јесте тјелесна егзистенција *sui generis*. Само је оно непостојеће лишено тјелесне егзистенције. Душа, по Тертулијану, настаје од божанског даха (*flatus*) и стога представља створену суштину која на онтолошкој лествици заузима посебан ниво (*gradus*) између твари (*materia*) и Бога, који је *spiritus* (*O души*, 11.1–2). Бесмртна је, тјелесна, прости суштине, умна, посједује облик и себи својствене моћи које развија и примјењује на различите начине, обдарена је слободном вољом, подложна спољашњим трпњама, итд. (*O души*, 22.2).

³⁴ *O души*, 7.

од тијела. Штавише, душа је та која је увијек прва афектована страстима, будући да умна представа увијек претходи учињеној радњи. Због тога је, истиче он, достојно божанске праведности да душа прва, у односу на тијело, трпи казну или ужива у награди саобразно њеном овоземаљском животу. У подземном свијету душа испашта у мјери властитих престапа, антиципирајући али не и прејудуцирајући коначни суд општег васкрсења.³⁵

У својеврсној рекапитулацији различитих философских и јеретичких становишта о души, Тертулијан, у истоименом спису, негира и одбацује извјесна јеретичка вјеровања и радње, попут Менандерове тврдње да ће он и његови ученици одољети смрти (50.2), или аргумената да душе више не одлазе у подземни свијет јер је, наводно, Христов силазак у ад поништио претходну праксу (55.3), као и некромантију Симона Мага и његових следбеника (57.6–12). Стога, и Самуилова душа, сагласно Тертулијану, мора остати у аду, а перикопу из Прве књиге о Самуилу треба разумјети и тумачити као демонску лукавост и обману. Способност преображавања даје моћ демонима да се појављају у облику паганских идола и да на себе узимају обличја преминулих особа.³⁶ Штавише, Тертулијан вјерује да су главни актери ове библијске приче и сами били под утицајем демонске инкантације, те да су због тога „видјели“ управо оно што је демон желио да виде. Нико, па ни некроманткиња из Ендора, нема моћ да дозове Самуилову, нити било коју другу душу из њеног подземног станишта (57.8–9). Управо из ових разлога, Тертулијан бескомпромисно и недвосмислено одбацује некромантију као облик идолатрије (*secundae scilicet idolatriae*, 57.2) и истиче да се у обреду егзорцизма најбоље открива права природа демонског лукавства (57.5).

Интересантно је да у Тертулијановом обимном стваралачком опусу постоји само једна референца у односу на 1. Сам. 28 (*О души*, 57.8), односно, да је много више одјељака у којима упућује на новозавјетну причу о Лазару и богаташу.³⁷ Разлог томе, највјероватније, лежи у чињеници да поменути библијску перикопу – за разлику од 1. Сам. 28 – не тумачи искључиво у есхатолошком кључу, већ је користи и у антијеретичке, катихетске и омилитичке сврхе. Међутим, важно је нагласити да Тертулијанови есхатолошки увиди у којима се позива на причу из Светог Јеванђеља по Луки, посебно они из *Против Маркиона*

³⁵ *Ibid.*, 58.

³⁶ У прилог својој аргументацији Тертулијан се позива на: 2. Кор. 11, 14; 2. Сол. 2, 4 и Мт. 24, 24.

³⁷ Уп. *О души*, 7.1, 2; 9.8; 57.11; 58.1; *Против Маркиона*, 4.34; *О идолатрији*, 13.4; *О васкрсењу тијела*, 17.2, 7; *О постоју против исихика*, 16.3; *Противи за јеретике*, 8.6.

(4.34), ни у ком случају не противурјече његовим наводима из расправе *О души*, нити су у супротности са његовим општим есхатолошким ставовима у односу на постхумно стање душа. Штавише, они нам, по мишљењу Р. Грира, пружају још неке интересантне детаље о постмортем егзистенцији душа и јасно показују Тертулијанову одлучну приврженост схватању да је потпуно спасење (праведних) душа неразлучиво од идеје о општем васкрсењу.³⁸

Ориген

Оригенова омилија на 1. Сам. 28 је, заправо, бесједа изложена у Јерусалимском храму око 240. године, у присуству тадашњег Епископа Александра.³⁹ Она представља примјер изузетног ерминевтичког подухвата из више разлога, али првенствено због чињенице да Ориген, иако познат по пренаглашеном алегоризму у својим егзегезама, остаје, од почетка до краја тумачења, потпуно доследан неалегоријској интерпретацији наведене перикопе. Гласовитост ове омилије увећана је каснијим репликама од стране Евстатија Антиохијског⁴⁰ и Григорија Ниског.⁴¹

На самом почетку Ориген јасно издваја два различита смисла библијског текста: приповједачки или наративни (ἱστορία) и духовни или анагошки (ἀναγωγή). Такође, наглашава да одређени библијски одјељци имају значај само уколико се тумаче алегоријски – као нпр.

³⁸ Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, xliv–xlv.

³⁹ Према Оригеновом свједочењу са почетка омилије (1.1–3), након што су на богослужењу у храму прочитане четири перикопе из *Прве књије о Самуилу* (25–28), он, упитавши Епископа коју од прочитаних перикопе жели да тумачи, добија одговор да протумачи ону која говори о жени из Ендора. Епископ Александар Јерусалимски није случајно одабрао овај библијски одјељак, будући да је његово тумачење, као што смо нагласили и у уводном дијелу, био предмет оштрог спорења, нарочито међу егзегетама позноантичког хришћанства. Критичко издање текста објављено је у *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (M. Simonetti, ed.), Florence: Nardini 1989, 44–74 [= *Origen, Homily 5 on 1 Kingdoms*, R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 32–61].

⁴⁰ *О некротоманџињи, ѱоѱив Опиѳена* (= *De engastrimytho contra Origenem*), *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (M. Simonetti, ed.) Florence: Nardini, 94–206 [= *On the Belly-Myther, Against Origen*, R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 62–157].

⁴¹ *Писмо Теогосију о некротоманџињи* (= *De pythonissa ad Theodosium episcopum*), *Opera dogmatica minora*, vol. 2, GNO 3 (J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner, eds.), Leiden: Brill 1987, 99–108 [= *Letter to Theodosius concerning the Belly-Myther*, R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 166–177].

прича о Лоту и његовим кћерима (Пост. 19, 30–38) или прича о Јуди и Тамари (Пост. 38, 1–30) – док су други библијски текстови корисни и када се читају дословно (κατὰ τὸν λόγον).⁴² Перикопа о некроманткињи из Ендора управо репрезентује такву врсту текста, будући да учи о постхумном животу који нас се лично и изравно тиче. Ориген је, наравно, свјестан приговорâ који се упућују од стране других хришћанских аутора у односу на ерминевитички приступ који он препоручује у конкретном случају. Суштина једне од примједби гласи да, уколико је некроманткиња заиста посједовала моћ да призове Самуилов дух, а узимајући у обзир да се у Оригеново вријеме некромантија сматрала дијаболичном вјештином, произилази да демони имају власт над душом једног од највећих и најсветијих Божијих пророка, што се никако другачије не може окарактерисати осим као бласфемија. Друга примједба против *ad litteram* и површног читања текста тиче се импликације да би, у том случају, Самуило морао да се налази у најгорем од свих могућих мјеста – паклу. Међутим, Самуило, по њима, не може да буде у паклу јер као праведник и Божији пророк не заслужује такву судбину. То би, напосто, било неспојиво са Божијом праведношћу. Према томе, сагласно било којој од двије наведене интерпретације, читаву причу ваља тумачити као лажну, исфабриковану конструкцију демоном запосједнуте некроманткиње.⁴³

Као одговор на наведене примједбе Ориген нуди властито читање текста којим интерпретира догађаје, управо, на начин на који су и описани у причи. Да би показао ваљаност, али и супериорност властитог тумачења у односу на тумачење својих опонената, Ориген инсистира на томе да глас у приповијести није, заправо, глас некроманткиње, већ глас онога ко приповиједа причу. А будући да, по њему, аутор Светог Писма не може да буде ни једна друга личност до личности Светог Духа (τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου πνεύματος), тада ријечи: „видје жена Самуила“ (1. Сам. 28, 12) не могу да представљају глас жене, већ само глас Параклита, односно Светог Духа. Ориген, дакле, тврди да је читав текст, у суштини, глас његовог аутора, тј. глас Светог Духа, чија истинитост и ауторитет не може и не смије да буде доведена у питање.⁴⁴ По тој логици, све ријечи у тексту (без обзира на личности којима се те ријечи приписују) представљају један неупитно истинит исказ надахнут божанским аутором. Стога, када Писмо каже: „разумје Саул да је Самуило“, то значи да наведене ријечи

⁴² Тум. 1. Сам. 5, 2.1–3.

⁴³ *Ibid.*, 2.4–5; 3.1–5. Уп. D. B. Martin, *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press 2008, 54.

⁴⁴ *Ibid.*, 2.5. Уп. 4.2–4, 7–9; 5.2; 6.2.

треба узети дословно (κατὰ τὸν λόγον), тј. да су жена и Саул заиста видјели Самуилов дух.⁴⁵ Доказ да прилика која се појавила и обраћала Саулу није демон јесте истинитост пророчанства. Демони не могу да знају детаље божанског плана, нарочито оног који се односи на спасење људског рода.⁴⁶

На приговор, како је крајње неприхватљива мисао да Самуилов дух борави у паклу, може се одговорити библијским свједочанством да је и сам Христос, након страдања на Крсту, сишао у пакао како би проповиједао душама и избавио праведнике из ада. По Оригену, перикопе о некроманткињи из Ендора указује на двије битне ствари. Прво, прије него што је Христос отворио рајска врата, Рај је био затворен за сва људска бића. Подземни свијет је био стетиште, чак и за душе пророка и праведника који су умрли прије Христа. Од прародитељског гријеха, на уласку у рајско насеље, постављен је херувим са „огњеним мачем“ који осујећује сваки покушај уласка у Царство Небеско. Душе су морале да сачекају Христов долазак како би се поново отворио пут ка дрвету живота. То показује и јеванђељска прича о Лазару и богаташу из које се јасно види да се и Аврам налазио у „мјесту преисподњем“. Друго, разлог због којег су душе Аврама и Самуила, као и душе других пророка и праведника присутне у аду, јесте проповиједање Јеванђеља прије Христовог доласка и Његовог постмортем силаска у ад.⁴⁷ Из претходно наведеног не треба, сматра Ориген, брзоплето изводити закључак да је Самуилова душа била под влашћу демона. Он се, уистину, појавио пред Саулом, али се то појављивање није догодило као посљедица принуде. Поред тога што је у подземном свијету сачувао (па чак и увећао) свој пророчки дар, Самуило је задржао и слободу избора (προαίρεσις / извољење) у односу на то да ли жели да саопштава пророчанства. Стога је, сагласно Оригену, Самуилово откривање будућих догађаја Саулу било сасвим неприсилно, словесно и вољно.⁴⁸

Важност конкретне библијске перикопе, за Оригена, не лежи у објашњењу одређеног историјског догађаја, нити пак у извођењу

⁴⁵ *Ibid.*, 4.1–7. Уп. М. М. Mitchell, „Rhetorical Handbooks in Service of Biblical Exegesis: Eustathius of Antioch Takes Origen Back to School“, *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (J. Fotopoulos, ed.), Laiden: Brill 2006, 358.

⁴⁶ Тум. 1. Сам. 5, 4.9. Уп. 5.1, 3–4; 8.3.

⁴⁷ *Ibid.*, 6.7–10; 8.1; 9.1–6, 9.

⁴⁸ *Ibid.*, 8.2. Уп. J. W. Trigg, *op. cit.*, 228. Ипак, Ориген остаје недоречен када је у питању узрок који је довео до појаве Самуиловог духа. Нејасно је, да ли је некроманткиња заиста призвала његов дух или се Самуило појавио по сопственој жељи, односно по вољи Божијој.

прилично транспарентног моралног закључка да људи треба да буду покорни Божијим заповијестима, односно да не треба да слиједе примјер непокорног Саула. Прича нам открива важнији смисао који се састоји у приказивању карактера постмортем егзистенције душа. Ово је кључно за разликовање оригеновске „дословне“ интерпретације од оног што се данас подразумева под тим изразом. За Оригена је чак и дословни смисао приче (за који користи термин ἱστορία) усмјерен ка постхумном животу хришћана, односно ка судбини душе: „како би и ми могли разазнати шта нас чека након изласка [тј. након смрти, прим. Д. И.]“.⁴⁹ Он закључује да текст библијске перикопе, не само што не представља препреку (πρόσκομμα) вјери, већ садржи ризницу „великих и неизрецивих светих ријечи о животу након смрти“.⁵⁰ Међутим, то не значи да се, у конкретном случају, иза тзв. дословног читања текста крије одређени алегоријски, анагошки, па чак и морални смисао. Ријеч је, прије, о томе да сâм дословни смисао у себи садржи лекције о постхумном животу хришћана. Крајње значење текста, интерпретираног кроз његов виши смисао (ἀναγωγή), открива есхатолошке наде сваког хришћанина коме се пружа прилика да прође кроз небеску капију без претходног боравка у подземном свијету, за разлику од пророка, патријараха и праведника који су живјели прије Христа.⁵¹

Поред омилије на 1. Сам. 28, Ориген, у другим својим радовима, ријетко алудира на ову старозавјетну перикопу. У свом познијем омилитичком спису, *Омилији на Јеремију* (18.2), још једном жели да покаже да је Самуило био у паклу, наглашавајући да је тамо бора-вио, „не као осуђеник, већ као проматрач и созерцатељ тајни подземног свијета“ (οὐ δικάζόμενος... ἀλλ' ἵνα γένηται κατάσκοπος καὶ θεωρητὴς τῶν μυστηρίων τῶν καταχθονίων). У *Тумачењу на Јована* (20.393), Ориген подсећа на сцену призивања Самуиловог духа, доказујући реалност постхумног живота душе и сугеришући да Христовим силаском у ад подземни свијет више не представља обитавалиште за праведне душе прије уласка у Царство Небеско. У истом раду, на другом мјесту (28.148), он прави алузију на Самуилово пророчанство изречено Саулу, у контексту тврдње да понекад и зловне душе, које нијесу надахнуте духом истине, могу да предсказују истините догађаје, као у случају Кајафиног пророчанства у Јн. 11, 49–53. Тумачећи новозавјетну параболу о радницима у винограду (Мт. 20,

⁴⁹ *Ibid.*, 5.1 (τί ἡμᾶς ἔχει μετὰ τὴν ἔξοδον).

⁵⁰ *Ibid.*, 4.10 (ἀγίων... λόγων, μεγάλων καὶ ἀπορρήτων τῶν περὶ τῆς ἐξόδου).

⁵¹ Уп. D. B. Martin, *op. cit.*, 55–56.

1–16), Ориген, у свом позном егзегетском дјелу *Тумачењу на Маттеја* (15, 35), тврди да су радници у винограду, заправо, персонификација отјеловљених душа. Суштина његове тврдње је да душе не морају да буду активне искључиво у заједници са тијелом, већ да њихова дјелатност обухвата и стање неоваплоћености, без обзира на то да ли је ријеч о периоду прије или након оваплоћења. Самуилово пророковање Саулу показатељ је овог другог.

За разлику од претходно наведених примјера који су, углавном, усаглашени са Оригеновим наводима из *Омилије*, постоји један мањи фрагмент у ком он, наводно, тврди да некроматкиња није призивала Самуила (Ἡ ἐγγαστήριμυθος <τὸν Σαμουήλ> οὐκ ἀνήγαγεν), и настоји да утврди идентитет прилике која се јавила Саулу, као и природу моћи којом је она призвана.⁵² Будући да нам краткоћа фрагмента не оставља простор за анализу, а узимајући у обзир чињеницу да су сва остала мјеста у којима Ориген алудира на 1. Сам. 28 на трагу његових увида из *Омилије*, остаје да закључимо, заједно са Ј. Тригом, да споменути фрагмент, највјероватније, погрешно тумачи становиште које је постављено као хипотетичка могућност, па се, тога ради, не може протумачити као Оригенов аутентичан став у односу на дато питање.⁵³

Његово тумачење старозавјетне перикопе о Саулу, Самуилу и некроманткињи из Ендора отвара и низ других питања есхатолошког карактера на која је овај александријски мислилац настојао да одговори у другим својим радовима. Једно од њих се, свакако, односи и на стање душе у периоду између физичке смрти и општег васкрсења. Ипак, у односу на ово питање уочава се Оригенова нескривена уздржаност и неодређеност која се дјелимично може објаснити чињеницом да је овај Александринац, подобно многим својим хришћанским савременицима, вјеровао у блискост краја свијета, па самим тим није ни осјећао потребу за детаљнијом елаборацијом ове проблематике.⁵⁴ Други разлог лежи у недостатку библијских детаља у погледу описа постморталне егзистенције душа и топографије њиховог постхумног станишта. Слично Тертулијану и Јустину, Ориген вјерује да душе преминулих бораве у аду. На неким мјестима алудира на популарну, двоетажну перспективу ада, у ком се налазе мјесто утјехе за праведне душе и мјесто на ком грешници антиципирају ка-

⁵² *Фрагменти на 1. Сам.*, 14 [*Origenes Werke*, Vol. 3, GCS 6 (E. Klostermann, ed.), Leipzig: Hinrich 1901, 299].

⁵³ Уп. J. W. Trigg, *op. cit.*, 225.

⁵⁴ Уп. *Тум. Посл.*, 6; *О ђочелима*, 3.5–6; *Тум. Лк.*, 24.2. Уп. J. Le Goff, *op. cit.*, 56.

зну која треба да се изврши након Последњег суда.⁵⁵ Стога, сагласно претходној хришћанској традицији, прави јасну разлику између појмова *ад* и *геена*. Ад одговара старозавјетном изразу *шеол* који означава мјесто мртвих. Иако нигдје не каже изричито, чини се да је, за Оригена, *ад* синоним за наручје Аврамово. Оно је, као што смо већ истакли, *τόπος* на ком су боравили старозавјетни пророци, патријарси и праведници прије Христовог страдања и Васкрсења, укључујући и Јована Претечу.⁵⁶ Након Христовог силаска у ад и побједе над смрћу, праведници више не бораве у подземном свијету, већ одлазе у Рај који се, према Оригену, налази на земљи⁵⁷ и разликује од Царства Небеског у који душа стиже тек након Страшног суда и очишћења огњем, које – у зависности од преступа – може да траје дужи или краћи временски период.⁵⁸ Остаје нејасно да ли се топографија ада мијења након чињенице да праведници, прије него што се сједине са Христом, више не морају да бораве у њему. Са друге стране, *геена*, која се у Новом Завјету описује и као „тама најкрајња“ (*τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*),⁵⁹ не представља само боравиште преминулих, већ и једну врсту мучилишта за грешнике. *Геена*, сагласно Оригену, указује на најмање двије ствари: прво, на апсолутно незнање о Богу и Његовој икономији спасења, и друго, на тамна, непровидна тијела нечистих душа која представљају спољашње знакове њиховог незнања.⁶⁰ Она је, такође, боравиште демона, амбис (*ἄβυσσος*) у који су зли духови отишли након Христовог егзорцизма.⁶¹

На термилошке нејасноће, која су евидентне у оригеновској есхатологији, утиче и то што овај Александринац, изразе попут: *ад*, *Рај*, *наручје Аврамово* и сл., не схвата толико у дословном, колико у симболичком, односно духовном значењу. У том смислу, *Рај* најчешће упућује на стање словесних бића прије њиховог пада и након испуњења њихове судбину у апокатастази.⁶² Додуше, постоји и одјељак у ком Ориген говори о *Рају* као засебном мјесту на Земљи које је поистовијећено са едемским вртом из Књиге Постања (2, 8). Оно је схваћено као „мјесто образовања“ (*loco eruditionis*), „слушаоница“ (*auditorium*), односно „школа за душе“ (*schola animarum*), на њихо-

⁵⁵ Нарочито *О почелима*, 4.3.10.

⁵⁶ *Тум. Лк.*, 4.5.

⁵⁷ *О почелима*, 3.6.9.

⁵⁸ *Ibid.*, 2.11.6; *Тум. Јез.*, 13.2; *Тум. Бр.*, 26. Уп. J. Le Goff, *op. cit.*, 56 и 382, напомена 10.

⁵⁹ *Мт.* 22, 13.

⁶⁰ *О почелима*, 2.10.8.

⁶¹ *Тум. Ис. Нав.*, 15.6. Уп. *Лк.* 8, 31.

⁶² Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, lii.

вом путу ка савршенству.⁶³ Слично је и са изразом *наручије Аврамова* које Ориген, обично, користи у метафоричком смислу,⁶⁴ иако постоје и одјељци у којима се овај израз недвосмислено поистовјећује са Рајем.⁶⁵ У *Тумачењу на Јована*, говори о мјесту „доље у аду“ (ἐν ᾧδου κάτω), схваћеном као крај (τέλος), у смислу бивствовања које је најудаљеније од Бога. Док, за њега, вјечни живот представља квалитет који означава блискост Божију, вјечна смрт упућује на најдоњи простор, крајњу бесловесност (ἐσχάτη ἀλογία) и највећу удаљеност (отуђеност) од Бога.⁶⁶ Уосталом, треба имати у виду да Оригенове референце које упућују на „удаљеност“ или „мјесто“, углавном, сугеришу квалитативне категорије. Ријеч је, заправо, о различитим нивоима *учешића* у Логосу и Светом Духу које не треба схватити просторно (τοπικῶς), нити пак у смислу геометријских димензија (οὐ τοπικάς σημαίνουσι διαστάσεις).⁶⁷ Оригену се, свакако, може замјерити на термилошкој недоследности приликом употребе одређених израза, али се, са друге стране, мора знати да многи од начина на који користи сродне појмове, као што су: *аг*, *ієсна*, *вјечни оіањ* и сл., још увијек носе печат једне изразито флуидне и за интерпретацију отворене ранохришћанске есхатологије.⁶⁸ Стога, и претходна констатација упућује на закључак да се наведени изрази – који у Оригеново вријеме не постоје као догматски и термилошки дефинисани појмови – морају посматрати и тумачити у једној широј перспективи његове свеобухватне богословско-философске мисли.

Још једна спорна тема која се рађа из оригеновског дословног читања 1. Сам. 28, тиче се разумијевања природе душе у контексту њене постморталне егзистенције. У фрагменту Оригеновог изгубљеног рада, *Расірави о васкрсењу* – који је сачуван благодарећи Методију Олимписком⁶⁹ – Ориген тврди да душа, након смрти, посједује облик (σχήμα),⁷⁰ подобан (ὁμοιοειδής) оном који је имала током овозе-

⁶³ О *йочелима*, 2.11.6.

⁶⁴ Тум. Јн., 32.30; Тум. Посл., 11.3. Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, liii.

⁶⁵ Дијал., 23; Тум. Бр., 26.3–4. *Ibid.*, liii.

⁶⁶ Уп. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston: Brill 2007, 224.

⁶⁷ *Ibid.*, напомена 16.

⁶⁸ Уп. J. M. Scarborough, „Hades“, *The Westminster Handbook to Origen* (J. A. McGuckin, ed.), Louisville: Westminster John Knox Press 2004, 118.

⁶⁹ О *васкрсењу*, 3.17–18 [= PG. 11.26.97]. На исти фрагмент упућује и Фотије Цариградски (*Библиоішека*, кодекс 234).

⁷⁰ Неки научници, попут Анрија Крузела, ријеч „σχήμα“ замјењују ријечју „ὄχημα“, која се јавља у старословенској редакцији текста. Код Фотија (*Библиоішека*, кодекс 234, 300b–301a) налазимо „σχήμα“, у смислу спољашњег изгледа или појаве.

маљског живота. Према томе, када Свето Писмо каже да се Самуило појавио, односно да је постао видљив (ὁρατός), онда то значи да је био „одјенут [дословно, обухваћен, окружен, прим. Д. И.] тијелом“ (ὅτι σῶμα περιέκειτο). Претходна тврдња је изненађујућа, сматра Ориген, посебно ако смо, под утицајем аргумената (ὕπὸ τῶν ἀποδείξεων), приморани да признамо да је суштина душе нетјелесна (τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀσώματον εἶναι). У наставку истог фрагмента примјећује да нас и новозавјетна парабола о Лазару и богаташу учи да душа, и поред тога што је одвојена од овоземаљског живота, такође, користи тијело (ὅτι καὶ νῦν τῇ ἀπαλλαγῇ σώματι χρῆται ἢ ψυχῇ). Забуна постаје већа ако се има у виду да мање образовани слој хришћана (ἀπλούστεροι) вјерује како Лазар и богаташ властитим, тј. овоземаљским тијелима (μετὰ τῶν σωμάτων) примају награду, односно казну за дјела учињена током живота. Ориген се, стога, суочио са обавезом да помири своје вјеровање у нетјелесну природу душе са библијском чињеницом да су ове душе биле видљиве, и то на неки тјелесан начин.⁷¹

Рјешење претходног проблема налази у идеји по којој је тјелесност универзална карактеристика свих створених бића, без обзира на онтолошки статус њиховог бивствовања. Сва бивствујућа, укључујући и преегзистентне умове (τὰ λογικὰ, *rationalis spiritus*), анђеле, демоне, као и душе између смрти и васкрсења, посједују неки облик тјелесности.⁷² По Оригену, нетварност и нетјелесност, у апсолутном смислу, искључив је прерогатив божанске природе. Само Личности Оца, Сина и Светог Духа постоје без тварне суштине и без било ка-

За исту ријеч определијелио се и Н. Бонвеч, уредник Методијевих сабраних дијела (N. Bonwetch, *Methodius*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller XXVII, Leipzig: J. C. Hinrichs 1917, 413). О разлозима за наведену корекцију код Крузела види у: Н. Crousel, „Le thème platonicien du 'véhicule de l' âme' chez Origène“, *Didaskalia*, 7 (1977), 227–228. Иако нигдје у својим дјелима не користи израз „ὄχημα“, у контексту унутрашњег омотача душе који јој омогућава боравак у различитим окружењима, чини се да је сама идеја више него присутна код Оригена. Описујући суптилно, етерско, невидљиво тијело душе као „ὄχημα“, Ориген употребљава слику укоријењену у класичној философији. У философским увидима познијег неоплатонизма, који започиње са Порфиријем и Јамвлихом, а врхуни у Прокловом мишљењу, идеја о „пневми“ (πνεῦμα) као унутрашњем омотачу душе (ὄχημα) постаје догма. Ова идеја је заснована на теорији да су тијело и ум повезани „нечим трећим“ (*tertium quid*), својеврсним унутрашњим омотачем душе који је мање тваран у односу на плотско тијело, али не посједује чисту нетварност ума. О поријеклу и историјском развоју наведене идеје види детаљније у: E. R. Dodds, „The astral body in Neoplatonism“, *Proclus: The Elements of Theology*, Appendix II, Oxford: Clarendon 1963, 313–321.

⁷¹ Уп. R. A. Greer, lvi.

⁷² Ом. Изл., 6.5; Гум. Мш., 17.30 (за анђеле); О почелима, увод 8 (за демоне).

квог тјелесног елемента.⁷³ Стога, када тврди да су умна бивствујућа нетјелесна, Ориген не прихвата да су она нетварна у истом смислу као и Личности Свете Тројице.⁷⁴ Иако многи његови текстови приказују душу као бестјелесну, нарочито у периоду између смрти и свеопштег васкрсења,⁷⁵ он подвлачи да душа не може да постоји без тијела, чији састав увијек зависи од окружења у ком се налази.⁷⁶ Док је на земљи душа задобија земаљско тијело, које је видљиво и чврстог је састава. Што се више уздиже ка небеским сферама њено тијело задобија рафиниранију, суптилнију природу, прилагођенију небеском станишту.⁷⁷ У *Тумачењима на Маттеја* (13.1) Ориген аргументише против оних који сматрају да душа може да трпи казну и без тијела, и наглашава да јеванђељски стихови: „бојте се Оног који може и душу и тијело погубити у паклу“ (Мт. 10, 28) импликују да се душа „не кажњава без тијела“ (ἄνευ σώματος οὐ κολάζεται),⁷⁸ док на другом мјесту примјећује да је, у сваком случају, души тијело неопходно за њено просторно кретање.⁷⁹ Будући да душа, након смрти, користи тијело, које је истог облика као и овоземаљско, сасвим је могуће, сматра Ориген, да душа преминулог може да буде перципирана и тјелесним очима – баш као у случају Самуила.⁸⁰

Оно што карактерише душино „тијело“ током њене постморталне егзистенције важи и за васкрсла тијела која, сагласно Оригену, морају да посједују етерску природу како би се прилагодила егзистенцији у чистијим, етерским и небеским областима (εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους).⁸¹ Иако између

⁷³ О *Ώочелима*, 1.6.4; 2.2.2; 4.3.15.

⁷⁴ *Ibid.*, 1.7.1. Ориген користи израз нетјелесан (ἄσώματος), у дословном смислу, само када говори о Светој Тројици. Када има у виду створена бивствујућа израз ἄσώματος, искључиво, упућује на одсуство земаљског тијела.

⁷⁵ *Тум. Јн.*, 28.6.44; *Прошћив Келса*, 2.43.

⁷⁶ *Прошћив Келса*, 8.32.14–16 [„Знамо да душа, која је нетварна и невидљива по својој природи (τῇ ἐαυτῆς φύσει ἄσώματος καὶ ἄόρατος ψυχῇ), не може да постоји на неком тварном мјесту, а да не посједује тијело које је прилагођено природи тог мјеста (δέεται σώματος οἰκείου τῇ φύσει τῷ τόπῳ ἐκεῖνῳ)“].

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Фрагм. Тум. Мт.*, 209. Уп. *Избор из Псалама*, 1 (PG, 12.1097.12), код Р. Tzamalikos, *op. cit.*, 58 и напомена 126.

⁷⁹ *Прошћив Келса*, 5.19. Tzamalikos, *op. cit.*, 58.

⁸⁰ *Прошћив Келса*, 2.61.

⁸¹ *Ibid.*, 7.32–33. Описујући васкрсло тијело као етерско (αἰθέριον), Ориген црпи инспирацију из космолошких теорија Платона и Аристотела. За Платона, етар (αἰθήρ) представља најчистију област неба (*Федон*, 109b) и најсвјетлију врсту ваздуха (*Тимеј*, 58d). Сагласно Аристотелу, етар је пети елемент у природи (квинтесенција) и саставни елемент душа, богова и умова. Ориген модификује ове класичне теорије и прилагођава их потребама властитог богословско-философског учења. По

прослављеног и земаљског тијела постоји квалитативна разлика, ријеч је, заправо, о истом тијелу које се јавља у различитим егзистенцијалним стањима. Да би показао да између васкрслог и земаљског тијела постоји континуитет, што уједно представља и основни проблем његове философије васкрсења, Ориген прибјегава трима различитим рјешењима. Према првом, тјелесна природа којој припада и земаљско тијело посједује одређени *тварни погмет* (ὁλικὸν ὑποκειμενον), заправо, једну тварну подлогу без облика која не може да постоји *per se*, без конкретних каквоћа. Када се приликом тјелесног васкрсења пропадљиво тијело преображава у непропадљиво, не долази до промјене суштине (која увијек остаје безоблична твар), већ до промјене каквоћа. То значи да ὁλικὸν ὑποκειμενον душиног тијела посједује такву природу да трпи промјене сваке врсте.⁸² На тај начин се, по Оригену, обезбјеђује суштински идентитет између васкрслог и земаљског тијела.

Други Оригенов доказ о идентитету два тијела ослања се на стoичку идеју о сјеменим логосима (σπερματικοὶ λόγοι) по којој свако бивствујуће, посредством сјемених логоса, посједује лична својства и своје тварне, односно природне пројаве.⁸³ Ради се о једном организационом почелу које свему постојећем обезбјеђује лични идентитет. Овај сперматички логос је, по Оригену, исти као и οὐσία тијела, која одбацује квалитете пропадљивости и смртности, да би током васкрсења од Бога примила квалитете непропадљивости и бесмртности. Овај под-лежећи логос ће, сматра Ориген, осигурати идентитет између два тијела.⁸⁴

Коначно, трећи доказ за тјелесни идентитет односи се на тјелесну форму или εἶδος, кога не треба бркати са истоименим изразом који у свакодневном говору означава спољашњу појаву.⁸⁵ Τὸ σωματικὸν или τὸ χαρακτηριστικὸν εἶδος утискује специфичне тјелесне карактеристике неке конкретне личности, независно од тога да ли је ријеч о земаљском или васкрслom тијелу. За разлику од тварне суштине тије-

њему, етар је мјесто на Небесима које настањују чистија тијела (*О почелима*, 2.1.1; *Тум. Јн.*, 13.41). Етар, такође, одређује и као природу тијела која бораве у небеској области (*О почелима*, 1.6.4). Према томе, етар, за Оригена, није посебан елемент у природи, као код Аристотела, већ прије стање тијела, односно његова каквоћа.

⁸² Уп. Н. Crouzel, „Mort et immortalité selon Origène“, *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 79 (1978), 89–90.

⁸³ *Против Келса*, 5.23.

⁸⁴ *О почелима*, 2.10.3. Уп. Н. Crouzel, „La doctrine origénienne du corps ressuscité“, *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 81 (1980), 248.

⁸⁵ *Избор из Псалама*, 1 (PG, 12.1091–1098). Уп. Методије Олимпски, *О васкрсењу*, 1.20–24 и Епифаније Кипарски, *Панарион*, 64.10 и 12–16.

ла, која је увијек у стању непрестаног тока, овај тјелесни εἶδος остаје непромјенљив. Након васкрсења, сматра Ориген, увијек ће постојати εἶδος или суштина тијела, која ће обезбиједити стварни идентитет између прослављене и земаљске плоти. Васкрсло тијело ће имати исти личностни идентитет, као и земаљско, са том разликом што ће његов састав посједовати суптилну, етерску природу, прилагођену простору у ком ће се налазити.⁸⁶

Закључак

Разноврсне есхатолошке теме, инспирисане тумачењем на 1. Сам. 28, показују да Ориген, као платонизујући хришћанин, није био искључиво заинтересован за *par excellence* платоновско питање о постхумној егзистенцији душа. И поред несумњиве привржености овом питању Ориген је, као хришћански стваралац, посвећен и тумачењу општих хришћанских мјеста, попут Христовог силаска у ад или тјелесног васкрсења.⁸⁷ Он користи хришћанску догму о Христовој посјети аду како би бранио дословну интерпретацију 1. Сам. 28. Нико не може да приговори да Самуило није био у аду, због тога што се и Сâм Христос, у једном тренутку, нашао на том мјесту. Стога, једна од важних истина којој нас учи ова библијска прича јесте та да је „сваком мјесту (укључујући и ад, прим. Д. И.) потребан Исус Христос“ (ὅτι πᾶς τόπος χρήζει Ἰησοῦ Χριστοῦ).⁸⁸ Друга важна истина коју нам открива дословно читање текста, односи се на чињеницу да је Христовим силаском у ад нашим душама отворен пут ка несметаном и савршеном созерцању Бога. Хришћанска душа, по Оригену, има прилику да избјегне подземни свијет, царство мртвих, и да досегне савршенство. Сличне импликације, додуше само у наговјештајима, налазимо и код Јустина Философа по коме чак и душе праведника бораве у аду, незаштићене од демонских злоупотреба. Ипак, након Христовог силаска у подземни свијет, обећаног Васкрсења и побједе над смрћу, душе праведника више нијесу под влашћу демона, и ослобођене обавезе боравка у аду након физичке или тјелесне смрти мирно ишчекују „васкрсење будућег вијека“.

За разлику од два претходна становишта, имамо Тертулијанов став који – иако дијели Оригеново и Јустиново мишљење да све ду-

⁸⁶ Уп. Н. Crouzel, „La doctrine origénienne du corps ressuscité“, 253–256.

⁸⁷ Уп. R. A. Greer, xxxii.

⁸⁸ Тум. 1. Сам. 5, 7.4. Уп. D. B. Martin, *op. cit.*, 55.

ше након смрти бораве у аду – сматра да демони, без обзира на Христов силазак, немају власт над душама праведника које почивају у „наручју Аврамовом“, све до дана Парусије Господње и свеопштег васкрсења. Догађај васкрсења нас, сматра Тертулијан, спречава да говоримо о Самуиловој слободи, али и слободи било које душе у тзв. међупериоду. Стога се, по њему, библијска перикопа не може читати дословно, а описани догађај мора се тумачити као вјешта демонска обмана. Тертулијаново објашњење инсистира на чињеници да без васкрсења нема потпуног спасења, док Оригеново и Јустиново тумачење, иако оставља простора за васкрсење, под утицајем савременог платонизма, више инсистира на бесмртности душе и њеном обожењу, него на тјелесном васкрсењу.⁸⁹ Исто тако, Оригеново увјерење да душе достојних хришћана имају могућност да се након тјелесне смрти настане у рајском насељу, несагласно је са Тертулијановим поимањем постхумне судбине душа. Према картагинском писцу само душе мученика могу да се нађу у Рају прије Општег васкрсења, док душе осталих хришћана, у ишчекивању тјелесног васкрсења, бораве у Аврамовом наручју заједно са старозавјетним праведницима.⁹⁰

Горе анализирани ставови нам још једном потврђују у којој мјери је библијска перикопа о Саулу и жени из Ендора у 1. Сам. 28 фацинирала ранохришћанске писце и како се непрестано налазила у средишту енергичне ерминевтичке расправе о природи и судбини душе, извору пророчког дара и библијској истини. Ранохришћанска тумачења на 1. Сам. 28 такође нас подсећају да, често, фокусирање на исти текст не резултира нужно истим теолошким запажањима, и да се до разумијевања текста прије долази на бази претходно утврђених догматских претпоставки и *regula fidei*, него на основу личног критичког увида.

Библиографија

Извори:

Епифаније Саламински (1915; 1922; 1933), *Ancoratus und Panarion*, Bände 1–3: (K. Holl, ed.), GCS 25, 31, 37, Leipzig: Hinrichs.

⁸⁹ Уп. R. A. Greer, xxxiii–xxxiv и xxxvi.

⁹⁰ О васкрсењу тијела, 43.4–5; О души, 45.4.

Јустин Философ (1915), *Apologia* (E. J. Goodspeed, ed.), Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 26–77.

— (1915), *Apologia secunda* (E. J. Goodspeed, ed.), Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 78–89.

— (1915), *Dialogus cum Tryphone* (E. J. Goodspeed, ed.), Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Методије Олимписки (Патарски) (1917), *De Resurrectione* (N. Bonwetsch, ed.), GCS 27, Leipzig: Hinrichs, 219–424.

Ориген (1989), *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (M. Simonetti, ed.), Florence: Nardini, 44–74; trans. R. A. Greer and M. M. Mitchell, „Origen, Homily 5 on 1 Kingdoms“, *The Belly-myther of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church, Sbl – Writings from the Greco-Roman World*, Atlanta: Society of Biblical Literature / Leiden: Brill 2007, 32–61.

— (1903), *Commentarius in Iohannem* (E. Preuschen, ed.), GCS 10, Leipzig: Hinrichs; ΒΕΠΕΣ, Τόμ. 12, Αθήνα 1957, 11–406.

— (1935–7), *Commentarius in Matthaum* (E. Klostermann, E. Benz, eds.), GCS 40, Leipzig: Hinrichs; ΒΕΠΕΣ, Τόμ. 13, Αθήνα 1957, 11–419; Τόμ. 14, Αθήνα 1958, 11–232.

— (1889), *Contra Celsum* (P. Koetschau, ed.), GCS 1–2, Leipzig: Hinrichs.

— (1913), *De Principiis* (P. Koetschau, ed.), GCS 5, Leipzig: Hinrichs; *Origène. Traité des Principes, Livres I et II* (H. Crouzel, M. Simonetti, eds.), Cerf: Paris 1978.

— (1920), *Homiliae in Exodum* (W. A. Baehrens, ed.), GCS 29, Leipzig: Hinrichs.

— (1925), *Homiliae in Ezechielem* (W. A. Baehrens, ed.), GCS 33, Leipzig: Hinrichs.

— (1921), *Homiliae in Iesu Naue* (W. A. Baehrens, ed.), GCS 30, Leipzig: Hinrichs.

—, *Selecta in Exodum*, PG 12, 281–97.

—, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1085–320, 1409–685.

Тертулијан (1972), *Adversus Marcionem*, (E. Evans, trans., ed.), Oxford: Clarendon Press.

— (1987), *De Idololatria* (J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden, eds.), Supplements to Vigiliae Christianae 1, Leiden / New York: Brill.

— (1947), *De anima* (J. H. Waszink, ed.), Amsterdam: Meulenhoff.

— (1956), *De carne Christi liber* (E. Evans, ed.), *Tertullian's treatise on the Incarnation*, SPCK: London.

— (1890), *De Ieiunio Adversus Psychicos* (A. Reifferscheid, G. Wissowa, eds.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 20, 274–297.

— (1957), *De Praescriptione Haereticorum* (R. F. Refoulé, ed.), *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Sources Chrétiennes 46, Paris: Éditions du Cerf.

— (1960), *De Resurrectione Carnis* (E. Evans, ed.), *Tertullian's treatise on the resurrection*, London: S. P. C. K.

Фотије Цариградски (1959–1977), *Bibliotheca* (R. Henry, ed.), *Photius: Bibliothèque*, 8 vols. + index vol. (J. Schamp, ed.), Paris: Les Belles lettres.

Помоћна лијераишра:

Barnard, L. W. (1965), „Justin Martyr's Eschatology“, *Vigiliae Christianae*, 19:2, 86–98.

Bonwetch, N. (1917), *Methodius*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller XXVII, Leipzig: J. C. Hinrichs.

Crousel, H. (1977), „Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène“, *Didaskalia*, 7, 225–237.

— (1980), „La doctrine origénienne du corps ressuscité“, *BLE*, 81, 679–716.

— (1978), „Mort et immortalité selon Origène“, *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 79, 19–38, 81–96, 181–196.

Daley, B. E. (1991), *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, New York: Cambridge University Press.

Devreesse, R. (1959), *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana.

Dodds, E. R. (1963), „The astral body in Neoplatonism“, *Proclus: The Elements of Theology*, Appendix II, Oxford: Clarendon Press, 313–321.

Goodenough, E. R. (1923), *The Theology of Justin Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Jena: Frommann (repr., Philo, Amsterdam 1968).

Greer R. A. and Mitchell M. M. (2007), *The Belly-myther of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, (Sbl – Writings from the Greco-Roman World), Atlanta, Ga: Society for a Biblical Literature.

Hill, C. E. (1989), „Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The Authorship of the Fragment *De Universo*“, *Vigiliae Christianae*, 43:2, 105–126.

Le Goff, J. (1984), *Birth of Purgatory* (trans. A. Goldhammer), Chicago: The University of Chicago.

Martin, D. B. (2008), *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.

Mason, A. J. (1902), „Tertullian and Purgatory“, *Journal of Theological Studies* 3, 598–601.

Mitchell, M. M. (2006), „Rhetorical Handbooks in Service of Biblical Exegesis: Eustathius of Antioch Takes Origen Back to School“, *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (J. Fotopoulos, ed.), Leiden: Brill, 349–367.

Moule, C. F. D. (1964), „The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms“, *Journal of Theological Studies*, 15, 1–15.

Osborn, E. F. (1973), *Justin Martyr*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

Pentiuc, E. J. (2002), „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review“, *Greek Orthodox Theological Review*, 47:1–4, 37–54.

Scarborough, J. M. (2004), „Hades“, *The Westminster Handbook to Origen* (J. A. McGuckin, ed.), Louisville: Westminster John Knox Press, 118–120.

Smelik, K. A. D. (1979), „The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A. D.“, *Vigiliae Christianae*, 33:2, 160–179.

Smith, J. E. (2000), *1 and 2 Samuel (The College Press NIV Commentary, Old Testament Series)*, Joplin, Mo: College Press Publishing Co.

Stanton, G. (1996), „Other Early Christian Writings: Didache, Ignatius, Barnabas, Justin Martyr“, *Early Christian Thought in Its Jewish Context* (J. Sweet and J. Barclay, eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 174–190.

Trigg, J. W. (1995), „Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What Is at Issue in an Ancient Controversy?“, *The Journal of Religion*, 75:2, 219–238.

Trooper, J. (1999), „Spirit of the Dead“, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, eds.), Brill: Leiden – Boston – Köln, 806–808.

Trumbower, J. A. (2001), *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 85, Leiden–Boston: Brill.

Примљено: 8. 9. 2015.
Исправљено: 14. 9. 2015.
Одобрено: 15. 10. 2015.

EARLY CHRISTIAN INTERPRETATION OF 1 SAMUEL 28: JUSTIN MARTYR, TERTULLIAN AND ORIGEN – THE ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVES

Dušan Ignjatović

Department of Humanities,
Montenegrin „Matica srpska“ Members' Society, Nikšić

Summary: *The scriptural pericope of Saul and the woman from Endor in 1 Samuel 28 lays at the center of vigorous debates among early Christian authors about the general resurrection, the immortality and posthumous fate of the soul, the source of prophetic gifts and the efficacy of necromancy, as well as on the method of interpretation of Scripture. The article deals with Justine Martyr, Tertullian and Origen's readings of this pericope from the broader perspective of their exegetical practices, with special emphasis on the eschatological implications of these interpretations.*

Key words: *1 Samuel 28, early Christian biblical interpretation, Justine Martyr, Tertullian, Origen, postmortem fate of the soul, resurrection.*

ТЕОЛОШКЕ ПРЕДСТАВЕ У ДЕЛУ ПРОТО–ИСАИЈЕ

Стевица П. Матко*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду су кроз опис пророчке службе и живота Светио пророка Исаије, уз анализу библијског текста сагледане најважније теолошке теме у делу Прото–Исаије (Ис. 1–39).

Пророчка служба захтевала је целог човека који је морао навештавати Божије поруке верно, искрено и храбро, јер пророк служи Речи, чува је и објављује без обзира на последице, што се може видети из описе Исаијиног живота. Књига Светио пророка Исаије најбогатија је месијанским местима, па је неки називају и старозаветним јеванђељем. Најважније теолошке теме у делу Прото–Исаије су виђење Славе Господње и позив Исаији да пророкује (Ис. 6), као и улога Господње речи у историјском догађању. С Божијим доушмичењем, од немог посматрача Исаија постаје учесник Теофаније и на крају извршиоца онога што је видео и што му је било додељено као пророчка служба. Од важних теолошких тема ту су још и вера, правда, најава Помазаника и остварење Месијанског времена, односно најава доласка Дана Господњег који ће бити дан спасења за једне, а дан суда за друге.

За старозаветну теологију Свети пророк Исаија је значајан стога што је остворио историју Израља према будућности најавивши велики догађај спасења (рођење Деве–Сина).

Кључне речи: Пророчка служба, Св. пророк Исаија, месијанска места, Деве–Син, Помазаник.

1. Увод

Свето Писмо је сведочанство Завета (Савеза) Бога са човечанством које се, кроз старозаветну и новозаветну Цркву, Божијем позиву одавало. Свето Писмо Старог Завета, а нарочито пророчке књиге, о томе

* s.p.matko@gmail.com.

јасно говори управо на примеру старозаветне Цркве, претхристовског Израиља, народа Божијег.

Пророк види оно што други не виде, разуме оно што други не разумеју, говори оно што други не очекују и не очекује да ће то други прихватити. Стварност Божије речи, којој пророци служе, коју преузимају у себе утеловљујући је у себи и објављујући је, јесте једна од најважнијих пророчких теолошких тема. Значајно за теологију старозаветних пророка јесте чињеница да реч Божија постаје саставни део пророкове личности и судбине, јер се пророкова судбина често сламала на исти-ни речи Божије, а реч Божија доводи људе пред одлуку да је прихвате или да се пред њом затворе и не приме је у срце своје.

Још једна од важних теолошких тема старозаветних пророка јесте најавла доласка Спаситеља у свет. Дан Спаситељев представља сусрет Бога и изабраног народа, при чему ће тај сусрет постати тренутак истине о народу и његовим вођама, јер је за једне ово дан спасења а за друге дан суда. То зависи од начина на који ће се људи поставити према Богу у том тренутку. Због тога је Дан Спаситељев увек двозначан: за једне ће то бити одбацивање и осуда, а за друге спасење и охрабрење (Мт. 24, 36–41; Мт. 25, 34–46). „За пророке Израиља није било необично да савремене догађаје тумаче у склопу Божијих намера са Израиљем. Исаија и Јеремија су у своје време указивали на Асирију и Вавилонију као на механизме свога суда“ (Куган 2006: 416).

2. Пророци и пророчка служба

Човек је одувек желео да искорачи из своје ограничености и да успостави директан контакт са Неограниченим. „Пророци у Старом Завету били су Богом просвећени и надахнути људи, које је Бог у разна времена издвајао из средине изабраног народа и одређивао на одвојену од свештеничке службу“ (Поповић 1908: 1).

Свето Писмо за пророке користи неколико назива. Међу њима су: *роех* – виделац [1. Сам. 9, 9; 1. Дн. 9, 22; *хозех* – визионар (2. Сам. 24, 11; Ам. 7, 12)]; *иш Елохим* – човек Божији (често за Илију и Јелисеја, 1. Цар. 13, 1; 20, 28); *иш харуах* – човек духа. Тако је пророк онај који говори испред – у име кога или пре чега. Ово друго значење ће наглашавати апокалиптика а и Нови Завет гледајући на старозаветно пророчство као на објаву Исусовог доласка.

„Пророчко је послање тражило целог човека. Пророк је морао бити сасвим у служби Божијој. Морао је Божију поруку навештавати верно, не претварајући се, искрено и храбро“ (Rebić 1982: 74). Пророк је

човек коме догађај пророчког позива мења живот јер улази у посебан однос с Богом. Тај први доживљај их обележава за цео живот и на њему се касније инспиришу (Јер. 1, 4–19; 15, 10–21). Бог је Онај који изабира без обзира на способности, доба и друштвени положај.

Пророк увек мора имати исти мотив у доношењу поруке као и сам Бог – љубав према народу и саосећање са њиховом ситуацијом. То се јасно види из 2. Дн. 36, 15: „[...] слао је к њима зарана своје гласнике [...] јер му бијаше жао својега народа и својега Пребивалишта“. Зато је за пророка важно да колико има љубави према Богу и колико разуме његову поруку, исто толико да има љубави и разумевања према народу. Ма како била тешка Божија порука, народ никада није тај који треба да буде уништен. Бог жели увек да уништи само грех.

Пророчки позив и службу би дакле могли да видимо у та два чина: пренети народу добијену поруку од Бога и посветити се молитви за исти тај народ, заступати га пред Богом.

Пророк својом поруком комуницира на два основна начина: речи-ма и пророчком акцијом. Темељни начин остваривања пророчке службе јесте усмено изражавање поруке, која тек после бива записана.

Пророштво је доказ Божије бриге којом је походио свој народ и покушавао да га води путем живота, а пророци утеловљење мистерије Божијег присуства и љубави у нашој историји.

3. Живот и пророчка служба Светог пророка Исаије

3.1. Порекло Светог пророка Исаије

Свети пророк Исаија (чије име у преводу значи: „Господ спасава“) био је из племена Венијамина, од царског рода. Родио се у Јерусалиму око 760. године пре Христа. Отац му је Амос, рођени брат Амасије цара јудејског. Васпитан у страху Божијем и научен закону Господњем, Исаија када постаде пунолетан ступи у законити брак, узевши богобојажљиву жену која такође беше пророчица. Њено име није нам познато. „Неки износе мишљење како је реч о правој пророчици као што је била Олда, коју срећемо у 2. Цар. 22, 14 и 2. Дн. 34, 22. Други опет мисле како је такво име добила због тога што је била удата за пророка, а неки иду дотле да износе апсурдну претпоставку како је заправо „храмска проститутка“. Међутим из самог текста (8, 3) тешко се може закључити о чему је заправо реч“ (Лујић 2010: 158). Она му је родила два сина, који су имали симболична имена: „Остатак ће се вратити“ (7, 3) и „Брз на грабеж – хитар на плен“ (8, 1.3). Њихова симболична имена односе се

на поруку коју Господ преко пророка преноси народу. О томе сам свети пророк каже: Приступих к пророчици, то јест к супрузи мојој, коју узех за жену из збора девица што у храму Господњем до пунолетства свог служачу Господу; она беше врлинска и света, навикнута да се непрестано моли, и удостојена благодати пророчке због богоугодног живота свог (упор: Ис. 8, 3). Она је названа пророчицом из два разлога: прво, што је била пророкова супруга, и друго, што и сама добила од Бога дар пророковања. И она заче од мужа свог Светог Исаије пророка, и роди синове. Стога Исаија говори: „Ево ја и деца коју ми даде Бог“ (Ис. 8, 18). Овде, по мишљењу тумача, свети пророк говори о својој рођеној деци. Блажени Јероним нам преноси по јеврејском казивању и то, да је Свети Исаија био по мајци деда цару Манасији, мучитељу свом, јер се Манасија родио од кћери његове Офовије, удате за цара Језекију.

„Исаија је као што је већ речено – потицао из Јерусалима и деловао је цело време у Јерусалиму, што је било од необичне важности за његову теологију. По његовом стилу, по разноврсности његових слика и тема, по врло истанчаном осећају за језик и по концизности изражавања може се закључити да је посредни човек који је био сасвим изображен, вероватно у школама јеврејске мудрости, што се види из његовог речника (Ис. 1, 3. 26; 3, 3; 5, 19.21; 6, 9; 9, 5; 10, 13). Из чињенице да је Исаија имао приступ цару многи су закључивали да је био или царски саветник или пак да му је отац заузимао неко високо место поред цара. Па ипак, према темама које обрађује Исаија, може се рећи да он ни у једноме случају не штити угледнике и богаташе, него да је његова делатност, напротив, усмерена према потлаченима и обесправљенима“ (Лујић 2010: 159).

3.2. Делатност Светог пророка Исаије

Пророчка служба Светог Исаије збила се у тешко време за јеврејски народ. У дане овог великог пророка Израилско царство је престало да постоји, а Јудејско је проживљавало своје последње године пред Вавилонским ропством. Овај болни удес, потчињење *изабраног народа* под тешку руку незнабожачких царева, био је јеврејском народу казна од Господа зато што се одметнуо од Бога, све више и више тонући у безакоњу и идолопоклонству. Нарочито је Израилско царство силно одступило од завета Божијег, због чега је убрзо и кажњено, док је у Јудејском царству повремено блистала нада на бољу будућност. А што се у Јудеји није потпуно угасио огањ свете ревности по Богу, и што је Господ оклевао са казном, треба се у главном захвалити пророчкој делатности Светог пророка Исаије.

Асиријом је у периоду од 745. до 727. године пре Христа владао Тиглат–Пилесер III који је стално предузимао освајачке походе на запад. „Асирска политика освајања посегла је за једном од три тактике, од којих су све биле немилосрдне. Политика је често остваривана у три етапе: захтевање од локалних владара да се добровољно покоре; насилно поковавање ако до добровољне предаје није дошло; кажњавање било какве непослушности или побуне преузимањем контроле над управом, депортовање локалних вођа и замењивање становништва узетог из других места“ (Куган (прир.) 2006: 362).

Исаијина пророчка служба обухвата време од 740. до 701. године пре Христа и могли би је поделити у четири периода.

Први период (В. Ис. 1–3 и Ис. 5) траје од 740. до 736. године пре Христа; то је време од позива у пророчку службу до почетка сиро–јефремовског рата. Свети Исаија био је призван на пророчку службу у време цара јудејског Озије. Цар Озија беше син цара Амасије, рођеног брата Исаијиног оца Амаса. Исаија, обилазећи отаџбину, а нарочито пролазећи улицама Јерусалима прориче *праведни суд* који ће се ускоро десити ако се не обрате Господу и Његовом Закону.

Други период (В. Ис. 5, 25–29; 7–8; 9; 17; 28) је време царовања Ахазовог (736–716) и обухвата сиро–јефремовске ратове, 736–735. године пре Христа. „Тиглат–Пилесер је остваривао вољно поковавање, или је присилио на њега, на западу све до око 738. године пре Христа и био је савезима северно и источно од своје државе током три или четири године након поменутог датума. Асирски званични извештаји заједно са библијским приказима, преносе шта се догађало између 735. и 732. године пре Христа“ (Куган (прир.) 2006: 362–363).

Политичка ситуација је била таква, где су Дамаск и Северно јеврејско (Израиљско) царство покушали да увере цара Ахаза, који је био на челу Јужног јеврејског (Јудејског) царства, да узме учешће у савезу против Асирије. „Резин је образовао коалицију побуњеника, којој је припадао и Фекај из Израиља: настојао је да у њу увуче и Јудеју“ (Куган (прир.) 2006: 363). Пророк Исаија долази до сазнања да је њега Бог изабрао да се супротстави цару Ахазу. „Исаија носи поруку и симболични чин, који поприма обличје његовог сина Сеарајасува (чије име намерно има двосмислено значење: ‘онај ко је остао вратиће се / само онај ко је остао ће се вратити’ – и претња и обећање)“ (Куган (прир.) 2006: 364). Исаија тада стаје пред цара Ахаза и покушава да га одврати од тог савеза, јер завера, коју су сковали Резин и Фекај, неће имати успеха, и не треба је се ни плашити, нити јој се треба супротстављати. Пошто се цар Ахаз колебао, завереничка коалиција је применила силу и опсела Јерусалим с намером да уместо колебљивог Ахаза поставе

неког другог, попустљивијег за владара. „Коалиција је напала Јерусалим, вероватно 734. али је Ахаз одлучио да пошаље добровољни данак Тиглет-Пилесеру, тражећи за узврат од њега да интервенише. Тиглет-Пилесер вероватно није ни планирао ништа друго. У походу 734. године прошао је средишњом Сиријом и стигао до феничанске обале; освајао је град за градом, почев Библоса на југу и окончавају акцију учвршћивањем граничног града Газе и границе са Египтом. Само то је могло бити довољно да се застраши сиријско-израиљска коалиција и натера на повлачење од Јерусалима“ (Куган (прир.) 2006: 363). Завера је наравно пропала, а Самарија је у наредној деценији пострадала. Исаија затим настоји да цара одврати и од неопрезне и кобне политике прихватања вазалног односа према Асирији. Често је долазио у двор да цару пренесе Божију поруку, али је цар Ахаз, заузет овоземаљским бригама, затворио врата пророку. На крају, цар Ахаз је одлучио да се упрегне у асирски јарам. „Ахазова понизна порука Тиглат-Пилесеру то представља на следећи начин: ‘Слуга сам (и син) твој, ходи избави ме из руку цара Сирскога и из руку цара Израиљева који се подигоше на ме.’ Овај потез и цареву одговорност за нови положај у који је доспела Јудеја оштро критикују књиге о царевима: то је била понизна понуда Ахаза Тиглат-Пилесеру за заштиту која ће уништити Јудеју“ (Куган (прир.) 2006: 367).

Исаија је наставио своју делатност, с тим што се сада обраћа целом народу. Обилазећи улице и тргове, говори против асирског савеза и владине верске политике. Јудин непријатељ нису ни Дамаск ни Северно јеврејско (Израиљско) царство, већ управо Асирија, јер ће „ослобођење“ које доносе Асирци бити постављање свог идола на Сиону. Међутим, народ га одбија, како му је то Господ у виђењу саопштио, и Исаија се повлачи (В. Ис. 8, 16–18) у самоћу готово 18 година, где созерцава и поучава своје ученике и чека свој час.

Трећи период (В. Ис. 14, 28–32; 18; 20; 28, 7–22; 29, 1–14; 30, 8–17) је време цара Језекије (716–687). Ахазов син Језекија ступа на престо 716. године пре Христа. „Сурове обавезе које су Јудеји биле наметнуте нису нестале у време Језекије, који се држао политике повиновања асирским захтевима, постављаним пред вазалну Јудеју, коју је, пре нешто мање од једне деценије усвојио његов отац Ахаз“ (Куган (прир.) 2006: 371). Цар Језекија је у верским питањима поступио као реформатор, а Исаија постаје царев саветник. Цар га у почетку слуша и препушта му вођење политике. Исаија се показао као човек изузетно бистар и јасних погледа. Исаија жели да сав верски и друштвени живот буде прожет верношћу Богу и закону. „Исаија је, изгледа, остао оштар критичар друштва својих сународника током готово три деце-

није и стално је прозивао владајући слој Јудеје“ (Куган (прир.) 2006: 371). Жељан овоземаљске власти, Језекија напушта пророка Исаију и почиње да води своју политику.

Четврти период (В. Ис. 1, 4–9; 10, 5–15.27–32; 14, 24–27; 28–32) је други покушај цара Језекије да уз помоћ Египта ослободи Јужно јеврејско (Јудејско) царство. Наиме, цар Језекија покушао је са другим царевима да ступи у савез ради ослобођења од вазалског односа према Асирији.

Асиријом је тада владао Сенехериб (705–681), а Језекија је преузео на себе да организује јужносиријске државе против њега. Као и раније, Египћани су нудили помоћ, а овај пут то је учинио нови фараон Шабитко (702–690). Пошто се залагао да сви учествују у побуни, Језекија је прибегавао и војној сили против оних који се нису одазвали позиву. Устанак је изазвао репресалије Асирије и довео до опустошења Јудејског царства, поробљавања већег дела земље и још је постојала опасност од заузимања Јерусалима и потпуног потчињавања цара Језекије Асирији. Наиме, војска цара Сенехериба опколила је Јерусалим, а извесни чиновник цара Сенехериба, Раб–Шаке, који је знао јеврејски, упозорава Јудејце шта их може снаћи ако се не предају. У очајању, Језекија је потражио савет Исаије, који га је посаветовао да има смирену веру у Божију заштиту града. „Изгледа да су на крају преговори довели до услова предаје. Језекија би остао на престолу, са Јудејом која је поново прихватила вазални положај и обавезе годишњег плаћања пореза и данка; велико обештећење, изван уобичајеног ратног плена, требало је да буде пренето Сенехерибу; пространи делови царства – они освојени у јеку борби – требало је да буду подељени између филистејских градова–држава (Аскалон, Ашдод, Газа и Екрон) оданих Асирији. Тегобан споразум, који је ипак поштедео Језекију и Јерусалим“ (Куган (прир.) 2006: 382). Исаија се тада повлачи. Очајан због пораза и уништења које је донео Јудеји, после три године умире и цар Језекија.

3.3. Чуда Светог пророка Исаије

Свети пророк Исаија био је и велики чудотворац: када је у Јерусалиму за време опсаде од туђинаца била велика беда, а нарочито оскудица у води, Свети пророк Исаија молитвом својом изведе извор воде испод горе Сиона, и тај извор би назван Силоам, то јест послан, као од Бога, жедним људима ради молитве пророкове. Чудесан је био тај извор, јер воду даваше само Јудејцима, а за странце биваше сув.

Исто тако свети пророк молитвом својом избавио је град Јерусалим од опсаде варварске. Јер једне ноћи изиђе анђео Господњи и поби у табору асирском сто и осамдесет пет хиљада; и кад се пробудише

ујутру, видеше мноштво мртвих. Од тога се препаде Сенехерим и побеже са стидом од Јерусалима, и остаде у Ниневији где је и убијен од својих синова (В. Ис. 37, 36–38).

Још је Свети пророк Исаија исцелио цара Језекију од болести којом се разболео на смрт, и известио га од стране Господа, да му се ради молитве и суза додаје његовом веку петнаест година. И као доказ истинитости тога Господ поврати сунце за десет степени по степенима по којима беше сишло (В. Ис. 38, 4–8). Тај дан је био дуг и сличан је био дану у који је Исус Навин зауставио сунце побеђујући непријатеље. Ово чудо удиви сав свет, па је цар вавилонски Меровдах Валадан син Валаданов, послао изасланика са писмом и даровима у Јерусалим цару јудејском Језекији, пошто је чуо да је био болестан на смрт па оздравио. Питао га је и за чудо које се збило са сунцем, јер и за то беше чуо цар вавилонски. Језекија се веома обрадовао изасланицима цара вавилонског, и показао им је све ризнице своје; али то није било по вољи Господу. „Тада дође пророк Исаија к цару Језекији и рече му: Шта су говорили ти људи и одакле су дошли к теби? А Језекија рече: из даљне земље дошли су к мени, из Вавилона. А он рече: шта су видели у твом двору? А Језекија рече: видели су све што има у мом двору; није остало ништа у ризницама мојим да им нијесам показао. Тада рече Исаија Језекији: чуј ријеч Господа над војскама. Ево доћи ће вријеме када ће се однијети у Вавилон све што има у кући твојој, и што су сабирали оци твоји до данас, неће остати ништа, вели Господ. И синове твоје, који ће изаћи од тебе, које ћеш родити, узеће да буду дворани у двору цара Вавилонског“ (Ис. 39, 3–7). Ово пророштво Светог Исаије испунило се касније, а цар Језекија је скончао у миру, и био сахрањен поред својих предака.

3.4. Смрт Светог пророка Исаије

После кончине цара Језекије почео је да влада син Језекијин Манасија (698–642), коме беше дванаест година. Владао је 55 година, најдуже из лозе Давидове. Нажалост, чинио је што је зло пред Господом, јер када постаде пунолетан показао се као отпадник од вере,¹ подиже храмове идолима и жртвеник Ваалу, и клањао се идолима, и храм Господњи оскврњи идоолским жртвама, и синове своје проведе кроз огањ, као што су чинили идолопоклоници, и врачао је и гатао, и искварио је људе Господње привевши их идолопоклонству. Убијао је оне који нису ишли за њим, проливши веома много невине крви, док није залио Јерусалим крвљу до гуше. Изобличаван и ружен због тога од Светог пророка

¹ Исто тако је учинио и Јулијан Апостата (361–363), римски император – *џрим. ауџ*.

Исаије, он се распалио јарошћу; исто тако и кнезови јерусалимски, као и многи од народа, напунише се гнева на пророка Божијег. Јер он, изобличавајући их за тешке грехе, називао их је кнезовима содомским: „Чујте реч Господњу, кнезови Содомски; послушајте закон Бога нашега, народе Гоморски!“ (Ис. 1, 10). Овако их назва пророк Божји због њихове покварености, пошто су гадним делима својим били слични Содому и Гомору. Не подносећи такво изобличавање, сви они заједно са царем својим тражили су да убију светог пророка. И заиста, по наређењу цара Манасије Свети пророк Исаија био је преструган дрвеном тестером ван Јерусалима. Тако, велики пророк Божији мученички сконча у дубокој старости, када му је било сто двадесет и шест година.

Овако велича светог пророка Божијег Исаију Исус, син Сирахов: „Ручком Исаијином Господ избави људе своје, уништи војску Асирску, и сатре их анђео његов, јер Језекија учини што је добро пред Господом и учврсти се на путевима Давида оца свога, што заповеди Исаија пророк, велики и веран у виђењу свом. У дане његове поврати се сунце, и додадоше се године царевом веку; духом великим он виде оно што ће се десити најпосле, и утешити тужне у Сиону; чак показа вековечне тајне“ (Сир. 48, 23).

После убиства Светог пророка Исаије неки богобојажљиви људи узели су његово часно тело и сахранили га близу оног Силоамског извора што га Свети Исаија изведе молитвом. А тамо га погребеше, да би молитвама пророка Божијег Исаије и после његове смрти непресушно текла вода из Силоамског извора. Поред тог извора била је подигнута бања, у коју касније Господом Христом би послан да се умије и прогледа слепац од рођења коме Господ помаза очи калом од пљувачке (В. Јн. 9, 1–38).

4. Књига Светог пророка Исаије

4.1. О књизи

„У свим Библијама данашња књига пророка Исаије стоји на првом месту од свих пророка. У вавилонском Талмуду се пророчке књиге излажу овим редом: Јеремија, Језекиљ, Исаија. Међутим, и у књизи Исуса сина Сирахова, у гл. 48, тзв. ‘Химни отаца’, књига пророка Исаије налази се на челу великих пророка. Исти такав распоред сусрећемо и у МТ (масоретском тексту)“ (Ердељан 2008: 140). Називи Књиге пророка Исаије су: 1. јеврејски: *Јешаја*; 2. грчки: *Исаијас*; 3. латински: *Исаиас*, и 4. црквенословенски: *Књија пророка Исаији*.

Критичари рационалисти сматрају да Књига пророка Исаије није дело једног писца. Исто тако, није нам познато ни како је књига настала

у садашњем облику. Зна се да је настајала у дужем периоду, да је сложеног литерарног карактера, као и да су многе речи из књиге приписане пророку Исаји. У савременој библијској науци, Књигу пророка Исаје можемо поделити на три дела: првих 39 глава је написао Прото–Исаија, од 40. до 55. писао је Дефтеро–Исаија, а од 56. до 60. Трито–Исаија. Првих 39 глава је Исаијино (првих 36 су целина, а 37–39. су историјски уметак). Главе 40–55. (најважније главе) су читава теологија Господња. „Иако је књига пророка Исаје настала у различитим временима и на делу је три или више писаца, ипак сви дишу једним духом, духом пророка Исаје. У свим деловима имамо ону темељну Исаијину мисао: Јахве је трипут Свети Бог. Смисао, постојања Израиља јесте вера у Јахвеа, свеукупно предање, ослонац на Јахвеа. Израил то одбија, зато долази *йраведни суд*, али не суд уништења него спасења. У патњама изгнанства, понижења и рушења Израил ће поново васкрснути“ (Томић 1987: 18).

Књига пророка Исаје је најбогатија месијанским местима, па се назива и старозаветним јеванђељем, а пророк Исаија старозаветним јеванђелистом. Ова књига у данашњем облику има 66 глава. Критичари рационалисти примећују да су, и поред овакве поделе Књиге пророка Исаје на три дела, поједини одломци из првог дела из VI и V века или чак и млађи, али да је највећи део оригиналан и да потиче из VIII века. Наравно, то су пророчанства: 1–11; 14, 24–27; 18, 28–32.

„У Библији књига Исаје пророка отвара низ пророчких књига. То је била најчитанија књига, што доказују и два потпуна рукописа, засад једина, пронађена у Кумрану (1947). Пророку Исаји приписују се и неке апокрифне књиге (Вазнесење Исаијино, Мучеништво Исаје, Виђење Исаје), што доказује да је овај пророк био вољен и цењен у предању“ (Томић 1987: 17–18).

4.2. Садржај првог дела књиге (Ис. 1–39)

Сходно данас општеприхваћеној подели Књиге пророка Исаје на три књиге, пажњу ћемо усмерити на Прото–Исаију, односно на први део књиге (1–39). Критичари рационалисти сматрају да ни текст Прото–Исаје није тако јединствен како би се могло очекивати, јер је књига састављена од различитих делова (В. Ис. 1, 29–31; 3, 25 – 4, 1; 5, 14–17.24; 8, 19.21–22; 10, 27–32 [33–34]) који су настајали у различито време, а који чине структуру књиге.

Први део Књиге пророка Исаје по општој подели изгледа као једна целина, али се поставља питање да ли су и наведени различити делови у себи јединствени. Према увелико прихваћеном мишљењу, садржај књиге (Ис. 1–39) могао би се овако поставити:

1. Пророчанства против Јудеје и Јерусалима (Ис. 1–12). Ова пророштва можемо поделити у пет група: прву групу чине речи које су сакупили ученици пророка Исаије; другу групу чине прве проповеди пророка Исаије; трећу групу чине различити фрагменти; четврту групу чини Књига о Емануилу, и пету групу чини псалам, односно доксологија, коју је додао неки позни ученик да би заокружио овај део.

2. Пророчанства против страних народа (Ис. 13–23). Ова пророштва настала су већим делом у периоду пред пад Самарије (721. године пре Христа). Збирка је закључена тек после ропства, а многа пророштва нису дело пророка Исаије.

3. Велика апокалипса (Ис. 24–27).

4. Збирка претњи (Ис. 28–33).

5. Мала апокалипса (Ис. 34–35).

6. Историјски додатак (Ис. 36–39). Овај последњи део је преузет из 2. Цар 18, 13.17 – 20, 19, и садржи традиције везане за пророка Исаију. Она има апологетски карактер, а додали су га Исаијини ученици, јер су желели да ставе до знања да је пророк имао право. „Против пророка Исаије као аутора (ових делова) говори: 1) Што у Ис. 37–38 имамо извештај о смрти Сенахиримовој (681), иако тешко да је Исаија тада могао бити у животу, и 2) Што се овде Тирхака назива етиопским царем, а у доба пророка Исаије он је био само претендент. Према томе, ове главе потичу из пера редактора књиге у време вавилонскога ропства“ (Ердељан 2008: 146).

Пажљивим читањем књиге можемо видети да догађаји нису наведени хронолошки. „Вероватно је прво настала књига о Емануилу и циклус о Асирији, а затим су се ређали додаци и умеци“ (Томић 2006: 102).

5. Месијанска пророштва

5.1. Месијанска идеја

Падом наших прародитеља Адама и Еве настаје месијанска припрема, која се продужава све до Јована Крститеља. Ова припрема обухвата историју целокупног човечанства, јер је Бог моћан да утиче на све ствари у времену и простору. Свето Писмо нам показује да је теодикеја Старога Завета, посредством изабраног Израиља, постала теодикеја Новог Завета – хришћанства. Од прародитељског пада уједно настаје и род људски на земљи, као и стварање првог породичног живота. После Адама, нарочити положај у континуитету ове прве породице човечанства заузима Сит. Ноје, као утешитељ и

посредник свете историје даје свој благослов Симу, као побожном извршиоцу својих дужности.

Нарочити положај у еволуцији месијанске идеје патријархалне епохе заузима Авраам, који се по Божијој наредби одваја од многобожачког народа, напуштајући своје родитеље и отаџбину. Тада је Аврааму дат благослов Божији, да ће се у семену његовом благословити сви народи, а то је тачно означавање племена из кога ће изаћи Месија, јер је Он потомак Авраамов преко Кога ће бити благословени сви Јевреји и незнабошци. Тако, настањем Авраамовим у Ханаану, настаје почетак формирања *Изабраног народа Божијега*. Верна породица Авраамова, учинивши завет свој са Богом, временом се развила у многобројни народ Израил, па с једне стране јесте изабрани народ тадашњег човечанства уколико је одређен да над осталим многобожачким народима врши свој спасоносни позив. С друге стране је пак народ будућности уколико је одређен да заврши историјску еволуцију спасења.

Религиозне идеје јеврејског народа могу се поделити у две групе: прво, у опште религиозне идеје (односе се на општи однос човека и света према Богу), и друго: специфичне јеврејске идеје (баве се личним односом јеврејског народа према Богу, као Богу Израиља). Идеја да је Бог изабрао јеврејски народ као свој, и да му је искључиво због тога чинио добротина, допуњена је другом идејом, да му је Бог дао Закон с претпоставком, да ће исти чувати као ризницу нових добротинастава. Срж свега сачињава идеја да је Бог у откривењу свом Израилу дао многе налоге и законе, да би му и могао дати многе награде. Што је више ова идеја обустављала свест народа као целине и појединаца, утолико су све више они гледали ка будућности, а нарочито онда када је садашњост била зла. Дакле, религиозна свест се у каснија времена сконцентрисала у нади на будућност. Због тога је религиозни живот јеврејског народа сву своју пажњу усмеравао на испуњење закона у нади неке будуће славе. Али, не само будућност јеврејског народа, већ и будућност света уопште узима се у обзир, јер судбина свих људи и народа ставиће се пред суд самог Бога или Изасланика Његовог – Месије, цара Израилевог. У светлости овог откривења познао је Израил човечанску непотпуност у свој својој дубини као грешну. Својим откривењем, Бог је усадио те идеје у свест јеврејског народа са врло великом, дубоком и богатом њиховом садржином.

5.2. Порекло месијанског пророштва

Оно што нас занима јесте порекло месијанског пророштва: како је произашло, и како су Израил, а нарочито пророци, до тога дошли. Очигледно је да су месијанска пророштва дело Божијег откривења. Без

признања да је пророцима кроз откривење Бог саопштавао своју вољу, апсолутно је немогуће разумети значај пророштва Старог Завета. Путем Божијег откривења дата су сва пророштва патријарсима, Мојсију, Давиду и осталим пророцима. Као Изабрани народ Божији, Израил је у откривењу познао Онога кога идолопоклоници нису разликовали од предмета из њихове непосредне близине. Док је Израил сматрао да је он изабрани народ, одређен да благослов пружи целом свету, дотле су идолопоклоници могли само пожелети да Онај, који их је створио, може да их спаси од греха и смрти. Бог се и једнима и другима јављао у откривењу, с том разликом што су Га идолопоклоници схватили као Творца, а Израилци као Творца и Спаситеља. Дакле, Израил је био позван да буде носилац тог откривења, и да кроз себе да свету Богочовека, Који је пре векова рођен, али је требало у веку да се појави. Као невидиви Бог утицао је на створења по подобију своме да Га предосете и представе, и тако, овом мистичном комуникацијом објаве и припреме Његов долазак. Зато је Израил следовао стопама Његовим ходећи по траговима Онога, Који се временом приближаваше, и тражећи сенке које је Он успут бацио, говорећи кроз уста патријараха, Мојсија, Давида и пророка својих. Присуство Богочовека на земљи десило се тек после вековима дугог чекања и припремања Царства Његовог на два начина: догађајима у свету и речима пророка. Историја човека, који је пао са првобитне висине на коју га је Бог приликом његовог стварања поставио, јесте уједно и историја његовог подизања: прво обећано, а затим реализовано Спаситељем Исусом Христом, Који је испунио сва обећања и сва пророштва. Зато, долазак Христов на свет јесте уједно Историја и Пророштво.

5.3. Месијанска места код Прото–Исаије

Књига пророка Исаије својим богатством и месијанским идејама спада у ред најистакнутијих пророчких списа. Њен утицај на друге књиге је очигледан, а Нови Завет наводи ту књигу више него било којој другој. Њеним цитатима почиње своје проповеди Јован Крститељ, а сам Христос јавно наступа први пут у Назарету читајући Књигу пророка Исаије (В. Лк. 4, 16–21; Мт. 12, 17–21; Мк. 4, 11–12).

На почетку књиге, од 1. до 5. главе, наилазимо на три Исаијина пророчка говора изречена у време цара Осије Губавог (781–740).

Прву главу Књиге пророка Исаије можемо назвати уводом у књигу, а садржи у себи *Први пророчки говор* у коме пророк живим и јасним бојама описује ниско морално стање Јудејаца: „Да грешна народа! народа огрезла у безакоњу! сјемена зликовачкога, синова покваренијех! оставише Господа, презреше свеца Израилева, отступише натраг. Што бисте још били би-

јени кад се све више одмећете? Сва је глава болесна и све срце изнемогло. Од пете до главе нема ништа здрава, него убој и модрице и ране гнојаве, ни исцијеђене ни завијене ни уљем заблажене“ (Ис. 1, 4–6). Морална поквареност Изабраног народа разгневила је Господа, јер Он не прима формално вршење обредног закона, односно лицемерство (Ис. 1, 11–15). Осим ових грехова, пророк их оптужује и за мито, неправду, угњетавање сиротих и удовица (Ис. 1, 21–24). Позива их на покајање и да се поправе. У супротном им предсказује страдање, јер то „уста Господња рекоше“ (Ис. 1, 16–20). Потом пророк наговештава крај свим бедама и патњама, односно Јудејци ће се вратити из ропства у које ће бити одведени (Ис. 1, 26–31).

У Ис. 2, 1–5, говори се да из Сиона долази спасење и мир свим народима. У Ис. 2, 2 помиње се појава и узвишење горе Господње где ће се сабирати сви народи. Појавиће се Месија „и судиће међу народима и караће многе народе, те ће расковати мачеве своје на раонике, и копља своја на српове, неће дизати мача народ на народ, нити ће се више учити боју“ (Ис. 2, 4). Тада ће се у то доба ићи „по свјетлости Господњој“ (Ис. 2, 5), а то је идеал оних који хоће да следе Месију.

Друђи пророчки јовор садржан је у Ис. 3–4. У Ис. 3, 1–15 прориче се суд над службеним представницима Јерусалима због грехова, а у Ис. 3, 16 – 4, 1 прориче суд над *кћерима Сионским*, због женске таштине. „Изгледа да су ове пророкове речи настале под утиском стања какво је било у првим годинама власти младога цара Ахаза (736–716)“ (Томић 2006: 109). Даље, у Ис. 4, 2–3, пророк говори о појави Месије, Новом Израиљу и Небеском Јерусалиму.

Пето поглавље говори нам о неродном *винограду Господњем*. „Запјеваћу сада драгоме својему пјесму драгога својега о винограду његову. Драги мој има виноград на родну брдашцу. И огради га, и отријеби из њега камење, и насади га племенитом лозом, и сазида кулу усред њега, и ископа пивницу у њему, и почека да роди грожђем, а он роди вињагом. Па сада, становници Јерусалимски и људи Јудејци, судите између мене и винограда мојега, што је још требало чинити винограду мојему што не учиних? кад чеках да роди грожђем, зашто роди вињагом? Сада ћу вам казати што ћу учинити винограду својему. Оборићу му ограду, нека опусти; развалићу му зид нека се погази; Упарложићу га, неће се резати ни копати, него ће расти чкаљ и трње, и заповједићу облацима да не пуштају више дажда на њ“ (Ис. 5, 1–6). Овде пророк алегоријски говори о Изабраном народу (Ис. 5, 7) који не доноси плода какав би требало да донесе, и прети му Божијим судом, односно непријатељским упадом.

Шесто поглавље чини *виђење Господа на високом престољу* и славе Његове, и описује Исаијин позив у пророчку службу. Ово поглавље представља централни део Исаијине теологије.

Седмо поглавље описује Јерусалим у невољи због напада Сираца и Израиљаца. Као спасење пророк види знак од Господа, рођење Месије (Емануила) од Дјеве: „Ето, дјевојка ће затрудњети и родиће Сина, и на-дјенуће му име Емануило“ (Ис. 7, 14). Име Месије значи: „Бог је сишао међу нас“, у Новом Завету је схваћено као место које се односи Пресвету Богомајку Марију, која је при зачећу била Дјева, што је и остала по рођењу Богочовека, Господа нашег Исуса Христа (В. Мт. 1, 23).

Девето поглавље нам описује Месијино рођење, име и царство. „Јер нам се роди дијете, син нам се даде, којему је власт на рамену, и име ће му бити: дивни, савјетник, Бог силни, отац вјечни, кнез мирни“ (Ис. 9, 6). Пророк такође наговештава суд Израиљу због безбожности: „Јер ће се разгорјети безбожност као огањ, који сажеже чкаљ и трње, па упали густу шуму, те отиде у дим високо. Од гњева Господа над војскама замрачиће се земља и народ ће бити као храна огњу, нико неће пожалити брата својега“ (Ис. 9, 18–19).

Једанаесто поглавље је пророчанство о пореклу Месије по телу из корена Јесејевог, то јест из Давидовог рода: „Али ће изаћи шибљика из стабла Јесејева, и изданак из коријена његова изникнуће. И на њему ће почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњег“ (Ис. 11, 1). Под *Шибљиком* и *Изданком* подразумева се Господ наш Исус Христос, који је по телу потомак Давида и Јесеја. Из Новог Завета знамо да је Христос поседовао горе поменуте особине. „Пророк изображава Месијанско доба сликама рајског мира, среће и склада. То доба ће, као и Давидово царство некада, бити остварено у времену“ (Томић 2006: 121).

Поглавља Ис. 13–23 представљају збирку пророштва против страних народа, и потичу из разних времена Потребно је да знамо да Бог љуби цео свет, а не само Израиљ, и те чињенице Израиљ мора да буде свестан.

Поглавља Ис. 24–27 говоре о Божијем суду и коначној победи. Овде је реч о Општем суду, односно Суду над целим светом, као и над сваким појединцем. Неће више бити света какав је нама познат, јер ће се земља затрести у темељу: „Сва ће се земља разбити, сва ће се земља распасти, сва ће се земља усколебати. Сва ће се земља љуљати као пијан човјек, и премјестиће се као колиба, јер ће јој отежати безакоње њезино, те ће пасти и неће више устати“ (Ис. 24, 19–20). Божији циљ је да се људи спасу, а не да их осуди, и управо главе у Ис. 25–27 говоре о славном избављењу.

У Ис. 35 говори се о Последњем суду и спасењу. Многобошци су до Месијиног доласка били слични сувој и неплодној пустињи, а после су, просветљени Његовим делом и даровима, почели да дају добре

плодове, то јест врлине: „Радоваће се томе пустиња и земља сасушена, веселиће се пустош и процвјетати као ружа. Процвјетаће обилно, и веселиће се радујући се и попијевајући; слава Ливанска даће јој се и красота Кармилска и Саронска; та ће мјеста видјети славу Господњу красоту Бога нашег“ (Ис. 35, 1). Малодушни и физички слаби добиће наду (Ис. 35, 3–4). У стиховима Ис. 35, 5–7, помињу се чуда која ће чинити Месија: „Тада ће се отворити очи слијепима, и уши глухима отвориће се. Тада ће хромац скакати као јелен, и језик нијевога пјеваће, јер ће у пустињи проврети воде и потоци у земљи сасушеној. И сухо ће мјесто постати језеро, и земља сасушена извори водени, у стану змајевском, по лежама њиховијем, биће трава, трска и сита“. Ова чуда чинио је Христос. „А Јован чувши у тамници дјела Христова посла двојицу ученика својијех, и рече му: јеси ли ти онај што ће доћи, или другог да чекамо? А Исус одговарајући рече им: идите и кажите Јовану што чујете и видите: слијепи прогледају и хроми ходе, губави чисте се и глухи чују, мртви устају и сиромашнима се проповиједа јеванђеље“ (Мт. 11, 2–5). Доласком својим, Месија ће образовати заједницу верних. У Ис. 35, 8 помиње се да ће многи на светом путу следити Месију, а не само Изабрани, јеврејски народ. На крају се, у Ис. 35, 10, помиње Сион, који у преносном смислу означава Цркву Христову, јер „које искупи Господ, вратиће се и доћи ће у Сион пјевајући, и вјечна ће радост бити над главом њиховом, добиће радост и весеље, а жалост и уздисање бјежаће“. Ово је очигледан приказ Небеског Јерусалима, који исто тако описује и Јован Богослов: „И Бог ће отрти сваку сузу од очију њиховијех, и смрти неће бити више, ни плача, ни вике ни болести неће бити више; јер прво прође“ (Отк. 21, 4).

6. Теологија пророка Исаије

6.1. Теолошка порука пророка Исаије

Од најранијег доба старозаветне историје постојала теологија као егзистенцијални одговор на тајну Божијег деловања у историји и откривења човеку. Она се развијала у различитим формама које су увек биле условљене различитим животним околностима. На почетку је то било углавном усмено саопштавање и преношење. Међутим, временом је у Израилу све већу улогу почела да игра писана реч и то се одразило на саму теологију. Писана реч, као теолошки исказ, посебно се развила у доба ропства у Вавилону. Тек од тог периода, писана реч преузимала је примат, нарочито после формирања канона. Све више

је тумачење текста Светог Писма давало оквир теологији. Важан момент за боље разумевање теологије библијских писаца, јесте чињеница да се теологија преносила у оквирима заједнице верујућих.

„Свака озбиљна интерпретација Исаијине теолошке поруке морала би незаобилазно почети од Ис. 6“ (Лујић 2010: 164). Централна тема Исаијине књиге која је извршила утицај не само на теологију VIII века пре Христа, већ и на каснији развој пророчке теологије јесте виђење Господа као јединог Светог у Израиљу. И други тумачи Исаијине књиге имају слично мишљење. Међутим, није случајно што се баш овом поглављу даје посебна предност. Ако се озбиљније позабавимо анализом Ис. 6, можемо уочити да се у њему налазе све значајније одреднице Исаијине теологије, које су само једним делом преузете из прошлости, али су својим већим делом окренуте ка будућности и од утицаја су на теолошку будућност. Најважније теолошку теме у Ис. 6 су виђење Славе Господње и позив Исаији да пророкује и улога Господње речи у историјском догађању. Мада се слична тематика може срести и код пророка пре Исаије, а посебно код пророка после Исаије, ипак ни један од њих није као Исаија на тако јединствен начин обогатио пророчку теологију новим теолошким сазнањима. Многи тумачи који су анализирали шесто поглавље Исаијине књиге сагласни су да оно садржи три важна дела која се могу поставити овако: 1–5 теофанија, 6 –7 посвећење и 8–12 (13) послање.

Шта је у овом поглављу посебно интересно? Пажљивом оку неће промаћи чињеница да први део (6, 1–5), након тачне временске одреднице почиње глаголом *видети* (*vidjex*), други глаголом *рећи* (*рече*) а трећи глаголом *чути* (*чух*). Сва три глаголска облика су у првом лицу па са једне стране показују наративна обележја поглавља, а са друге стране показују да Исаија није само неми посматрач већ и учесник важног догађаја, јер пажљиво читајући видимо да је Исаија само у почетку био у извесном смислу неми посматрач, да би потом с Божијим допуштењем постао учесник теофаније и на крају извршитељ онога што је видео и што му је било додељено као пророчка служба. Исаијино виђење Господа где као цар седи на престолу окружен војском небеском, које имамо у првом делу (6, 1–5), паралелан је са виђењем Михеја у 1. Цар. 22, 19–22. Разлика је у томе што је Михеј стално у својству посматрача који треба да саопшти оно што је видео, док је Исаија, као што је већ речено постао и активни учесник разговора и стварни извршитељ послања. Код Исаије, преко описа серафима лагано тече опис теофаније према Оном Главном Који седи на престолу, а то је Господ кога Исаија у исто време види и не види. Теофанија даје само опис Господњег престола који је висок и уздигнут,

а то су два важна податка, јер висина означава човекову немогућност за самосталан прилазак престолу, док уздигнутост показује разлику која је између Господњег престола и престола овоземаљских владара. Логичан је закључак да је Господњи престо недостижно узвишен и сасвим другачији од престола свих земаљских владара. Чињеница да Господ седи на њему (престолу) говори нам о Његовом истовременом владарском и судијском положају.

Парадоксална чињеница која се види из теофаније је та да се Господ у њој објављује а практично се не види, јер нам Исаија ништа не говори о виђењу лица Божијег. Тај парадокс је трајно обележје целокупног извештаја у Ис. 6. Тако у сусрету с Богом Исаија има виђење, али оно није никад и физичко виђење Бога, јер човек и не може видети Бога „јер не може човек Мене видјети и остати жив“ (Исл. 33, 20). У опису теофаније Господ се објављује и истовремено остаје сакривен и људима и серафимима којима једно крило служи управо за покривање. Затим се говори о пуноћи, и ту се види Господња присутност не само у теофанији у Светињи, већ такође и на земљи коју испуњава Слава Господња. Тако Господња Слава испуњава шатор и Светињу, а у нашем случају: „скут Му испуњаваше цркву“, испуњавали су Светињу. Потом долазимо до два кључна појма теофаније а то су: слава и тежина. Оба појма се односе на Господа и означавају Његову посебност, а истовремено су то две важне одреднице у Поимању Господа као и у разумевању пророковог задатка и његове теологије.

Појмом: „Свет, Свет, Свет је Господ над војскама; пуна је сва земља славе Његове“, поновљен од стране серафима означава се истинска пунина Господње светости. Дакле, Господ се показује као апсолутна пунина која је другачија од свега осталог. Та Господња различитост од свега створеног огледа се и у Његовом односу према стварности. Само у сусрету с Господом може се доживети Његова светост. Светост се односи само на Божију суштину, односно на оно што Бога чини Богом, па је зато светост искључиво Божије својство које Бог може делимично подарити и другим бићима, па и стварима, и у том смислу може се говорити о светим местима, светим временима, светим људима, светом народу. У библијском смислу светост Божија суштински се разликује од светости човекове. Божија Светост се испољава као снага љубави која је извор Божијег милосрђа, и управо том љубављу Бог води свет, а нарочито Израиљ. Зато Исаија наглашава Господњу светост љубави која се објављује као посебан однос Божији према свету. Бог не допушта да се Њиме манипулише ни у име народа, државе града или Храма, и у том смислу Он остаје неприступачан за оне који би хтели да Га ставе у своју службу и искористе за своје интересе. Господња светост значи

Његову апсолутну слободу коју нико не може смањити ни разорити, а која није на штету других. Треба истаћи да је Господња слава комплементарна Његовој светости. „Према Исаји, Господ је цар и господар свог народа, што такође следи и из других двају делова теофаније (6, 6–7 и 8–13). Гледајући Господа, Његову светост и Његову славу, Исаија заправо види понајвише себе и своје стварно стање пред Богом. У том огледалу Божије величине и светости Исаија спознаје да је човек „нечистих усана“ и да пребива у таквом народу. У том чину спознаје пророк не уздиже себе изнад народа, нити пак своју грешност оправдава грешношћу народа. Из његових речи произилази дубока искреност признања. Својим искреним признањем Исаија најбоље показује разлику између подручја Божијег и људског. Јаз који постоји између онога што је Божије и онога што је људско, по себи је непремостив због Господње узвишености и светости с једне стране, и због човекове грешности и маленкости с друге стране. Исаијина је величина управо у томе што увиђа такав јаз између двају стварности и поставља оправдано питање о могућности и начину његовог премошћавања. Могућност премошћавања јаза између Бога и човека долази из небеског подручја, јер иницијатива почиње из најужег Господњег окружења. Тај чин описан је у другом делу теофаније (6, 6–7). Промена се догађа додиром“ (Лујић 2010: 176–177). То видимо из следећег описа: „А један од серафима долетје к мени држећи у руци жив угљен, који узме са олтара клијештима, и дотаче се уста мојих“. Ово је видив знак поновног успостављања спасоносне комуникације између Бога и човека. То је Божија иницијатива и сам Господ руши препреке које су биле постављене између Њега и човека, а то је у овом случају пророк Исаија као представник рода људског. Исаија, по слободи која му је дата од Бога, може да прихвати или да одбије иницијативу, а од тога даље зависи његова будућност. Божији огањ који је додирнуо Исаијине усне и очишћује безаконје и грех, и чини предуслове за укључивање пророка као сарадника Божијег, сеже заправо дубље – све до његовог срца. Јер управо срце представља суштину човекове личности, место међусобних односа, центар доношења одлука. И управо зато се Господња реч не односи на споредне ствари, већ на средиште човека.

Трећи део теофаније (6, 8–13) представља дијалог између Господа и Исаије. Предуслове за овај дијалог створило је претходно очишћење пророка Исаије. Овде је веома важна чињеница да је Господ тај који позива и оспособљава човека за службу другом. Пророков задатак је преношење речи Божије народу, док је функција Божије речи да доводи до промене, отварања (срца) и обраћење. Народ је стављен пред одлуку да прихвати или да одбије Божију поруку. Али, уколико у на-

роду нема отварања и обраћења, онда нема ни оздрављења. У сваком случају, Господ је тај који води историју и иницира пропаст једних и спасавање других у истом историјском процесу, што је све повезано са човековим слободним опредељењем (слободом коју је Бог даровао човеку као словесном бићу).

6.2. Вера

Вера је једна од важнијих тема у Исаијиној теологији. Његова је заслуга што је ослободио категорију вере од уског схватања где би се она тражила само у повезаности с Храмом, жртвом и у служењу Закону. По Исаијиној теологији, историја није само људска већ и Божија творевина. Као пример вере може нам послужити случај када Исаија од цара Ахаза тражи да не склапа труле компромисе и опасна пријатељства с Асиријом или Египтом, већ од њега тражи веру у Господа као историјског моћног Бога, и на тај начин врши пробој којим вера улази у подручје политике.

Пажљиво читајући Књигу пророка Исаије уочавамо да код њега постоји цео блок пророчанстава, која у ствари чине оквир говора о вери. Код пророка Исаије, вера се остварује и упирањем погледа у дело које ће Господ учинити у будућности, као и омогућавањем његовог остварења. Потребно је веровати да спасење долази из будућности, као и да долази од Господа. А будућност је могућа само поуздањем у Господњу спаситељску моћ. Дакле, вера носи историјске димензије и односи се на Божије обећање и његово остварење.

6.3. Божија праведност

Посебно важна тема пророчке теологије је потреба за *Божијом праведношћу*, и то срећемо код других пророка: Амаса, Михеја и других. Примећујемо исто тако да и „Исаија остаје на црти пророка VII века и по истицању потребе за друштвеном праведношћу“ (Лујић 2010: 190). Пророк примећује да су градом завладали неслога и свађа и грех као у Содому, кога се сада не стиде. Они који треба да воде народ највећи су грешници (В. Ис. 3, 12). Исаија не помиње конкретне људе, јер испред себе има дужи историјски развој који по сили нужности долази до краја, а тај крај је у ствари суд вођама народним који су народни тлачитељи (В. Ис. 3, 13–15). Они који воле неправду и служе јој, удаљују се од Господа, а то наравно значи само једно – удаљавање од извора живота. Они су на путу смрти јер су сами себи затворили будућност, јер њихов живот почива на неправди, и пошто

нема чврстог ослонца неминовно мора да пропадне (В. Мт. 7, 24–27). Пророк жели да нам поручи да зло и неправда немају будућности, док правда има јер је Господ њен гарант.

6.4. Најава Помазаника Господњег

Једно од важних сазнања у Исајијиној теологији јесте најава Помазаника као и остваривање месијанског времена. „Једна од значајних тема Исаијине поруке били су и текстови који се редовно и на разне начине тумачи месијански (7, 10–17; 9, 1–6 и 11, 1–9), јер најављују рођење Детета–Сина и владавину свеопштег мира. Ти одломци чине, заправо, део знатно шире целине Ис. 7–12, која се не баш оправдано назива међу библистима *Књига о Емануилу* због имена неке тајанствене особе, Детета–Сина, који се најављује и среће у текстовима тих поглавља“ (Лујић 2010: 193). Дубљом анализом текста Ис. 7–12, видимо да је овде реч о вери као тврдом поуздању и ослонцу на Господа, јер ће Господ дати знак у подручју антрополошком (В. Пост. 1, 26–27; 2, 7 и 3, 22) а то је рођење Детета–Сина. Да бисмо ово пророчанство разумели, морамо да обратимо пажњу на детаље. Видимо да све почиње тиме што Господ даје знак: „Ето дјевојка ће затрудњети и родиће Сина, и надјенуће му име Емануило“ (Ис. 7, 14). Из текста је уочљиво да се тај догађај односи на будућност, па у том смислу можемо говорити о пророчанству. Овде значајну улогу игра девица уз коју се надовезује одређено деловање, јер је пророк намерно употребио реч девица, а не млада жена. Још једна битна чињеница, коју на први поглед не уочавамо јесте да ће „дјевојка затрудњети и родиће Сина“. Из текста не видимо ко је отац Детету, већ се једноставно износи податак о доласку на свет новог људског бића. Зачеће и рађање долазе од Господа, јер је он Сведржитељ, и зато су се жене које не могу да роде молиле Господу да им удели плодност. „У том теолошком значењу божански се захват уоквирује у образац којим се навешћује зачеће и рођење детета“ (Лујић 2010: 195). Име које се даје детету повезано је са посебним задатком који дете треба у свом животу да обави, па га можемо схватити и као поруку. Познато је да када неко некоме даје име, тиме стиче власт над њим, али исто тако, давањем Божијег имена – Емануил, што значи – С нама је Бог, исказује своју припадност Богу. Ово име с једне стране упућује нас на кризну историјску ситуацију у којој се нашла Јудеја с царем Ахазом на челу, али с друге стране има шире значење, јер говори да Бог својом делатном присутношћу веома поуздан ослонац, како појединцу тако и народу у целини. Од њих се тражи само једно – *вера*. Без обзира на чињени-

цу на неверовање цара и његово ослањање на човечију помоћ у виду лажних (неискрених) савеза и моћ оружја, Господ ће увек бити са оном мањином која се узда у Њега. Божија присутност, о којој говори пророк, не односи се на неки историјски догађај или природну појаву, већ да ће Бог бити са човеком, односно да ће бити у човеку. Уз дете постоји још једно врло значајно обележје: „Масло и мед јешће, докле не научи одбацити зло и изабрати добро“ (Ис. 7, 15). Ова храна се може схватити као храна есхатолошког времена, али и као храна коју ће људи користити у неком кризном раздобљу. Библисти ипак сматрају да се овде ради о есхатолошком времену у коме ће се Дете–Син као израз Божије присутности хранити управо том храном. У вези с тим начином исхране је и необична моћ Детета: познање добра и зла, а читајући Свето Писмо, у књизи Постање, видимо да се то познање односи на самог Господа (В. Пост. 2, 16–17; 3, 22). Он је све дао човеку, сем дрвета познања добра и зла: „Једи слободно са сваког дрвета у врту; Али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи; јер у који дан окусиш с њега, умријећеш“ (Пост. 2, 16–17). Божија присутност у Детету показује се управо у ономе што је било трагично за Адама и Еву, јер, осим што ће имати моћ да разликује добро и зло, Оно ће се определити за добро. Зато улога и име Детета говоре ко је Дете–Син и који је Његов значај за човечанство. Данас постоји доста различитих и опречних тумачења овог пророчанства, а посебно *жене* и *Детеша–Сина*. Једно од важних мишљења је хришћанско, од кога не одступа цео низ егзегета, а које се темељи на Мт. 1, 23, по коме је *жена* из пророчанства Марија, а *Детше–Син* Исус. Друго мишљење је претпоставка да је жена из пророчанства супруга пророка Исаије, па је према томе и Емануил заправо пророков син. Поставља се питање: ако су отворено и без скривања наведена имена Исаијина два сина, због чега би у овом случају било друкчије? Па и зашто би Исаијин син требало да буде знак цару Ахазу? Зашто пророк говори о девици, а не о жени? Неки су у покушају да разреше недостатак података о Емануилу повезали младу жену са митом, представљајући је као митолошку мајку божанског детета. Заједничко свим покушајима интерпретације пророчанства о Емануилу су покушаји да се одреди историјско место, као и особе на које се пророчанство односило. Свето пада у воду, јер се оно чега нема не може ни извући из текста.

Често људи заборављају да пророчка порука није историјски извештај, без обзира на то да ли темељила на историјским догађајима и личностима. Пророчка порука живи од будућности, јер пророци ту будућност проживљавају пре него што се деси и објављују је, а без њих би тешко било видети пут у будућност.

Сада ћемо обратити пажњу на следећи текст: „Али се неће онако замрачити притијешњена земља као прије кад се дотаче земље Завулонове и земље Нефталимове, или као послје кад досађиваше на путу к мору с оне стране Јордана Галилеји незнабожачкој. Народ који ходи у тами видјеће видјело велико, и онима који сједе у земљи гдје је смртни сјен засвијетлиће видјело. Умножио си народ, а нијеси му увеличао радости; али ће се радовати пред тобом као што се радују о жетви, као што се веселе кад дијеле плијен. Јер си сломио јарам у ком вуцијаше, и штап којим га бијаху по плећима и палицу насилника његова као у дан Мадријански. Јер ће обућа сваког ратника који се бије у граји и одијело у крв уваљано изгорјети и бити храна огњу. Јер нам се роди Дијете, Син нам се даде, Којему је власт на рамену, и име ће му бити: дивни, савјетник, Бог силни, отац вјечности, кнез мирни“ (Ис. 9, 1–6).

Спона између овог и претходног текста (7, 10–17) јесте појам *Син*. Проучавајући текст 9, 1–6, видимо да је састављен од три дела: 9, 1–2; 3–5; 5–6. Први део нам показује резултат Божијег спаситељског подухвата, и ту видимо да слава долази насупрот понижењу, светло насупрот тами, пунина радости насупрот жалости. Други део описује догађај спасења и у вези је са оним првим делом. Појмови: слава, светло и весеље који су овде споменути имају узроке у чињеници да је Бог сломио јарам ропства, да је привео рат крају и благоизволео да се роди Дете–Син. Трећи део се бави Дететом–Сином које има необично име, знаке и задатак.

Завршетак текста говори нам да је љубав Господа над војскама узрок спасењске промене. Из првог дела текста видимо да спаситељска делатност Божија доноси славу, светло и пунину радости. Следеће што уочавамо је промена: Бог допушта да слава израсте из понижења, светло да заблиста из таме, радост да заблиста из жалости. Бог је тај који лако мења ситуацију, и из стања безнађа долазимо у стање спасења и среће. Према Пост. 1, тама и светлост обележавају Божију творачку делатност, где Бог успешно раздваја светло од таме стварајући тако из хаоса уређен свемир; тако ће и на крају Бог победити ноћ која представља време непријатеља, јер зора означава почетак Божије победе, као што и описује Свето Писмо Новог Завета: „Јер као што муња сине с неба, и засвијетли се преко свега што је под небом, тако ће бити и Син Човјечији у свој дан“ (Лк. 17, 24). У теологији старозаветних пророка Господња историјска делатност ставља се у Његов судијски однос где ће се сусрет с Њиме догодити као сусрет са светлом, јер ће то за једне бити светло, а за друге тама или осуда, која представља Божију одсутност, а све је то у зависности од тога за шта су се људи определили у овом кратком и пуном патњи овоземаљском

животу. Бог нам отвара врата светлости својим речима које упућује преко пророка, а касније преко Детета–Сина кога пророк најављује. „Спасење се најављује најпре у оквиру историјско–политичких догађаја који ће уследити. Они ће се видети као Божија ослободитељска делатност, где ће Господ сломити јарам као знак ропства и невоље који су с тиме били повезани. Свако свођење човековог достојанства на ниво животиње изазива човековог Творца, који је човеку подарио посебно достојанство“ (Лујић 2010: 201). Само слободан човек може осетити своје људско достојанство даровано му од Господа.

„Друга Божија акција односи се на уништавање рата као озрачја у коме човек такође губи своје људско достојанство, јер ратом немилосрдно истребљује другог човека проглашавајући га својим непријатељем. Уништавање рата приказано је сликовито уништавањем ‘бојне обуће’ и спаљивањем свега што је натопљено крвљу“ (Лујић 2010: 201). Ево како пророк пише о томе: „И судиће међу народима, и караће многе народе, те ће расковати мачеве своје на раонике, и копља своја на српове, неће дизати мача народ на народ, нити ће се више учити боју“ (Ис. 2, 4). Пошто су остварена наведена два предуслова (уништење ропства и рата), ствара се предуслов за рађање Детета које је Син. Сав догађај са Дететом–Сином приказује нам Господњу љубав према верном народу, јер само Господ може да дарује Дете–Сина и да од Њега начини Чудесног Саветника, Бога Ратника, Оца Вечног и Кнеза Мира.

Трећи део Ис. 11, 1–9 говори нам о Помазанику и Његовом царству мира. Текст садржи више различитих тема, али све њих сједињује свеопшти мир који обухвата земљу, људе и животиње. Све је сконцентрисано код „Шибљике из стабла Јесејева“ која доноси свеобухватне промене на земљи. Погледајмо текст: „Али ће изаћи шибљика из стабла Јесејева, и изданак из коријена његова изникнуће. И на њему ће почивати дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњег. И мирисање ће му бити у страху Господњем, а неће судити по виђењу својих очију, нити ће по чувењу својих ушију карати. Него ће по правди судити сиромасима и по правди карати кротке у земљи, и удариће земљу прутом уста својих, и духом усана својих убиће безбожника. И правда ће му бити појас по бедрима, и истина појас по обојцима. И вук ће боравити с јагњетом, и рис ће лежати с јаретом, теле и лавић и угојено живинче биће заједно, и мало дете водиће их. И крава и медвједица заједно ће пасти, млад њихова лежаће заједно, и лав ће јести сламу као во. И дијете које сиса играће се над рупом аспидином, и дијете одбијено од сисе завлачиће руку своју у рупу од змије василинске.

Неће удити ни потирати на свој светој гори мојој, јер ће земља бити пуна познања Господњег као море воде што је пуно“ (Ис. 11, 1–9). Библисти текст деле на два дела: 11, 1–5 и 11, 6–9. У првом делу (11, 1–5) видимо опис новог Божијег подухвата у континуитету и дисконтинуитету са Давидовом династијом, док у другом делу видимо резултат владавине „Шибљике из стабла Јесејева“. Пророк је узео симболе из природе. Истицањем пања, пророк нам говори да је стабло труло и одсечено, али је ипак корен здрав, јер ће из тог корена изнићи шибљика. У пренесеном значењу, Господ из наизглед безизлазне ситуације даје излаз. Нови изданак, „Шибљика из стабла Јесејева“, поседоваће мноштво харизми, не ради себе, већ ради других којима је и послата. Она има првенствено задатак да заштити најугроженије, али исто тако и да суди силницима и безбожницима, који ће извршити „својом речју“ и „својим дахом“. Други део (11, 6–9) је благодарење новог света који наступа с доласком „Шибљике из стабла Јесејева“, и упућује нас на идилу новог раја који ће бити успостављен. Свеопшти мир не укида разлике које и даље постоје, али оне више не представљају опасност за другог. Опет у тексту налазимо Дете које ће имати главну реч, зла више неће бити, а земља ће бити испуњена богопознањем. Многи библисти су у тим текстовима видели пророчанство о доласку Помазаника као коначног Божијег посланика, јер ће он бити посебно обдарен за задатак који ће му бити дат. А тај велики догађај доћи ће из будућности која почиње у пророково време. Пророку Исаији је важно да упозори да Господ своје дело спасења није изводио само у прошлости, нити га изводи само у садашњости, већ ће га изводити и у будућности, где ће се десити и највеће чудо. Догађај спасења из будућности биће дело Духа Господњег који ће ући у историју и помоћу Детета–Сина завршити величанствени Божији наум у свечовечанску корист.

7. Закључак

За Књигу пророка Исаије можемо рећи да је својеврсна библиотека пророчких списа. Исто тако, Књига пророка Исаије представља најдубљи увод у тајну Христа, што потврђује њена проширена употреба од стране Новог Завета. Исаијин значај за старозаветну теологију је тај, што је он отворио историју Израиља према будућности стављајући велики догађај спасења у будућност. А тај догађај је везан за рођење Детета–Сина. Иако је Његово рођење везано за девицу, а Његов простор деловања историја, ипак Његове ознаке допиру у подручје божан-

ског. Његова појава је знак наде народима Исаијиног доба, али је исто тако знак наде и будућим нараштајима.

Треба истаћи да је теологија пророка Исаије обојена је сионским предањима и његов теолошки говор везан је за град–државу (Полис) у коме је он боравио. Јерусалим (7, 1–8) и Давидова династија (2. Сам. 7) су изабрани за остварење Божијег спасењског плана и зато уживају Његову заштиту. А све је, опет, условљено вером: ако не будете веровати, нећете се одржати (7, 9). Иако неверовање узрокује разна зла и за собом повлачи казне, пророк је уверен да казна, иако ће уништити људску охолост, ипак неће проузроковати нестанак целог народа: биће спасен остатак, понизни, верни и сиромашни (8, 16–18); односно они који се нису уздали у мртве идоле већ у Бога (6, 11–13; 10, 19–21; 28, 5–6). Зато је у његовој књизи посебно истакнуто значење Сиона, где ће се у будућности десити величанствено Божије дело, јер ће Сион постати стечиште народа и местом наде за васколико човечанство.

* * *

Библиографија

Извори:

Библија или Свето Писмо Старијих и Нових завјета (1974), (превод Старог завјета Ђ. Даничић и превод Новог завјета В. С. Карацић), Британско и инострано библијско друштво, Београд.

Biblija – Stari i Novi zavjet (1968), (prevod: Stari zavjet (osim Petoknjžja i Psalama): na temelju rukopisa A. Sović; Petoknjžje – S. Grubišić; Psalmi – F. Gas; Novi zavjet: Lj. Rupčić), Stvarnost, Zagreb.

Литература:

Brown, R. E., Castelot, J. J., Fitzmyer, J. A., Kselman, J. J., McKenzie, J. J., Stanley, D. M., Suelzer, A., & Vawter, B. (1993), *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, (prevod: M. Zovkić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Дрејн, Ц. (2003), *Увођење у Сшари завеш*, (превод: Б. Ђукић), Clio, Београд.

Ердељан, М. (2008), *Увод у Свето писмо Сшарога завеша: посебни увод*, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Србиње – Београд.

Куган, М. Д. (прир.) (2006), Оксфордска историја библијског света, (превод: Д. Стефановић), Clio, Београд.

Лујић, В. (2004), *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Милин, Д. (1994), *Сшарозавешна историја*, Матица српска, Нови Сад.

Поповић, Д. (1908), *Лекције из Св. Писма: Пророчке књије Сш. Завеша*, Нова штампарија – Давидовић, Београд.

Rebić, A. (1982), *Prorok – čovjek Božji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Rebić, A. (1996), *Središnje teme Staroga zavjeta – biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Соколов, Д. (1969), *Библијска историја*, (превод: Б. Н. Јовановић), „Православље“, Београд.

Томић, И. (2006), *Сшарозавешни пророци: служба пророка и пророчке књије*, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Србиње – Београд.

Tomić, S. (1987), *Veliki proroci*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb.

Harrington, W. (1993), *Uvod u Stari zavjet – Spomen Obećanja*, (prevod: M. Zovkić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Примљено: 2. 9. 2015.
Одобрено: 15. 10. 2015.

THE THEOLOGICAL THEMES IN THE OPUS OF PROTO-ISAIAH

Stevica P. Matko

*Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade*

Summary: *Through the description of the prophetic ministry and life of the Holy Prophet Isaiah, along with an analysis of the biblical text, this paper presents the most important theological themes in the work of Proto-Isaiah (Is 1–39).*

The prophetic ministry demanded the whole man who had to announce God's message faithfully, honestly and courageously, because the prophet serves the Word, keeps and proclaims it regardless of the consequences, as can be seen from the description of Isaiah's life.

The book of the Prophet Isaiah is full of messianic places, and thus some call it an Old Testament gospel. The most important theological themes in the work of Proto-Isaiah are seeing the glory of the Lord and the call to Isaiah to do prophesying (Is 6), and the role of the Lord's words in the historical event. With God's permission, from the silent observer Isaiah becomes the participant in Theophany and eventually the doer of what he saw and what he was assigned to him as a prophetic service. From major theological themes there are also religion, justice, the announcement of Christ and the realization of the Messianic time i. e. and the announcement of the Day of the God's arrival that will be a salvation day for ones, and a doom day for others.

The Holy Prophet Isaiah is significant for the Old Testament theology because he made the history of Israel open to the future, announcing the great event of salvation (the birth of the Child-Son).

Key words: *Prophetic service, St. prophet Isaiah, Messianic places, Child-Son, Anointed.*

ЛИК И ДЕЛО ПРАВОСЛАВНОГ ТУМАЧА СВЕТОГА ПИСМА

Мирко Ђ. Томасовић*
Ботословски факултет
„Свети Василије
Острошки“, Фоча

Апстракт: Свето Писмо је богонадахнути свештени документ о открићењу Бога у историји, као и аутентично сведочење о историји Живота Бога са човеком богошражиштем. Реч је о црквеној Књизи коју је Црква написала за употребу Цркве, у Цркви се чува и Црква је тумачи. Господ је човеку заведео да испише Писма. Библијски тумач не може правилно да испише Свето Писмо само помоћу науке и употребе научних метода. Православни је став да без Духа Светога и „ума“ Христовог, човек испише без духовних видика. Светоошачко учење нам говори да благодаћу Божија силази на тумача Светога Писма у облику невидљиве, бесконачне и наднебеске свештости, и да само духован и обладаћ тумач може да уђе у скривене тајне Светога Писма, и тако открије духовно блага која је од непроцењиве важности за човеково спасење. Православни епископи се никада не налази у заробљеничком односу ка „слову Писма“, него увек са „свима светима“ умује у „духу Библије“ и „у духу Свештеног Предања“. Православни је став да тајну, која се крије иза писаних речи Светога Писма, не открива људски ум, него Бог открива и поучава. Дух Свети, Који је надахнуо библијске писце, Он надахнује и библијске тумаче. Тумачење речи Божије није људско дело него је оно Бого-човечанско дело, јер историја жива сарадња између Бога и човека тумача. Библијски извори и Свето Предање сведоче да је благодаћу Божија стварност и истина која је историјски откривена у месијанској Личности Богочовека Исуса Христа. Богочовек Исус Христос је једини истински „Метод“, „Пут“ и „Кључ“ помоћу Којега и у Којем упознајемо богооткривену Истину.

Кључне речи: Црква, Дух Свети, богонадахнутост, Откривење, Писмо, Јеванђеље, Предање, Служи Завеш, Нови Завеш, тумачење, епископи, тумач, ум, благодаћу, језик, спасење, Свети Оци.

Верујемо да је Свето Писмо богонадахнута Књига¹ и да нетварна Божија благодат провејава кроз библијске писце, који су верно забеле-

* mirkotomasovic53@gmail.com.

¹ Ср. Иринеј Лионски, *Против јереси*, II, 28, 3; III, 21, 2; V, 24, 1.

жили оно што им је рекао и открио Дух Свети,² и који су духовним, а не физичким, очима сагледавали будуће догађаје.³ Свето Писмо није магична књига која је пала са неба, него је оно богонадахнуто сведочење и свештени докуменат о откривењу Бога у свету и историји, као и аутентично сведочење о Божијем живом општењу, дијалогу и љубећем заједничарењу са човеком.⁴ За православну светоотачку мисао, „Библија није директно идентична са речју Божјом. Реч Божја је у списима Старога и Новог Завета постала Писмо, али се није претворила у Писмо. Она је у Писму створила сведочанство о себи, оставши пак и надаље оно што је – жива реч живог Господа. Она се, као и све у Цркви, отвара у личном додиру са Светим Духом.“⁵

По православном трезвеноумљу, тумачење Светога Писма, као богонадахнутог штива и „речи Божје“⁶ које има божанско порекло,⁷ односно богочовечански карактер, света је дужност сваког истинског теолога, јер је оно повезано са светом тајном спасења, и само је тако могуће успешно поучити друге људе.⁸ Неће бити на одмет ако нагласимо да тумачење Светога Писма, као харизматични дар, није занимање, него је то живот и доказ је духовног здравља.

Оснажујући наше духовне силе, Господ нам поручује: „Верујте у Јеванђеље“ (Мк. 1, 15) и „истражујте Писма“ (Јн. 5, 39). Истражујући Свето Писмо открила нам се тајна, и уверили смо се, да је Месија Исус Христос Јеванђеље Новог Завета! Упознавајући Свето Писмо човек скида са себе стару (=огреховљену) одећу и облачи се у нову красоту.⁹

Међутим, тумачење, објашњење и разумевање Светога Писма одувек је био мукотрпан посао (ср. 2. Пт. 3, 16). Зашто је то тако, постоје многи разлози; навешћемо само неке: прво, Закон Божији је „покривен“ велом тајне;¹⁰ друго, треба знати да у Светом Писму постоје многа места веома тешка за разумевање и тумачење; тешкоћа је упознати начин размишљања библијског писца и околности под којима је библијски спис настао; затим тешкоће око познавања изворног језика на којем су библијске књиге написане; непознавање тачног наглашавања

² Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење 44. Псалма*, РГ 80, 1188.

³ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење пророка Језекиља*, РГ 81, 1189А.

⁴ Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Господ. Свето Писмо и Свето Предање као израз живе саборности Цркве*, Београд–Атина 2002, стр. 70.

⁵ Саво Ђукановић, „Реч Божија“, *Богословље* 15(1940) 269.

⁶ Иринеј Лионски, *Еленхос*, А', 8, 1. О богонадахнутости Светога Писма сведочи Црква и Свето Предање.

⁷ Татијан, *Јелинима*, Види: Атанасије Велики, *Прошив Јелина*, 34, РГ 25, 68.

⁸ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење пророка Данила*, РГ 81, 1257.

⁹ Σεβριανός Γαβάλων, *Περί πίστεως* 2, РГ 48, 1083.

¹⁰ Види: Фотије Патријарх цариградски, *Амфилохију*, РГ 101, 697С.

појединих речи на изворном језику; начин читања појединих речи; дубина поруке и смисла богонадахнутог штива; намерног прећуткивања појединих ствари од стране библијских писаца; одсуство светости живота, духовна зрелост и недовољна научна обученост библијског тумача; недовољно познавања разних метода и помагала која се користе приликом тумачења; егзегетично недовољно саживљавање са штивом, и усвајање штива, које тумачи. Наравно да постоји и мноштво других потешкоћа, али о тој теми ћемо други пут.

Улога, одлика, намера, дужност и однос егзегете према Светом Писму

Између осталог, од православног тумача Светога Писма се очекује да буде одличан познавалац јелинске класичне писмености као и филолошких правила тумачења. Али, у својим тумачењима егзегета избегава све крајности појединих метода, и првенствено се ослања на озарење духовне светлости које му дарује Господ, с једне стране, и на црквене Оце са друге.¹¹ Црквени егзегета није роб мртвог слова нити површног смисла текста – τὸ πρόχειρον νοῆμα,¹² него се увек удубљује у његов садржај и дубљи смисао,¹³ то јест, понире у тајну коју је Дух Свети открио преко библијског писца. Сав свој ум заронивши у богомислије, умни Симеон Солунски запажа да ко стекне за сабеседника Онога, Који је надахнуо писце Божанских Писама, и сам ће постати за друге богонадахнута књига, која садржи нове и старе тајне, написане у њему прстом Божијим, (постаће) као онај који је све извршио и од свих својих дела починуо у Богу.¹⁴

Гледајући из библијско-патристичке перспективе, у својим тумачењима православни егзегета се не ослања само на *слово* или *реч* Писма, него он првенствено обраћа пажњу на дубљи смисао и значење те речи.¹⁵ Он то тако чини због тога што је немогуће само у оквиру уског језичког истраживања и тумачења доћи до правилног поимања

¹¹ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење посланица Светој Айосџола Павла*, PG 82, 36.

¹² Теодорит Кирски, *Тумачење књије Посџања*, PG 80, 1340.

¹³ Ср. Н. Глубоковский, *Блаженный Теодорит епископъ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность*, Томъ второй, Москва 1890, 32 и 33. Види: Теодорит Кирски, *Тумачење књије Изласка*, PG 80, 228–229.

¹⁴ Симеон Солунски, *Сар.* 3, 100.

¹⁵ Тако Епископ кирски и каже: „Οὐτε γὰρ μόνον τῷ γραμματι προσβλέπομεν, ἀλλὰ τὴν διάνοιαν ἐρευνῶμεν“ (*Тумачење књије Посџања*, 24, PG 80, 253A).

истине, поруке, тајне и мисли Светога Писма, пошто „слово убија, а Дух оживљује“ (2. Кор. 3, 6), и истинска сила Божија нема своје биће у слоговима и није у речима.¹⁶ Што значи, да Биће Божије се не затвара у речи, нити се поистовећује са њима.¹⁷ Ослањајући се на библијско Предање, проницљиви Атанасије Велики¹⁸ поистовећује „Духа“ са духовним умом библијског тумача, који превазилази и надилази слово и језик Писма, пошто он објављује живот. Насупрот западној (=инославној) ерминевици, у којој је Јеванђеље првенствено реч, у Православној Цркви је пре свега позив на живо учешће у Личности Богочовека Исуса Христа.¹⁹ Веома важна је чињеница да језик Светога Писма има „икономијски“ карактер,²⁰ јер човек као ограничено биће не може у потпуности да појми тајну безграничног Бога. Живи Бог самооткривајући се у свету, не открива језик, мада се открива језиком.²¹

Исправно говорећи, основна одлика православних егзегета је да се они никада не налазе у заробљеничком односу ка „слову Писма“, него увек богољепно умују у „духу Библије“, односно, „у духу Свештеног Предања“ који је Дух живота.²²

Не смемо сметнути са ума чињеницу да је основна дужност православног тумача Светога Писма да саопшти људима божанску вест и поруку, да би их на тај начин научио правилном богопоштовању.

Оно што одмах пада у очи јесте чињеница да се у православљу језик никада не поистовећује са Истином, јер једно је језик који описује Истину, а друго је Истина која се описује. Одњихан у вери православној, умни Георгије Флоровски правилно примећује да је Свето Писмо богонадахнута шема или слика Истине, али оно није сама истина.²³

Пратећи библијско Предање, неизоставно ћемо рећи да су писане речи само видљиви плашт којим је покривено духовно благо Светога Писма. Истинска сила Божија нема своје биће у слоговима и речима,²⁴ то значи да тајну која се крије иза речи Светога Писма не открива људски (=егзегетин) ум, него Бог је открива и Он поучава.²⁵ Пошто Јеван-

¹⁶ Григорије Нисијски, *Против Евномија*, 2, 291, PG 45, 1005.

¹⁷ Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен 1998, 36.

¹⁸ Види: Атанасије Велики, *Серапиону*, 1, 8.

¹⁹ Види: Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик*, стр. 16.

²⁰ T. F. Torrance, *The Hermeneutics of St. Athanasius*, ЕФ 52 (1970), 89–106.

²¹ Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик*, стр. 6.

²² Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Госиод*, стр. 164.

²³ Георгије Флоровски, „Католичност – Саборност Цркве“, у: *Саборност Цркве*, књ. 1, Београд 1986, 68.

²⁴ Види: Григорије Нисијски, *Против Евномија*, 2, 283, PG 45, 1009.

²⁵ Види: Игњатије Богоносац, *Мајнежанима*, 9, 1.

ђеље није проповедано и предано људима само „у речима“ него и „у сили“ и „у Духу Светоме“ (1. Сол. 1, 5), то значи да оно не може ни бити тумачено само „у речи“ него искључиво „у сили“ и „у Духу Светом“. ²⁶ Човеку је откривено да силом Божијом човек може у истини познати Бога, то јест, уколико формира себе „по образу и подобију“ Божијем и уколико је исти постао „престолом славе“ богочовечанске, моћи ће умом својим Бога да созерцава. То значи да је за аутентично тумачење вера од пресудног значаја, јер се вером стиче знање. ²⁷

У склопу наше теме осећа се потреба да се укаже на чињеницу да библијски тумач никада не сме да себе постави у улогу судије над текстом Светога Писма, ²⁸ и да злоупотребљава речи свештеног штива. Егзегетина је дужност да се према тексту Светога Писма, као према живој речи Божијој, односи са дубоким и потпуним поштовањем.

Древни црквени тумачи Откривења Божијег су посебно истицали опасност од механичког читања текста Светога Писма ²⁹ и следе везаности за мртво слово, писану реч. ³⁰ Исправно је речено да се „реч Божија зато не може дознати путем критичко-филолошке анализе, тј. у смислу утврђења њене историјске аутентичности. То би био случај, ако би она била директно идентична са Библијом. Сама пак Библија упућује нас у једном другом правцу и указује на један фактор. Писмо је сведоџба о догађају Откривења у прошлости. Свети Дух међутим актуализира ту реч. Она кроз Његову интервенцију сада и овде, постаје жива реч Божја, као што је некада Његовом помоћу била жива у устима Пророка и Апостола. Писмо остаје откривење кроз дејство Светога Духа *hic et nunc*. Зато Библија има своју праву вредност само у Цркви. Она се чита у Цркви са ишчекивањем да ће Свети Дух и нама сада говорити кроз њене речи. У том акту библијска реч постаје директно идентична са речју Божјом. Али само у том акту. Библицистички вербализам и папизам су, као што видимо, грех против Светога Духа“. ³¹ Православни је став да, „ако неко хоће да буде прави богослов, мора да се уздигне изнад слова Писма, изнад формуле употребљене у дефиницији, изнад језика којим су се служили светитељи да би саопштили свој доживљај. Једино тако ће моћи да суди о јединству Откривења,

²⁶ Види: Климент Александријски, *Сиромаша* А', 20, ВЕПЕС 7, 275.

²⁷ Климент Александријски, *Сиромаша*, 7, 10.

²⁸ Ср. Јован Златоуст, *О разумевању Ајосџола и Архијереја нашег исповедања*, РГ 64, 480–481.

²⁹ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење књије Посџања*, РГ 80, 148: „τὸ παρόρως ἀναγινώσκειν τὴν θεῖαν Γράφην“.

³⁰ Н. Глубоковский, *Блаженный Теодорит епископъ Киррскій. Его жизнь и литературная деятельность*, Томъ второй, стр. 37.

³¹ Саво Ђукановић, „Реч Божија“, *Бојословље* 15 (1940), 269.

јединству вере које није само интелектуална зависност и доследност, него жива реалност доживљена у континуитету једне Цркве кроз векове. Свети Дух је једини гарант и чувар овог континуитета. Никакво спољашње мерило не може да задовољи човекову урођену моћ запажања и интелектуалног просуђивања³². Заправо, претерана и неумесна радозналост егзегетина, као и настојање да докучи тајне за које није добио дар од Бога, јесте грех. То значи да библијски тумач треба да буде „вечно будна Божја струна“.³³

Улога Духа Светога у тумачењу Светога Писма

Погружен у живо Предање Цркве, Патријарх Фотије вели да Дух допуњује оно што је Христос открио: „Ти си нам открио истину делимично, а Утешитељ нас води до потпуне истине“.³⁴ Без помоћи Духа Светога, то јест, без просветљења очију умног срца умном светлошћу, човек никада не може да сазна праву истину,³⁵ јер Он је тај који чува Предање и предаје живу и истиниту веру у једно Тело Христово – Цркву.³⁶ Јасно је, дакле, да Дух Свети не надахњује само библијске писце, него и библијске тумаче.

Да бисмо примили благодат Божију за разумевање и сабирање мисли Светога Писма, ми се у нашим молитвама обраћамо Тројици надсуштаственој и хришћанској богомудрости Надзиратељу, да нас управи ка наднепознајном и надсветлом, највишем врху и дубинама Светога Писма где су тајне богословља покривене велом тајноскривеног ћутања.

Пошто Свето Писмо није обична књига, него сила, и оно је богонадахнуто, због тога се њему не прилази на научан начин него са вером, љубављу и страхом Божијим.

У складу са умом Светих Отаца, све што се налази у Светоме Писму од Бога је, јер преко свештенобиблијских писаца Бог говори, и у Писму лажи нема,³⁷ а оно што је написано у Светоме Писму јесте истинна ствари,³⁸ која је намењена човековом спасењу. Реч је о богоданом

³² Јован Мајендорф, *Византијско богословље*, Крагујевац 1985, 16.

³³ Јован Дучић, „Семе“, у: *Лирика*, 1943, стр. 12.

³⁴ Фотије Патријарх цариградски, *О вођењу Духом*, PG 102, 305–308.

³⁵ Види: Кирило Александријски, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, PG 74, 537В; Григорије Нисијски, *Тумачење Песме над песмама*, PG 44, 1016АВ; Василије Велики, *Тумачење Шесћоднева*, PG 29, 4.

³⁶ Види: Јован Златоуст, *Тумачење посланице Јеврејима*, PG 63, 235.

³⁷ Види: Атанасије Велики, *Против аријанаца*, 66, PG 25, 368.

³⁸ Ср. Јован Златоуст, *Тумачење Јеванђеља по Матеју*, PG 57, 20.

учењу. Егзегета управо покушава да открије Божију поруку и дубину мисли која се крије иза речи и текстова Светога Писма. Егзегета речи Светога Писма поима богодолично и човекодлично. Тумач, сједињен са Христом, настоји да буде у потпуној сагласности са учењем Светога Писма, у супротном постоји опасност да се нађе насупрот Богу.

Чињеница је да људски ум не може да се вине у небеске висине помоћу самога себе и да упозна Истину,³⁹ нити необлагодаћени тумач Светога Писма може да продре у тајну јеванђелских речи и да прозре истину. Посведочена је истина да ограничени човек не може у потпуности да упозна ни самога себе, а камоли да упозна тајне Божије. Свети Симеон благовести да наш ум у сваком случају има потребу у некоме, ко би га уздигао на небо и показао му тамошња виђења и открио му тајне Божије. Јер, као што је птици без крила немогуће да полети у висине, тако и људском уму да узиђе тамо, одакле је пао, ако нема некога да му претходи и да га подиже.⁴⁰

По православном трезвеноумљу, без Божије помоћи узалудно ће мо покушавати да сазнамо оно што нам није дато да сазнамо, јер реч истине долази искључиво од Бога, Који се оваплотио и у чијем се „имену“ налази ризница небројених тајни и блага. То је тако због тога што смртни људи не могу сами да прескоче провалију која раздваја Бога и тварног човека и имају приступ тамо где Бог обитава, а људска знања и појмови немају приступ. Ту раздвојеност једино може да савлада Бог Творац, а што Он и чини због Свога човекољубља, обраћајући се човеку на богодоличан и човекодличан начин, то јест, на човеку доступном, пријемчивом и разумљивом језику.⁴¹

Дух Истине уводи библијског тумача у сву и васцелу истину (ср. Јн. 16, 13). Они тумачи, пак, који немају Духа Светога у себи, никада неће успети да продру у тајну речи Божијих.⁴² Православни је став да без Духа Светога и „ума“ Христовог, човек остаје без духовних видика. Богооткривена је истина да по Христу у једном Духу имамо приступ Оцу (Еф. 2, 18). Заправо, само Духом Светим, а не уз помоћ науке и људског мудровања по предању људском и науци овога света (Кол. 2, 8), човек се уздиже „из историје у тајну“,⁴³ то јест, стиче познање Свете Тројице, јер Свети Дух оживљава и пројављује сваку реч.⁴⁴

³⁹ Мирко Ђ. Томасовић, *Бої Лоїос. Генеза идеје о Лоїосу у свейлосїи библијско-свейлосїачкої поїмања*, Београд – Атина 2000, 11.

⁴⁰ Симеон Нови Богослов, *Богословске и Ешичке їлаве* 1, SChr 122, 412–418.

⁴¹ Јефрем Сирин, *Химна о вери* 44, 2–3.

⁴² Види: Григорије Велики, *Moralia*, XVIII, 39, 60.

⁴³ Григорије Велики, In Ezech. 1, 6, 3.

⁴⁴ Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Госїод. Свейлосїо Писмо и Свейлосїо Предање као израз*

Циљ тумачења Светога Писма

Богато и разубуђено патристичко богословље нас обавештава да библијски егзегета, као сведок о истинитом Богу, треба да се сложи са ставом древних црквених тумача, по којем је поимање *повода*⁴⁵ писања Светога Писма и *циља* Светога Писма,⁴⁶ од пресудног значаја за правилно тумачење библијске речи, пошто Бог ништа не говори без циља. Реч је о *циљу* који се поистовећује са *карактером* Домостроја спасења,⁴⁷ јер Бог жели да уз помоћ Светога Писма приведе човека ка спасењу.⁴⁸ По светом осећању Цркве, циљ тумачења Светога Писма је називање живе Цркве Христове. Што ће рећи да је циљ тумача да надграђује, бодри и утеши примаоца тумачења. Крајњи циљ сваког тумачења Светога Писма јесте спасење човека, а преко човека и васцеле Божије творевине. У вези овога покушавамо да следимо Светог Атанасија Великог, који говорећи о циљу и садржају Светог Писма и Свештеног Предања, карактеристично благовести: „Ово је, дакле, циљ и карактер Светога Писма: да је у њему двострука објава о Спаситељу – да је Он свагда био Бог и Син Божији, јер је Логос и Одсјај и Премудрост Очева, и да је после, узевши ради нас тело од Дјеве Марије Богородице, постао човек“.⁴⁹ Јеванђелист Јован недвосмислено сведочи: „А ова су записана да верујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да верујући имате живот у име његово“ (Јн. 20, 31). Сходно томе, циљ Светога Писма и вере православне Цркве се међусобно поистовећују и подударају.⁵⁰

Сматрамо да је узалудан посао тумачити Свето Писмо без одређеног циља.

Сарадња Духа Светога са тумачем Светога Писма

Свесни смо наше немоћи да уђемо у тајну, дубине и небеску логику Светога Писма, односно да препознамо духовно значење Писма

живе саборношћу Цркве, Београд – Атина 2002, 41. Исти, *Посланица Јеврејима*. Тумачење *Посланице Јеврејима на основу изворног текста*, Србиње 2005, 9.

⁴⁵ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење Песме над песмама*, PG 81, 48С.

⁴⁶ У том смислу Теодорит поручује: „Καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἔργων τὸν σκοπὸν ἐξετάζειν δεῖ“ (Тумачење *Четврте књиге Царева*, PG 80, 769D).

⁴⁷ Мирко Ђ. Томасовић, *Библијска ерминејшика. Карактеристика и димензије православне библијске ерминејшике*, Београд 2006, стр. 7.

⁴⁸ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење књиге Изласка*, PG 80, 261С.

⁴⁹ Атанасије Велики, *Против аријанаца*, 3, 29.

⁵⁰ Види: Атанасије Велики, *Против аријанаца*, 3, 28.

и вршимо процену Истине, уколико не примимо нетварну благодат од Тројичног Бога за разумевање тајне Домостроја спасења.⁵¹

Свето Предање сведочи да је приликом писања свештенобиблијских књига, постојала тесна сарадња између Духа Светога и библијског писца, у којој се писац није самопоништио, него је активно учествовао и дао свој допринос. Охристовљени тумач Светога Писма зна да због поседовања Духа Светога, то јест, Духа истине, и пошто су то речи једнога Духа,⁵² између библијских писаца и Старога и Новог Завета постоји потпуна међусобна сагласност.⁵³ Један се Бог Самооткрива и у Старом и у Новом Завету. Што значи да постоји јединство и континуитет свештене историје. Та истина је луча водиља за православног егзегету. Таква повезаност треба да постоји између библијских писаца и тумача Светога Писма. Другим речима, иста она благодат која је осенила библијске писце, осењује и библијске тумаче. Реч је о једној и истој истини, и о једном и истом доживљају. Сматрамо да нећемо погрешити ако кажемо да је православно тумачење Светога Писма богонадахнуто дело и писмени доказ о доживљају човека у сусрету са човекољубивим Богом. Верни тумач Светога Писма је просвећен и окусио је „дара небескога“, „благих речи Божије и силе будућег века“, односно, постао је „причасник Духа Светога“ (Јевр. 6, 4–5).

Пратећи библијско Предање, односно пратећи ток живе воде која истиче из живог извора, стижемо до самог извора и можемо рећи да је православни егзегета ходеће Јеванђеље, којег одликује светост живота и дубока побожност. Свети живот и истинита вера сједињују човека са нетварном Божијом благодати која штити егзегету од заблуда и погрешног тумачења речи Божије.

Сматрамо да је приликом тумачења и објашњења Светога Писма превасходно важно приступити Писму са богобојазношћу и вером, разумети библијске личности и догађаје, а тек затим долази разумевање библијског језика у историјским оквирима. Важно је да егзегета, пратећи Предање Цркве, одлично познаје изворни свештени текст Светога Писма који тумачи, јер не може се човек ослонити искључиво на превод, пошто превод увек мање-више одступа од изворника. Од пресудног значаја за правилно читање и наглашавање речи изворног текста, то јест књиге коју је Црква прихватила као канонску и богонадахнуту, јесте ослушкивање гласа Живог Бога. Посебно је значајно разумевање и ослушкивање Божијег ћутања, које има анаго-

⁵¹ Ср. Јустин Философ, *Дијалоги* 119, 1. Климент Александријски, *Сћромија*, V, 13, PG 9, 124B–125A.

⁵² Теодорит Кирски, *Тумачење пророка Језекиља*, PG 81, 1113A.

⁵³ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење пророка Језекиља*, PG 81, 1073B.

шки и васпитни значај. Да би егзегета у томе успео, потребно је да се ослободи сујете овога света и уз помоћ Духа Светога појми само оно што му је дато да разуме и објави људским језиком. Као што видимо, тумачење и објашњење Светога Писма је дар Божији који је тумач, као човек испуњен вером, љубављу и чистим (=врлинским) животом, примио са неба – од Бога. Само духован и облагодаћен човек може да уђе у тајну која се крије иза библијских речи. За примање нетварне Божије благодати је неопходна човекова слобода и духовна чистота јер, као што недвосмислено истичу Свети Оци, говорити о Богу велика је ствар, али је још већа очистити се за Бога.⁵⁴ Православно тумачење је плод просвећујуће благодати Божије – τῆς χάριτος φωταγωγοῦσας⁵⁵ Управо због тога је наш став да једино у Богу достижемо Његову бесконачност и недостижност.⁵⁶ То значи да је егзегетин рад богоугодно дело на које утискује печат своје личности.

Да би марљиви и истинољубиви православни егзегета успео у свом раду, потребно је да исти има призив од Бога и да је одуховљен Духом Светим.⁵⁷ Као што је Божија благодат деловала кроз пророке и апостоле, тако она делује и кроз озареног православног тумача библијских текстова и Светога Предања. Благодат је, дакле, та која, како рече црквени песник: „отвара очи ума нашег да бисмо разумели јеванђелске проповеди“.⁵⁸ Човеков ум није по природи саздан да уочава оно што је божанско и умно без Божије светлости.⁵⁹ Облагодаћеном егзегети Бог открива исте оне тајне које је Он открио библијским писцима. Управо због тога се ум егзегетин и ум свештенобиблијског писца налазе у сагласности и на истим таласним дужинама. Уколико се ум егзегетин и ум библијског писца налазе у сагласности, тада је то доказ да је тумачење православно, верно, аутентично, објективно и истинито. Као што примећује један од Светих Отаца, тумач Светога Писма треба да припреми ум свој за прихватање Божије поруке и поуке, за напајање духовним потоцима да би се у нама открио извор воде која тече у живот вечни.⁶⁰ То значи да је подвижнички живот библијског тумача од пресудног значаја, пошто само духован човек може да општи са духовним благом које се налази у Светоме Писму,

⁵⁴ Григорије Богослов, *Слово* 32, 12, PG 36, 88C.

⁵⁵ Теодорит Кирски, *Тумачење Псалма* 72, PG 80, 1441C.

⁵⁶ Ср. Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, I, 4, PG 94, 800AB.

⁵⁷ Види: Фотије Патријарх цариградски, *Амфилохију*, PG 101, 916B.

⁵⁸ Молитва 9. коју православни свештеник чита на Јутрењу за време читања Шестопсалмија.

⁵⁹ Максим Исповедник, *О разним недоумицама*, PG 90, 603.

⁶⁰ Види: Јован Златоуст, *Тумачење шреће Псалма*, PG 55, 35.

што ће рећи да се егзегетин рад може окарактерисати као богословско ткање на чунку облагодаћеног живота. Он у својим тумачењима објављује тајну Тројичног Бога и тајну облагодаћеног човека.

Од суштинског значаја за православног егзегету је да све учини како би у духу тумачио, богословствовао и дозволио да кроз њега Бог говори и да га Бог покрене, то јест да га Дух Свети „оживи“. Најважније је да дође до унутрашњег дејства Духа Светога на човеков дух, срце и мисли. Другим речима, од истинољубивог и савесног егзегете се очекује да се налазили у унутрашњој заједници са Богом. Библијском тумачу, само као облагодаћеном, духоносном и богоносном човеку, поћи ће за руком да разуме богооткривену истину. Преко људских речи (=устана) се изражава мисао и истина Божија. Што ће рећи да је тумачево дело Бого-човечанско сведочанство.

Критеријум, начин и особине тумачења Светога Писма

Износећи став Цркве, Теодорит Кирски исправно наглашава да се не треба упињати у сазнању онога што је прећутано у Светоме Писму.⁶¹ Слажемо се са мишљењем да мудровања егзегета и нагађања нису богоугодно дело.⁶²

Следујући Светим Оцима, православна тумачења су у сагласности са богооткривеном истином, о којој сведочи Црква. У Православној Цркви „Библија је увек била схватана не само као извор откривених догматских пропозиција или као опис историјских чињеница, већ као сведочење Истине, која је постала динамично присутна у светотајинској заједници новозаветне Цркве“.⁶³ Православни егзегета увек има пред очима ту златну нит која органски повезује Стари Завет са Новим. Између осталог, Свето Писмо Старога Завета се тумачи кроз призму Светога Писма Новог Завета, јер Стари Завет има типолошко значење и припремао је људски род за примање Месије Исуса Христа, док је Нови Завет наставак, испуњење и истина Старога Завета. Значи, Стари Завет је припремио пут пуноћи новозаветне благодати. Једном речју, Нови Завет има свој корен у Старом Завету, јер се у Старом Завету Бог открива преко пророка и у прасликама, а у Новом Завету Бог се самооткрио, то јест, родио се од Дјеве Марије и истински ступио у драму људског живота. У Новом Завету, то јест

⁶¹ „Ὁὐ δεῖ ζητεῖν τὰ σεσιγημένα, στέργεῖν δὲ προσήκει τὰ γεγραμμένα“ (Теодорит Кирски, *Тумачење књије Посланија*, PG 80, 145B).

⁶² Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење књије Посланија*, PG 80, 137 и 177.

⁶³ Јован Мајендорф, *Византијско бојословље*, стр. 23.

у тајни Домостроја спасења, се сједињује старозаветно „*шага*“ – праслика, са новозаветним „*сага*“ – Истином. Јасније речено, оваплоћени Син Божији – Исус Христос у својој богочовечанској Личности обједињује „*шага*“, – као још неоваплоћен Логос Божији, и „*сага*“ – као оваплоћени Син Божији (=Исус Христос).

Православни је став да је неопходно да сваки тумач и свако тумачење буду у сагласности са разумом (умом) Светога Писма.⁶⁴ Због тога је потребно имати дубоку веру јер „очи вере виде оно што се не види“,⁶⁵ и вером заједничаримо са Богом.⁶⁶ Вера је, по отачком трезвеноумљу, духовни слух: „Вера су уши наше душе“.⁶⁷ Дакле, библијски тумач вером прима Истину, као новим оком, новим слухом и новим срцем.⁶⁸

Православно, аутентично и верно тумачење је само оно тумачење које је црквено, и ни једно библијско тумачење не може да буде одвојено од Цркве Христове где се Свето Писмо истински и доживљава.

Логосовим уласком у свет и историју, човеку тумачу је омогућено да уђе (=завири) у тајну Светога Писма – у тајну Богочовека Исуса Христа.⁶⁹ Оваплоћење Бога Логоса је догађај који садржи значење свих загонетки и образаца у Светом Писму.⁷⁰ Његовим доласком осветљени смо истинском светлостју богопознања.⁷¹ Оваплоћени Бог Логос као Самоистина, која се угнездила у срцу православног егзегете, критеријум је тумачења Светога Писма, јер је Он Истина којом тумач живи, и Истина коју тумач објављује људима боготражитељима.

Пошто је Логос (=Син Божији) у наручју Бога Оца, Он га и објави (Јн. 1, 18), и Он помаже егзегети да правилно тумачи Свето Писмо и да егзегета у Духу Светоме „и послушкује и говори“.⁷² Заправо, оваплоћени Бог Логос је „полазна тачка“⁷³ од које креће православни библијски егзегета. Пошто Богочовек Исус Христос има две природе: божанску и човечанску, то значи да православни тумач треба да има критички двојни ум, да би могао у тексту Светога Писма да разликује оно што се односи на божанско од онога што се односи на вештаствено (=твар-

⁶⁴ Теодорит Кирски, *Тумачење књиге Левијима*, PG 80, 317.

⁶⁵ Јован Златоуст, *Беседа на Последње дане*, 2, PG 56, 272.

⁶⁶ Макарије Египатски, *Аскејске беседе*, PG 34, 872.

⁶⁷ Климент Александријски, *Сћромаша*, 5, 1.

⁶⁸ Климент Александријски, *Сћромаша*, 2, 4.

⁶⁹ Мирко Ћ. Томасовић, *Библијска ерминејшика*, стр. 54.

⁷⁰ Види: Максим Исповедник, *Појавља о теологији и икономији*, I, 66, PG 90, 1105.

⁷¹ Кирило Александријски, *О поклањању и служењу Богу у духу у истини*, PG 68, 268D.

⁷² *Посланица Диођенеју*, 1, 1.

⁷³ G. D. Dragas, „The Eternal Son“, *Athanasiana. Essays in the Theology of St. Athanasius*, London 1980, 51.

но).⁷⁴ То је тако због тога што постоје два начина постојања: начин на који постоји надвечни Бог, и начин на који постоји створени свет. У православном богоумљу, писана страна Светога Писма се гледа кроз призму Христове човечанске природе, а унутрашња духовна страна – духовни „ум“, кроз призму Његове божанске природе.⁷⁵

Православни егзегета прави суштинску и битијну разлику између Творца и творевине, пролазности и вечности. Постоје *два начина постојања*: тварни и нетварни. Тварни начин постојања има човек и васцела Божија творевина, јер су створени из непостојања и небића, док нетварни начин постојања има само надвечни Бог. Између та два начина постојања постоји непремостива провалија коју човек без Божије помоћи никада сам не може да премости. Ту разлику егзегета мора да има на уму као критеријум приликом тумачења Светога Писма. Једном речју, другачије се тумаче поједини изрази који се односе на Бога – богодолични, а другачије када се они односе на човека – човекодолични. Бог је нетваран и као такав остаје вечита тајна за човека, и ту тајну православни егзегета је обавезан да поштује.

Отачко памћење је сачувало од заборавачињеницу да испод слова, то јест иза писаних речи Светога Писма, ми налазимо Месију Исуса Христа.⁷⁶ Управо због тога је тумачење Светога Писма непосредно повезано са вером и животом Православне Цркве.

По богооткривеној истини, све што је у Светом Писму написано, за наше исправљање и нама за поуку је написано (ср. Рим. 15, 4). Реч је о Књизи намењеној свим људима свих времена. Дужност православног егзегете је да иступивши из себе, с поштовањем прославља узвишену реч Светога Писма и да на богодоличан и човекодоличан начин објасни и протумачи *изласке* Божије у историју. Безумно је обраћати искључиво пажњу на слово, писане речи и слоге, а занемарити смисао речи, поруку и ум Светога Писма. Инославна тумачења Светога Писма, у којима се богоопштење своди на језички догађај, последица су погрешног учења о Богочовеку Исусу Христу. Они, дакле, не схватају да истинска сила Божија нема своје биће у словима и писаним речима.⁷⁷ Очигледно се таква инославна библијска ерминевтика налази у трагичном ћорсокаку и богоотпадију.

Као што апсолутизација језика, односно, претерана и слепа везаност егзегете за слово и језик Светога Писма одводи га у заблуду и бо-

⁷⁴ Упореди: Атанасије Велики, *Περὶ τῆς ἐν Νικαία συνόδου*, 10, 6.

⁷⁵ Види: Ιω. Παναγοπούλου, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*, стр. 54. Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Господ*, стр. 48.

⁷⁶ Види: Атанасије Велики, *Ὁ оваίологος Λογος*, 37, PG 25, 160.

⁷⁷ Види: Григорије Нискијски, *Προΐη Εὐνομίας* 2, 283, PG 45, 1009.

гоотпадије, тако исто и одбацивање слова, језика и писане речи Светога Писма одводи тумача у јерес.⁷⁸ Морамо рећи да су обе крајности штетне, јер је погрешно одвајати духовни смисао Светога Писма од историјског смисла, с обзором да се Бог не открива у идејама већ у историји. Ову истину је посебно истакао Игњатије Богоносац када каже да оно што је најважније у Јеванђељу јесте присутност оваплоћеног Бога Логоса у историји као Божанске Личности,⁷⁹ то јест Његова присутност као Богочовека. Православни тумач Светога Писма не сме изгубити из вида чињеницу да историјски догађаји свештене историје, чији је „главни јунак“ Бог Логос, сачињавају основу и извор хришћанске вере и наде.⁸⁰

Имајући у виду чињеницу да је Христово Јеванђеље „закон слободе“ и „закон благодати“, наравоученије је: приликом тумачења Светога Писма не прихватати ропство буквализму, али ни деспотизам слободе.

Упозоравамо да православно тумачење не сме да буде плод високоумног образовања и писаних речи, него плод благодати Божије и божанског просветљења. Верни тумач речи Божијих, остајући веран Ономе који га је поставио на то служење (ср. Јевр. 3, 2), боговидац је и сарадник Божији. А то је само онај који има живот сагласан истинитој речи.⁸¹ Управо због тога православног егзегету, осећеног Духом Светим, кресе духовна чистота, чистота духовног ока и духовна проницљивост.⁸² За православно тумачење је потребан дар *са висине* – са неба да би тумачи пронашли оно што траже и да сачувају оно што пронађу.⁸³ Тако поступа црквени егзегета који се увек удубљује у садржај, наум и поруку Светога Писма и Светога Предања.

Ваља нарочито истаћи да је свако православно тумачење у сагласности са умом Светога Писма; у супротном је реч о јереси. Чињеница је да сва погрешна тумачења имају корен у интелектуализму и рационализму. Проницљиви древни црквени тумачи одбацују она тумачења Светога Писма која се не слажу са историјском истином.⁸⁴

Без сумње је живот Цркве показао да истински тумач Светога Писма никада не заборавља чињеницу да је Живо и Самообјављеног Бога немогуће у потпуности разумети и описати људским језиком. Прави егзегета ништа своје не додаје нити одузима Све-

⁷⁸ Види: Григорије Богослов, *Беседе*, 31, 3; 45, 17.

⁷⁹ Игњатије Богоносац, *Посланица Филаделфијцима*, 9, 2.

⁸⁰ Види: Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, стр. 19.

⁸¹ Види: Симеон Солунски, *Ер.* 1, 327–333.

⁸² Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење на пророка Језекиљу*, PG 81, 808.

⁸³ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење Псалма 118*, 34, PG 80, 1832.

⁸⁴ Ср. Теодорит Кирски, *Тумачење Псалма 64*, 14, PG 80, 1360BC.

томе Писму јер је оно, с једне стране целосно (=цело, потпуно), а са друге, добро зна да уколико би тако нешто учинио, Бог би тада на егзегету наметнуо муке описане у Књизи Живота, и лишио би га живота вечног.

Тумач Светога Писма као сарадник Божији и сведок истине са којом живи

Православни је став да је тумач Светога Писма истински Божији сарадник (=саслужитељ, сатрудник) и „слава Божија“, који је „видео“ Христа, уселио се у *Христѡ* и Христос у њега, који «живи» Христом, сведочи и исповеда Христа.⁸⁵ Уневши Христа у своје срце, библијски егзегета се преобразио у обиталиште Свете Тројице.⁸⁶ Живот црквеног егзегете се поима као динамична „сталност у светости“.⁸⁷

Православни егзегета сабира све оне истине што су расуте по Светом Писму Старога и Новог Завета, и методом плетенија их плете у живу тканицу. Та чињеница довољно и убедљиво показује да тумач Светога Писма настоји да ствара нове изразе да би учинио разумљивом и прихватљивом поруку Јеванђеља Христовог.

Задржавши дубоку приврженост Светом Предању, библијски егзегета никада не тумачи реч Божију уколико га претходно није покренуо Дух Свети.⁸⁸ Тумач Светога Писма, као словесне књиге, не додаје му нов садржај, него само продубљује, расветљава и доприноси бољем и правилнијем познавању богооткривене истине (=православне вере) у Христу. Синтезирајући васељенско учење Цркве по овом питању, свети Атанасије учи да православно тумачење ни у чему не одступа од онога што је „Господ дао, Апостоли проповедали и Оци сачували“.⁸⁹

Сагласно православном погледу на библијско тумачење јесте да је чистота егзегетиног духовног ока од пресудног значаја за тумачење Светога Писма,⁹⁰ и улажење у тајну која се крије иза слова и речи у Светој Писму.

⁸⁵ Мирко Ђ. Томасовић, *Библијска ерминеутика*, стр. 19.

⁸⁶ *Ευχολόγιον τὸ Μέγα*, изд. Βενετίας 1863, 151.

⁸⁷ Василије Велики, *О Духу Светом*, 16, 38.

⁸⁸ Види: Игњатије Богоносац, *Εφесцима* 20, 1; Исти, *Φιλαδελφιјцима*, 7.

⁸⁹ Атанасије Велики, *Посланица Серапиону*, 1, 28, ВЕПЕС 33, стр. 116. Види: Μάρκου Ορφανού, *Η υπό των πατέρων ερμηνεία της Παραδόσεως*, Αθήναι 1984, 44.

⁹⁰ Теодорит Кирски, *Тумачење пророка Језекиља*, PG 81, 808.

Укопан у дубоким изворима Предања Православне Цркве, православни тумач Светога Писма са својим боголиким животом сведочи истину са којом живи, а та истина је васкрсли Исус Христос. Према томе, егзегета прво својим животом објављује Јеванђеље, а тек затим речима.⁹¹ То значи да је егзегетин живот сагласан истинитој речи коју проповеда.

Правило је богословствовати како је Богу угодно, а клонити се закона логике одвојеног од Истине Јеванђеља. Егзегету, верног „уму Христовом“ (1. Кор. 2, 16) и украшеног красотама боголепног живљења, треба да краси живот по Христу и истинољубивост, јер је он исповедник и јавни сведок Истине. Тумачења православног егзегете, као човека којег красе правоверје и правоживље, има лични сусрет са Христом, у којем дише и жубори Дух Свети, испуњена су есхатолошким догађајима. Тумачења Светога Писма треба читати и слушати само од оних егзегета који имају опитни сусрет и динамични дијалог са тројичним Богом, а то значи да су њихова тумачења плод тог сусрета и богопоучености.

Сведоци смо да правилно тумачење Светог Писма, као књиге живих, налазимо само у Црквеном Предању.⁹² То је због тога што Писмо са своје стране потврђује Предање, а Предање са своје стране оверава и посведочује Писмо.⁹³ То и јесте разлог што се православна библијска ерминеутика карактерише као литургијска, црквена и ерминеутика Духа Светога.

Уживети се у мисли Духа Светога, следити их и јасно их изнети на светлост дана, јесте дужност истинољубивог православног егзегете. Библијски егзегета има за дужност да неизоставно истакне унутарње јединство и сагласност Светог Писма и Старога и Новог Завета, у којима говори исти Бог. Христос је Жива Спона, везни беочуг и Мост који их повезује и оживљава. Сва једра библијских писаца Старог Завета усмерена су ка оваплоћеном Богу Логосу – Месији Исусу Христу. Управо због тога је Стари Завет потребно тумачити христолошки. Свето Писмо има сотириолошки и тријадолошки карактер и произлази од Тројичног Бога:⁹⁴ Оца, оваплоћеног Логоса и Духа Светога.⁹⁵ Месија Исус Христос је циљ православне егзегезе. То је тако због тога што су се старозаветна пророштва остварила у новозаветним догађајима које

⁹¹ Види: Јован Златоуст, *Тумачење Дела апостолских*, PG 60, 18.

⁹² Види: Иринеј Лионски, *Еленихос*, А', 33, 8.

⁹³ Упореди: А. Benoit, „Ecriture et Tradition chez St. Irenée“, *Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses* 1 (1960), 41.

⁹⁴ Види: Иринеј Лионски, *Против јереси*, V, 2, 1.

⁹⁵ Иринеј Лионски, *Против јереси*, IV, 6, 3.

та пророштва наговештавају. Средишњи догађај и средишња личност Старога и Новога Завета је Месија Исус Христос. У Њему је Бог Отац објавио и открио оно што је од почетка припремио.⁹⁶ Што ће рећи да је Живи Бог субјект Светога Писма. Спаситељ Исус Христос је Пут којим се стиже до Истине, а Истина је Он (Јн. 14, 6) као Друго Лице Свете Тројице – оваплоћени Бог Логос. То значи да се Бог самооткрива и Он је извор откривења Божијег, а не Свето Писмо као књига која говори о Откривењу Божијем и сусрету човека са Живим Тројичним Богом.

Тумач Светога Писма је уткан у богослужбени живот Православне Цркве, јер на Литургији, то јест унутар литургијског живота Цркве, се правилно чита, тумачи и поима Свето Писмо. Егзегета на Литургији постаје очевидац, учесник и сведок оних догађаја о којима се говори у Светоме Писму. Само у Цркви као мистичном Телу Христовом „имамо приступ врелу Духа Светога“,⁹⁷ који нас чини синовима Божијим и причасницима божанске природе. Православна Црква, Свето Писмо и Свештено Предање налазе се у једном унутрашњем, нераскидивом и несливеном јединству, у једном тајанственом и надумном прожимању, заједничарењу и хармонији, у којој ни једно не влада над другим нити неутралише једно друго.⁹⁸ Новозаветно Откривење речито показује, а свето осећање Цркве то и потврђује, да је Црква Христова природна средина православног егзегете, у којој тумач сва своја једра црквене егзегезе окреће ка Духу Светом јер Дух Свети води тумача кроз животне буре у тихо пристаниште – наручје Божије. Без Духа Светога човеков ум не може да усходи ка Самооткривеном и Живом Богу. Свети Дух чини чудо, да оне у словима Писма скамењене речи, почињу да говоре као *viva vox evangelii*, као глас живог Господа, тако да се наше уши отворе и ми слушамо реч, у којој нам се сам Бог открива.⁹⁹ Наравоученије: треба се богатити Богом и у Богу. Само богат Богом, може да сведочи истину.

Библијски тумач као израз живе саборности Цркве

Православност и исправност тумачења Светога Писма Старога и Новога Завета се мери мерилем Христа, у коме су сакривена сва блага премудрости и знања. Да би се за једно тумачење могло рећи да је

⁹⁶ Види: Јован Златоуст, *Беседе*, PG 61, 696.

⁹⁷ Иринеј Лионски, *Против јереси*, V, 24, 1.

⁹⁸ Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Госњог*, стр. 34.

⁹⁹ Heinrich Vogel, „Wie predigen Wir über das A. Testament“, *Evang. Theologie*, Oktober 1933, 351.

православно, изворно и исправно, односно црквено, потребно је да ум егзегете буде уздигнут у небеске висине; то ће успети уколико буде прожет благодаћу Духа Светога и уколико његово живљење буде на небесима. Значи, христочежњивом егзегети погруженом у живо Предање Цркве, је потребно чисто срце, ум продуховљен и проницљив, знање незаблудиво, богопознање у Исусу Христу, а преко Исуса Христа, и у Духу Светом. Реч је о човеку којег никада не напушта чежња за Истином и истином живљења. Живот и дело православног егзегете су непосредно повезани са Светим Писмом и Светим Предањем. Неизоставно морамо рећи да ерминевтички кључ и пут разумевања Јеванђеља (=литургијског сазнања) јесте пут обожења, ологосњења, охристовљења и одуховљења, које се остварује на литургијском сабрању (=љубећој Заједници) у Цркви Христовој.

Пошто православни библијски тумач у складу са умом Светих Отаца, усваја динамику Светих Отаца и поучен је богомудрошћу Отаца, а не цитира их само пасивно, у његовим тумачењима Светога Писма нема нагађања, измишљања, претпостављања, фантазирања, мудровања, новотарија итд. Следујући Светим Оцима као сведоцима апостолске истине, све треба да буде у духу учења Апостолске Цркве, јер је тумачење израз живе саборности Цркве Христове. Међутим, позната је протестантска крилатица *sola scriptura* по којој Свето Писмо само себе тумачи, и одбацују Свето Предање. Римокатолици, с друге стране, верују да само папа аутентично тумачи Свето Писмо, и да је папа већи ауторитет од Светога Писма.¹⁰⁰ Таква протестантска и римокатоличка тумачења се налазе у сукобу са учењем, науком, циљем и појунком Светога Писма.

Прикладно је приметити да нажалост постоје и поједини, назови православни библијски тумачи, који су се школовали на Западу где су потпали под утицај протестантске и схоластичке ерминевтике. И не само то, него су поменути егзегетама на Западу наметнули своју проблематику, а уз то методологију и наочаре кроз које гледају на библијске проблеме и њихова решења. На основу егзегетских текстова учених надриегзегета, који се налазе ван Цркве, и базирају се искључиво на слову и језику Писма, а не на „духу“ и библијском богословљу, лако се може уочити где су школовани и ко им је био учитељ. Имајући у виду чињеницу да су такви тумачи више прилагођени духу овога света и духу времена, а не самој истини, мирне душе можемо казати да је реч је о индивидуалистичким, интелектуалистичким и схоластичким тумачењима протумаченим искључиво

¹⁰⁰ Види: Y. Congar, *Tradition et les Traditions*, I, Paris 1963, стр. 133, белешка 58.

на основу ограниченог људског ума, кроз које не провејава дах живота и недостаје им увођење у тајну вере као предукус богопознања. Таква сувопарна и беживотна тумачења су последица недостатка егзегетичног сусрета са живим и човекољубивим Богом. Иако западне егзегете таква тумачења сматрају научим, ипак морамо рећи да су она потпуно страна црквеним тумачењима јер им недостаје разум духовни, пошто су одвојена од литургијског живота Цркве и богословља. Најкраће речено, такви нецрквени и необлагодаћени библијски тумачи, односно „нотари“ којима „бог овога света ослепи разум“ (2. Кор. 4, 4), недостаје светопредањска и библијска утемељеност и неосновано верују да без Духа Светога, а уз помоћ научне анализе и људског мозгања, могу верно и аутентично протумачити Свето Писмо. Такви тумачи, који су претворили Живога Бога у објекат својих проучавања и истраживања, не познају меру људског разума и знања; њихова тумачења карактерише одсуство *намере, смисла, њорукe и циља* Светога Писма. Од таквих библијских егзегета, који су остали на корицама Светога Писма, а чије знање није рођено из вере и сусрета са Богом, и не окусивши ни делић богооткривене истине, очекује се да се ослободе западног утицаја, врате Светим Оцима и евхаристијском богословљу. То ће успети да остваре уколико схвате и поверују да православна библијска ерминевтика је ерминевтика Духа Светога, која је непосредно повезана са црквеним животом и динамични је развој Светога Предања.

Међутим, иако „Свето Писмо припада Цркви и једино у Цркви, у заједници вере, Писмо може да буде схваћено и правилно протумачено“, ипак морамо рећи да „Црква није спољашњи ауторитет, који треба да споља просуђује Свето Писмо. Она је чувар и заштитник Божанске Истине, која се у Светом Писму, као у некој ризници налази сачувана“.¹⁰¹ „Ономе који живи ван Цркве“ – вели мудри Хомјаков, „непостижно је и Свето Писмо и Предање и дела. А ономе ко обитава у Цркви и који се присајединио Духу Цркве, јединство њихово очигледно је по благодати која живи у њој“.¹⁰² Постигавши непогрешив осећај православности, отац Георгије Флоровски закључује да јеретици, то јест они који су ван Цркве, немају кључ за разумевање духа Писма јер им недостаје наткриљујућа порука, која је суштина, односно, само срце Јеванђеља.¹⁰³ То је тако све због тога

¹⁰¹ Георгије Флоровски, „Функција Предања у старој Цркви“, *Саборност Цркве*, књ. 1, Београд 1986, 200–201.

¹⁰² А. Хомјаков, „Црква је једна“, у: *Саборност Цркве*, књ. 1, Београд 1986, 10–11.

¹⁰³ Георгије Флоровски, „Функција Предања у старој Цркви“, у: *Саборност Цркве*, књ. 1, стр. 200. Види: Василије Велики, *Беседа* 43, 69, PG 36, 589В.

што немају Духа Светог у себи јер се налазе ван Тела Христовог – ван Цркве Његове.¹⁰⁴

Православно тумачење Светога Писма као Бого-човечанско дело

У складу са оним што је до сада речено закључујемо да сама Истина покреће човека да тражи Истину¹⁰⁵ и тумачење речи Божије није људско дело него је оно Бого-човечанско дело јер постоји жива, динамична и тесна сарадња између Бога и човека.¹⁰⁶ Егзегета има на уму да ће се Господ постарати да човек уђе у тајну која се крије иза писаних речи и језика Светога Писма. Стога ћемо рећи да библијско тумачење није изум људски, него је оно дар Тројичног Бога. Бог је тај што отвара Писмо и уводи егзегету у скривено и невидљиво благо,¹⁰⁷ које је (=благо) крајњи и есхатолошки циљ писане библијске речи. То и јесте кључни разлог што се православни егзегета не задржава толико на тумачењу слова, писаних речи, фраза и израза, него је усредсређен на тумачење личности и догађаја у тајни Домостроја спасења. Богочовек је тајна којом се живи и само кроз натприродну благодат Божију је могуће разумети тајне Светога Писма.

Црквени егзегета је, као човек који у себи садржи лично присуство Божије и којег одликује правоживље и правомислије, златна уста Божије славе, и у својим тумачењима уводи човека у један динамични, живи, словесни и надумни дијалог, односно у Бого-човечанску заједницу у којој живот буја и кључају извори вечности. Управо тај Бого-човечански карактер тумачења Светога Писма је за нас луча водиља и ерминевички метод за расветљавање наше теме.

Доживљајно и опитно егзегетино духовно искуство, односно, истински сусрет са Живим Богом, је од пресудног значаја за тумачење тајне Самооткривеног Бога који се од давнина много пута и разним начинима откривао свету и човеку. Светоотачки је став да говорити о Богу и сретати се са Богом није исто.¹⁰⁸ Бога видимо и упознајемо у Његовим јављањима. Тако, надахнут апостолским Предањем, Свети Јован Лествичник и саветује: „Учите се не од човека,

¹⁰⁴ Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Госјод*, стр. 118.

¹⁰⁵ Макарије Велики, *Духовне беседе*, 7,3, PG 34, 525.

¹⁰⁶ Види: Григорије Нисијски, *Тумачење Песме над ѡсмама*, PG 44, 1057B.

¹⁰⁷ Види: Григорије Богослов, *Беседе*, 2, 96.

¹⁰⁸ Григорије Палама, *Слова у одбрану свѣтих исихастѡа*, 1. 3. 42.

не из књиге, већ од нашег озарења и блистања на вас“.¹⁰⁹ То значи да православно тумачење не сме да буде плод високоумног образовања и писаних речи, него плод благодати Божије и божанског просветљења. Имајући у виду чињеницу да је истински егзегета човек који је увек присутан у свету и ослушкује Божије говорење и ћутање, можемо рећи да се тумачење Светога Писма, исповедање и сведочење вере православне, поистовећују.

Поговор

На основу истраживања које смо обавили, закључујемо да је тајна богопознања основа на којој се темељи динамична библијска ерминевтика која се непрестано обнавља и продубљује. Православна библијска ерминевтика, као догађај искуства и живљења истине, говори о новом животу човека хришћанина у *Христџу* у Којем је смрт побеђена. Тумачити Свето Писмо и говорити о Месији Исусу Христу, а не сусрести се са Њим и не доживети Га, био би потпун промашај библијске егзегезе.

Светоотачка је мисао да нас „богословљу учи Бог Логос оваплоћујући се“.¹¹⁰ Не само да Исус Христос доноси пуноћу Откровења и објављује неизрециву тајну, него је Он једини прави ерминевтички „Метод“ и „Пут“ помоћу Којег и у Којем упознајемо богооткривену Истину.¹¹¹ Славни Ориген изводи мудри закључак када за Христа каже да је Он јединствени „Кључ“ за тумачење и поимање Светога Писма.¹¹² Ту неоспориву чињеницу потврђује богослужбени живот Православне Цркве. Из ове перспективе посматрано, Свето Писмо не тумачи човек (егзегета), него га тумачи Богочовек Исус Христос, Осмислиатељ Који открива човеку тумачу тајну Својих речи.¹¹³ Јасно је, дакле, да је Бог познања Господ.¹¹⁴ Уколико Бог не протумачи Своје речи, егзегета ће узалуд тражити смисао писане речи Божије.¹¹⁵ Православна библијска ерминевтика, с једне стране, јасно сведочи да хришћанство није религија Књиге, а са друге, да су савремени мето-

¹⁰⁹ Јован Лествичник, *Лествица*, 25, PG 88, 989А.

¹¹⁰ Максим Исповедник, *Тумачење Оченаша*, грчка *Филокалија*, том 2, Атина 1958, 188–189.

¹¹¹ Види: Ориген, *Против Целса*, 2, 4; *Тумачење Паримија*, гл. 24; *О начелима*, 4, 2; *Тумачење Јеванђеља по Матеју*, 16, 10, 11; 7, 31; *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, 1, 19, 31. Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Господ*, стр. 269.

¹¹² Види: Ориген, *О начелима*, IV, 2, 3.

¹¹³ Види: Јустин Философ, *Апологија* А', 63, 5.

¹¹⁴ Петар Дамаскин, *Беседе синојшичке*, 3, 156.

¹¹⁵ Види: Σεβριανός Γαβάλων, *Κατά Ιουδαίων*, PG 61, 796.

ди тумачења Светога Писма само помагала, а не пут којим се стиже до Истине,¹¹⁶ и они се не могу супротставити животу.¹¹⁷ Пут православног егзегете је пут личног односа са Богочовеком Исусом Христом и заједница са Тројичним Богом. Православни је став да „видети Бога“ значи „имати Бога“.¹¹⁸ Према томе, где нема Бога, нема ни православног тумачења ни црквеног егзегете.

Дужност православног тумача, као нове обожене личности и служитеља истине, је да се угледа на Христа као јединог истинског Егзегету и једини истинити „Метод“ који води ка истини, јер је Он разоритељ мртвог слова и пошиљалац Светога Духа. Бити православни библијски егзегета значи своју душу, ум, срце и васцело своје биће испунити Богочовеком Христом, и бити Њиме вођен као јединим истинитим „Методом“.¹¹⁹ Када се Бог усели у егзегету, и егзегета постане *једно са Њим*, то значи да се „људски живот претворио у богоживот“,¹²⁰ јер у човеку живи Христос, а Христос је, као Ризничар живота, највећи Божији дар.

Сагледавајући наше истраживање рећи ћемо да је Месија Исус Христос, на Којем се налази пуноћа новозаветне благодати, почетак, средиште и крај библијске ерминевтике; Он је њен извор, циљ и увор. Имајући у виду ту богооткривену истину, библијски егзегета као богolik човек у чијем срцу сија Дух Свети, не износи неко своје учење, него проповеда и сведочи једну Живу Личност – Богочовека Исуса Христа разапетог, васкрслог и прослављеног, а себе проповеда као верног слугу људског рода (ср. 1. Кор. 1, 23; 2. Кор. 4, 5). Откривена истина, о којој говори православни егзегета у својим тумачењима, не подлеже суштинској измени, јер његово тумачење је слично младом дрвету које расте, увећава се и сазрева, али никада не мења „род“.¹²¹

Дух Свети је луча водиља који води, покреће и надахњује библијског тумача да говори, сведочи и изнесе оно што је Дух Свети открио библијским писцима. Једном речју, егзегета и мисли и говори под водитељством Духа Светога.¹²² Без Духа Светога никада тумач речи Божије не би дошао до сазнања истине,¹²³ јер за разумевање Светога Писма не довољан је људски разум.¹²⁴

¹¹⁶ Мирко Ђ. Томасовић, *Библијска ерминевтика*, стр. 126.

¹¹⁷ Ср. Григорије Палама, *Тријаде у одбрану свештенохвалишља*, 1, 1, 13, PG 150, 113C.

¹¹⁸ Види: Григорије Нисијски, *Тумачење блаженства*, 6, PG 44, 1265AB.

¹¹⁹ Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Госјод*, стр. 271.

¹²⁰ Јустин Поповић, *Тумачење посланице св. Јована Божјослова*, Београд 1982, 46.

¹²¹ Види: Василије Велики, *Посланица* 293, 5, ВЕПЕС 55, 267.

¹²² Види: Григорије Богослов, *Беседа* 41, 5.

¹²³ Види: Кирило Александријски, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, PG 74, 537B.

¹²⁴ Види: Јован Златоуст, *Беседа на књију Послања*, 21, PG 53, 175.

Од посебне важности за разумевање наше теме јесте чињеница да сваки онај који разуме и тумачи Писмо другачије од смисла у којем је оно написано од Светога Духа, може да се назове јеретиком.¹²⁵ Дакле, православно тумачење је плод објаве Духа Светога,¹²⁶ и плод искуства истине. Наша истраживања су нас уверила да је тумачево искуство истине идентично са искуством библијских писаца.

Православни библијски тумач, испуњен црквеним трезвеноумљем, сваку своју изговорену и написану реч, мери на основу Светога Писма и Светога Предања. Његово тумачење је неодвојиво од живота Цркве.

Међутим, православни егзегета, као словесни сарадник Тројичног Бога, и који се налази под „будним оком Духа Светога“, отелотворава своју мисао у црквеној пуноћи, оживљава светоотачки дух и метод православног црквеног богословља, ослобађа га западне схоластике, новотарија, сувог рационализма, паметовања, погрешног и изопаченог богоумља, безличности, бездушности, беживотности и духовног мртвила, и тек тада васцелим својим бићем приноси „благоухани плод побожне и свеврлинске теологије“.¹²⁷

Напајајући се на свежим библијским изворима, православни тумачи Светога Писма, следујући Светим Оцима и остајући сагласни саборским одлукама, могу, као огледало истине, у хору Светих Отаца да кажу следеће: „Као што су пророци видели, као што су апостоли научили, као што је Црква примила, као што су учитељи одогматили, као што се васељена сагласила, како је благодат заблистала, како се Истина доказала, како је лаж прогнана, како се Премудрост смело јавила, како је Христос потврдио, тако мислимо, тако говоримо, тако проповедамо Христа Истинитог Бога нашег... То је вера апостолска, то је вера отачка, то је вера православна! Та вера утврди васељену“.¹²⁸

Уколико православни егзегета као сведок истините вере, у чијим се жилама ума и силама душе налази сок вечног Логоса, успе да сагледа тајну Христову и духовно духовним докаже, то јест да објави и својим животом посведочи наум Домостроја спасења, и поучи друге оним чиме је богопоучен, тада његово име бива записано на небесима.

Богочовек Исус Христос је тај Који ће све оне који Га прихвате, одвести на „животне изворе вода“, и „отрти сваку сузу из очију њихових“ (Отк. 21, 4).

¹²⁵ Блажени Јероним, *In. Gal.* 5, 19–21, PL 26, 442–446.

¹²⁶ Види: Игњатије Богоносац, *Посланица Филаделфијцима*, 7, 2.

¹²⁷ Јевсевије Кесаријски, *Εὐαγγελικὴ Απόδειξις*, PG 22, 92–93, 1149.

¹²⁸ *Синодикон православља*.

Библиографија

Извори

- Атанасије Велики, *О овајлођењу Лојоса*, 37, PG 25.
Атанасије Велики, *Περὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου*, PG.
Атанасије Велики, *Посланица Серапиону*, 1, 28, ВЕПЕС 33.
Атанасије Велики, *Против аријанаца*, 66, PG 25.
Атанасије Велики, *Против Јелина*, 34, PG 25.
Блажени Јероним, *In. Gal.* 5, 19–21, PL 26.
Василије Велики, *Беседа* 43, 69, PG 36.
Василије Велики, *О Духу Светом*, PG.
Василије Велики, *Посланица 293*, 5, ВЕПЕС 55.
Василије Велики, *Тумачење Шестоднева*, PG 29.
Григорије Богослов, *Беседа* 41, PG.
Григорије Богослов, *Беседа*, 31, PG.
Григорије Богослов, *Слово* 32, 12, PG 36.
Григорије Велики, *In Ezech.*, PG.
Григорије Велики, *Moralia*, XVIII, PG.
Григорије Нисијски, *Против Евномија* 2, 283, PG 45.
Григорије Нисијски, *Тумачење блаженства*, 6, PG 44.
Григорије Нисијски, *Тумачење Песме над ђесмама*, PG 44.
Григорије Палама, *Слова у одбрану свѣтих исихаста*, 1. 3. 42, PG.
Григорије Палама, *Тријадe у одбрану свѣтѣнохвалиѣља*, 1, 1, 13, PG 150.
Ευχολόγιον τό Μέγα, изд. Βενετίας 1863.
Игњатије Богоносац, *Ефесцима*, PG.
Игњатије Богоносац, *Маѣнежанима*, PG.
Игњатије Богоносац, *Посланица Филаделијцима*, PG.
Иринеј Лионски, *Еленхос*, А', PG.
Иринеј Лионски, *Против јереси*, II, PG.
Јевсевије Кесаријски, *Εὐαγγελική Απόδειξις*, PG 22.
Јефрем Сирин, *Химна о вери*, PG.
Јован Дамаскин, *Тачно изложење ѣрвославне вере*, I, 4, PG 94.
Јован Златоуст, *Беседа на књију Посѣања*, 21, PG 53.
Јован Златоуст, *Беседа на Последње дане*, 2, PG 56.
Јован Златоуст, *Беседа*, PG 61.
Јован Златоуст, *О разумевању Аѣосѣола и Архијереја нашеѣ исѣо-ведања*, PG 64.

- Јован Златоуст, *Тумачење Дела Апостолских*, PG 60.
Јован Златоуст, *Тумачење Јеванђеља по Маџеју*, PG 57.
Јован Златоуст, *Тумачење посланице Јеврејима*, PG 63.
Јован Златоуст, *Тумачење псеудималне Псалма*, PG 55.
Јован Лествичник, *Лествица*, 25, PG 88.
Јустин Философ, *Дијалоги*, PG.
Јустин Философ, *Дијалоги*, PG.
Кирило Александријски, *О поклањању и служењу Богу у духу у истини*, PG 68.
Кирило Александријски, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, PG 74.
Климент Александријски, *Стромило* А', 20, ВЕПЕС 7.
Климент Александријски, *Стромило*, V, 13, PG 9.
Макарије Велики, *Духовне беседе*, 7,3, PG 34.
Макарије Египатски, *Аскетске беседе*, PG 34.
Максим Исповедник, *О разним недоумицама*, PG 90.
Максим Исповедник, *Појављање о теологији и икономији*, I, 66, PG 90.
Максим Исповедник, *Тумачење Оченаша*, грчка Филокалија, том 2, Атина 1958.
Ориген, *О начелима*, PG.
Ориген, *Против Целса*, PG.
Ориген, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, PG.
Ориген, *Тумачење Јеванђеља по Маџеју*, PG.
Ориген, *Тумачење Паримија*, гл. 24, PG.
Петар Дамаскин, *Беседе синојтичке*, PG.
Посланица Дионисију, PG.
Σεβηριανός Γαβράλων, *Κατά Ιουδαίων*, PG 61.
Σεβηριανός Γαβράλων, *Περί πίστεως* 2, PG 48.
Симеон Нови Богослов, *Богословске и Еџишке љаве* 1, SChr 122.
Симеон Солунски, *Сар.* 3, PG.
Симеон Солунски, *Ер.* 1, PG.
Синодикон љравославља.
Татијан, *Јелинима*, PG.
Теодорит Кирски, *Тумачење 44. Псалма*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење књије Изласка*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење књије Левиџима*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење књије Посџања*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење Песме нађ Песмама*, PG 81.
Теодорит Кирски, *Тумачење посланица Свеџој Апостола Павла*, PG 82.
Теодорит Кирски, *Тумачење љророка Данила*, PG 81.

Теодорит Кирски, *Тумачење пророка Језекиља*, PG 81.
Теодорит Кирски, *Тумачење Псалма 118, 34*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење Псалма 64, 14*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење Псалма 72*, PG 80.
Теодорит Кирски, *Тумачење Четврте књиге Царева*, PG 80.
Фотије Патријарх цариградски, *Амфилохију*, PG 101.
Фотије Патријарх цариградски, *О вођењу Духом*, PG 102.

Литература

Benoit, A. (1960), „Ecriture et Tradition chez St. Irenee“, *Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses* 1.

Глубоковский, Н. (1890), *Блаженный Теодорит епископъ Кирскій. Его жизнь и литературная деятельность*, Томъ второй, Москва.

Dragas, G. D. (1980), „The Eternal Son“, *Athanasiana. Essays in the Theology of St. Athanasius*, London.

Дучић, Јован (1943), „Семе“, у: *Лирика*.

Ђукановић, Саво (1940), „Реч Божија“, *Бојословље* 15.

Мајендорф, Јован (1985), *Византијско бојословље*, Крагујевац.

Ορφανού, Μάρκου (1984), *Η υπό των πατέρων ερμηνεία της Παραδόσεως*, Αθήναι.

Παναγοπούλου, Ιω. (2010), *Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων*.

Пападопулос, Стилијан (1998), *Теологија и језик*, Србиње – Београд – Ваљево – Минхен.

Поповић, Јустин (1982), *Тумачење посланице св. Јована Бојослова*, Београд.

Томасовић, Мирко Ђ. (2006), *Библијска ерминеџика. Карактеристика и димензије православне библијске ерминеџике*, Београд.

Томасовић, Мирко Ђ. (2000), *Бој Лојос. Генеза идеје о Лојосу у свештосни библијско-свештоошачкој поимања*, Београд – Атина.

Томасовић, Мирко Ђ. (2002), *Говори Господ. Свешто Писмо и Свешто Предање као израз живе саборности Цркве*, Београд – Атина.

Torrance, T. F. (1970), „The Hermeneutics of St. Athanasius“, *Ekklesiastikos Pharos* 52, 89–106.

Флоровски, Георгије (1986), „Католичност – Саборност Цркве“, у: *Саборности Цркве*, књ. 1, Београд.

Φλωρόφσκυ, Γεωργίου (1976), *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις, Πουρναράς*.

Vogel, Heinrich (1933), „Wie predigen Wir über das A. Testament“, *Evang. Theologie*, Oktober.

Congar, Y. (1963), *Tradition et les Traditions*, I, Paris.

Хомјаков, А. (1986), „Црква је једна“, у: *Саборношћ Цркве*, књ. 1, Београд.

Примљено: 3. 10. 2015.

Одобрено: 15. 10. 2015.

PERSON AND WORK OF AN ORTHODOX EXEGETE OF THE HOLY SCRIPTURE

Mirko Tomasović

Faculty of Orthodox Theology „St. Basil of Ostrog“, Foča

Summary: *On the basis of our research, we conclude that the secret of the knowledge of God is the base on which dynamic biblical hermeneutics is founded, which simultaneously restores and deepens itself. Orthodox biblical hermeneutics, as the event of experience and living of the truth, tells us about new life of the Christian in Christ in whom the death is defeated.*

The Holy Scripture is not interpreted by a man (exegete), but by God-Man Jesus Christ Himself, who reveals the secret of His words to the man. It is clear that God of knowledge is Lord. Unless the God does not interpret His words, exegete will in vain search for the meaning of the written word of God. Orthodox biblical hermeneutics clearly testifies that Christianity is not a religion of Book and contemporary methods of interpreting the Holy Scripture are just helping devices and not a way to gaining Truth, and they cannot resist the life. a way of the Orthodox exegete is the way of personal relation with God-man Jesus Christ and a communion with Trinitarian God.

Duty of the Orthodox exegete, as the new divinized personality and servant of truth, is to follow Christ as the only

authentic Exegete and the only true "Method" which leads towards truth, because He is destroyer of the dead letter and sender of the Holy Spirit. The Holy Spirit is the lode-star that leads, moves and inspires the biblical interpreter to speak, testify and expose what the Holy Spirit revealed to the biblical writers. Without the Holy Spirit the interpreter of the word of God would never come to the truth, because the human mind is insufficient for understanding the Holy Scripture.

Being of the special importance for understanding our topic is the fact that every man who understands and interprets the Scripture differently from the sense in which it is written by the Holy Scripture, could be called heretic. Thus, orthodox experience is the fruit of the announcement of the Holy Spirit and the fruit of the experience of the truth.

If Orthodox exegete as the witness of the true faith succeeds to perceive the Christ's secret and to prove the spiritual by the spiritual, i. e. to announce and testify by his own life the purpose and the aim of the Economy of salvation and teach others with those things to which he is God-taught, then his name is written on the Heavens.

Key words: Church, Holy Spirit, oikonomia, divine inspiration, revelation, Bible, Gospel, Tradition, Jesus Christ, Old Testament, New Testament, interpretation, message, secret, exegete, interpreter, intellect, grace, word, language, salvation, Holy fathers.

ИСТОРИЈСКИ ЗНАЧАЈ МАКАВЕЈСКОГ УСТАНКА ЗА ЈЕВРЕЈСКИ НАРОД

Иван Малетић*
Библиотека Српске
Патријаршије,
Београд

Апстракт: Библијска историја је слобода и избор између добра и зла, живота и смрти, благослова или проклетства, јер све што човек или народ ради, чини то пред лицем Свевишећег Бога – Праведног Судје, али и милостивог Спасиоца својих слугу и свој народа. Доба Макавејаца је несумњиво једна нова епоха после вавилонског ројства у животу Јевреја, јер је војевање храбрих Макавејаца војевање за Закон. У раду ћемо, кроз библијско-историјски преглед догађаја видети да је историјски значај Макавејског устанка за јеврејски народ управо у томе што је успео да сачува своју веру и културни идентитет и тиме као извесан облик државности после вишевековног губитка државе, а у спомен очишћења храма увео празник „Ханука“, тј. Празник просвећења.

Кључне речи: Јевреји, Макавејски устанак, Божија правда, Ханука.

1. Увод

„Свето Писмо пројављује свеопште занимање за људски род, како почев од прве библијске књиге Постања или Прве књиге Мојсејеве, тако и кроз читави Нови завет. Ипак, средиште пажње је Блиски исток, посебно Палестина, одакле израилски народ води корене од пре много столећа“ (Пејн 2010: 1). Драма јеврејског народа описана у Књигама Макавејским представља драму целог света у малом. Сагледавана у светлости новозаветног Откривења и Личности Богочовека Исуса Христа, она осветљава собом, изнутра, историју осталих народа, прошлу, садашњу и будућу. Она има своје етапе, па с једне

* ivanmaleticgrsr@gmail.com.

стране имамо Божије јављање (Пост. 18, 2) и јеврејско рвање с Богом (Пост. 33, 23–33), а с друге стране непрекидну борбу Изабраног народа, вођену од Бога изабраним вођама и пророцима, да сачува „свето семе“, „свети остатак“ Божији на земљи, а кроз верност Закону датог преко Мојсија и богоданој Светињи, храму. Веома значајна етапа те историје јесте период Макавеја, потресна повест о страдању и мучеништву седморо браће Макавеја и мајке им Соломоније, као и првосвештеника Елеазара. Они су се жртвовали за праву веру и светињу храма Јерусалимског, јер је насилно наметање хеленског многобоштва изазвало силни отпор овом моћном злу. Њихов отпор злу и чврста вера у Бога описана у овим књигама био је наставак пророчког подвига и светих јеврејских царева и вођа, све до Јездре, Немије и Зоровавеља.

Из примера Богу верних Макавеја можемо видети како појединци и један мали број људи могу да одиграју пресудну улогу у животу једног народа и његовом очувању. Њихова одбрана праве вере и Светиње поседује универзално значење и смисао, јер су и многи хришћански народи бранили кроз историју по угледу на њих Светињу Новог Израиља, Цркве Христове, од насиља јереси о Богу и свету.

2. Стање у Јудеји пред Макавејски устанак

2.1. Стварање царства под Александром Великим

„Историја јудејског народа у периоду пред макавејски устанак, у току, као и после њега, све до пада Јудеје под власт Римљана, 63. године пре Христа, изузетно је важан историјски период овог народа“ (Томић 1995: 43). Проблем је што ни у Светом Писму а „ни у другим историјским изворима немамо податке о стању у Јудеји до устанка Макавејаца“ (Милин 1994: 106), јер главни историјски догађаји дешавали су се у то време ван Јудеје. До половине IV века пре Христа трајали су ратови између Персије и Египта, са промењивим успехом. Године 336. пре Христа, Дарије III ступио је на персијски престо, исте године кад и Александар Велики на престолу наслеђује оца Филипа.

Александар је прво освојио Малу Азију, па савремену Сирију, Палестину и Египат. Заративши са Даријем, у току пет година, после победа на Гранику 334, код Иса 333, и код Гаумеле 331. године, Александар је срушио Персијско царство, док је Дарија III убио један од његових великаша. Освојивши Дамаск, Сион и Тир, Александар Велики кренуо је ка Јерусалиму. „Првосвештеник Адуј није се мо-

гао противити војсци Александровој, а од цара персијскога помоћи не доби и одлучи да се преда Јерусалим Александру, да би избегао узалудно проливање крви“ (Соколов 1969: 123). Тамо га је свечано дочекао првосвештеник Адуј у свештеним одежама, окружен свештеницима и великом гомилом народа у белим хаљинама. Задивљен овако свечаним дочеком, Александар се поклатио Адују. На питање и замерку свог војводе, зашто се поклатио јеврејском свештенику, Александар Велики му је одговорио да се није поклатио човеку, већ Богу, јер је још у Македонији у сну имао виђење човека у оваквим одежама који му је прорекао да ће победити Персијанце, а сада се, ето сетио тог сна (Соколов 1969: 123). Затим је ушао у храм Јерусалимски и принео жртву Богу. Ту су му Јевреји показали Данилово пророчанство, које се на њега односило, да ће он срушити Персијско царство. Радостан због овог пророчанства, указао је велику милост према Јеврејима. Допустио им је да живе по Закону и ослободио их је пореза у суботне године. Своју заштиту обећао је и оним Јеврејима, који су тада живели у Мидији и Вавилону.

„Посета Александра Јерусалиму могла би бити само прича са истинитим језгром. Она је речити доказ о томе да је и грчки освајач толерисао начин живота у теократској држави Јудеји, па је тако верска заједница остала нетакнута“ (Келер 2008: 303).

„Александар Велики је уз обалу Средоземног мора дошао и у Египат, који је освојио без отпора, где од 332. до 331. године у делти Нила подигао Александрију, у којој ће бити значајна јеврејска заједница“ (Милин 1994: 106).

После смрти Александра Великог на простору његове империје настале су нове државе, а у њима су се зацариле нове династије: Селеукиди у Персији, Вавилонији и Малој Азији, Птолемејиди или Лагиди у Египту, Антигониди у Грчкој и Македонији.

2.2. Палестина под управом Птолемејида

„После Александрове изненадне смрти 323. г. пре Хр. за земље које је освојио наступио је вишедеценијски период нестабилности, јер су се његови генерали и назови наследници борили за територије и превласт“ (Куган 2006: 483). Палестина је била спорна територија између Селеукида (Сирија) и Птолемејида (Египат). У почетку њом је владао Птолемеј I Сотер. Он, пошто освоји Јерусалим, одведе неколико хиљада Јудејаца и Самарјана, надајући се да тиме јаче веже Јевреје за Египат. Птолемеј је Јеврејима дао иста права која су имали слободни грађани Египта. Дознавши за милост цареву према Јевре-

јима, многи су се Јевреји добровољно преселили у престоницу Египта – Александрију. Од свих ових Јевреја образоваше се тзв. египатски или александријски Јевреји.

Владавина Птоlemeјида над Палестином трајала је преко сто година. Први владари ове династије поступали су са становницима Палестине са пуно обзира и благости. Нису се мешали у деловање свештеника. Првосвештеник је добио грчки назив „етнарх“, вођа народа, и била му је поверена дужност да прикупља и испоручује Птоlemeјидима одређени данак за целу Палестину. У свему осталом био је потпуно независан. Број Јевреја који су дошли у Александрију да тамо живе био је толико велик да су заузимали читаве улице. Последица мултикултурног живота у престоници Египта била је да су александријски Јевреји говорили грчким уместо арамејским језиком.

Од свих царева египатских изузетно благодан према Јеврејима био је Птоlemeј II Филаделф, други цар ове династије. Он је откупио све Јевреје који су били продани у ропство у Египат. Био је и велики љубитељ науке и уметности и основао је на свом двору музеј и велику библиотеку. У библиотеци су се налазили сакупљени књиге и списи из целог цивилизованог света. У жељи да још више употпуни своју библиотеку, хтео је да има свештене књиге Јевреја на грчком језику, којим су се тада служили сви образовани људи. На његову молбу, првосвештеник јерусалимски Елеазар послао му је изван број учених људи, који су добро знали и грчки и јеврејски језик, да преведу Свето Писмо на грчки језик. По предању, из Јерусалима су стигла седамдесет и два „старца“, све сами научници (Доброта и Драгићевић 1939: 111). Смештени су на једно мало острво у близини Александрије и свакоме је додељена посебна ћелија за рад. Сваки од њих је превео Свето Писмо, и кад су завршени преводи упоређени, видело се да су сви истоветни. Птоlemeј се захвалио научницима, свакоме је дао по једну копију превода да би науку Светог Писма ширили у оним јеврејским заједницама, у којима се говорило грчки. Овај превод зове се превод Седамдесеторице тумача. Он је био од велике користи не само александријским Јеврејима, који су почели да заборављају свој матерњи језик, него и незнабошцима. Многи Грци и Римљани почеше читати Свето Писмо и повероваше у Бога. На тај начин увећао се број прозелита. Тако је Свето Писмо постало познато свим народима. По Божијем промислу цело човечанство је припремано да прими и да разуме нову науку коју ће дати људима Син Божији.

За време владавине Птоlemeја III и Птоlemeја IV поново је поремећен мир Палестине. Птоlemeјиди и Селеукиди су често ратовали, али су Птоlemeјиди дуго задржали власт над Палестином. У самом Је-

русалиму образована је јеврејска странка, која се залагала за владавину сиријских царева. Овој странци припадао је и првосвештеник Онија II. Веровали су да би власт сиријских Селеукида била блажа и погоднија за остаривање јеврејских политичких циљева.

„Стање се променило кад је у Сирији дошао на власт Антиох III Велики (223–187). Проширио је своју власт до Индије, а затим је освајања усмерио ка Египту. Прву битку 217. године је добио, али је затим доживео тежак пораз од Птолемеја IV код Рафије у близини египатске границе. После неколико година, 198. године код Панина, близу извора Јордана, до ногу је потукао египатску војску. Палестина је била припојена царству Селеукида. Према јеврејском историчару Јосифу Флавију, када је сиријски цар Антиох Велики победио Египћане и ушао у Јерусалим, јеврејско становништво га је поздравило и признало његов суверенитет. Антиох III је према њима поступао добро, оставивши им унутрашњу управу и слободу вере“ (Милин 1994: 107–108).

2.3. Јевреји под влашћу царева сирских

Цар сиријски Антиох III Велики, први сиријски владар Палестине, био је пријатељски расположен према Јеврејима, па под влашћу новог цара Палестина поче напредовати. Антиох им остави право да живе по њиховом Закону и обичајима, ослободио их је неких пореза и заповедио да се из царске благајне издаје помоћ за приношење жртава и обновљење храма. По његовом наређењу дата је велика сума новца првосвештенику Симеону Праведном за потребе храма, као и за улепшавање града и јачање његових утврђења. Јеврејским заједницама руситим по Сирији и Вавилону, такође су дате веће слободе.

„У то време се картагински вођа Ханибал, кога су Римљани поразили код Заме 202. године, склонио на двор Селеукида. Антиох III је повео војску у Грчку, али су га Римљани потискивали и катастрофално поразили 190. године код Магнезије у Малој Азији. Морао је да плати велику ратну одштету. Прикупљајући новац у Еламу, био је убијен 187. године“ (Милин 1994: 108). Наследио га је син Селеук IV (197–175), који је владао само неколико година. За време његове владавине настала су за Јевреје тешка времена (Доброта и Драгићевић 1939: 111). Цар је морао Римљанима да плаћа велики данак, а да би прикупио потребан новац, наметнуо је велике терете Јеврејима. Цар Селеук IV покушао је да преко свог министра Хелиодора и неких Јевреја узме новац који се чувао у Јерусалимском храму, али је тај покушај Божијом интервенцијом био осујећен (2. Мак. 3, 1–40)“ (Милин 1994: 108). Хелиодор је упао у храм, али му се десило да су

га два младића зграбила, избацила из светишта и ишибала, тако да се болестан и необављеног посла вратио у Антиохију. Плашећи се могућих последица овог супротстављања власти, али и да се оправда од клевета које је против њега изнео неки Симон (2. Мак. 4, 1–6) , првосвештеник Оније III морао је да оде на царев двор у Антиохију, да цару објасни шта се догодило. Но, у међувремену „Селеука IV убио је Хелиодор, који је желео да на престо доведе Селеуковог малолетног сина Антиоха. Међутим, у борбу за престо се умешао и брат Селеука IV, Антиох, који је најпре наступао као регент младог Антиоха, а затим га убио 169. године и наставио да влада сам“ (Ми-лин 1994: 108).

Антиох IV (Kalderon 1933: 15–16) био је познат међу Грцима као „Антиох Епифан“ (послат од бога), али су га неки звали „Антиох Епиман“ (Антиох Луди). Јевреји су га између себе звали „Антиохос Хара-ша“ (Антиох Зли), јер је у свом царству нанео много невоља јеврејском народу. Појавом Антиоха IV Епифана јеврејска заједница била је веома угрожена. Томе је допринео и раздор у самој јеврејској заједници. Амбиција овог владара била је да целокупно становништво, а нарочи-то Јевреје, примора да прихвате грчке обичаје и веру; издао је наредбу да свако мора да се клања грчким боговима и богињама – Зевсу, Апо-лону, Афродити итд. У самој Палестини многи су то прихватили, али је било и доста оних који су остали верни јеврејској вери и култури. При томе је искористио чињеницу, да је једно време и међу самим Јевреји-ма постојала странка тзв. јелиниста, обожавалаца и следбеника грчке културе. То су били већином млади људи из имућних породица, који су подражавали грчке обичаје, често ишли у позоришта и на спорт-ске приредбе, пијанчили и водили расипнички живот. Строги јевреј-ски обичаји забрањивали су овакве распојасаности, па су се зато верни људи (хасидим) оштро супротставили јелинистима. Ова се подељеност међу Јеврејима увукла чак и у првосвештеникову породицу, чији су неки чланови припадали јелинистима. И тако, док је првосвештеник Оније био на страни хасида, његов брат Јошуа променио је име у Јасон и постао вођа јелиниста.

Јасон је желео да свом брату преотме положај првосвештеника, па је ради постизања тог циља отишао Антиоку и обећао му да ће, уколи-ко буде постављен за првосвештеника, увести у Палестини грчке оби-чаје и плаћати већи данак. Антиох је то драге воље прихватио, а Јасон је постао првосвештеник и предузео мере за завођење новог поретка. Васпитање младог нараштаја у Палестини је измењено по угледу на грчке школе. Јасон је подигао „гимназију“ где су јеврејска деца, нага, учила гимнастику и војне вежбе (2. Мак. 4, 7–20).

Неколико година касније нашао се у Јерусалиму један други јелинист, по имену Менелај (брат поменутог Симона – прим. аут.), који је такође прижељкивао да постане првосвештеник и да сада он истисне Јасона с тог положаја. Менелај је био заповедник страже која је Антиоку носила годишњи данак Палестине, па је успео да убеди цара, да ће плаћати већи данак него Јасон, ако буде постављен за првосвештеника. Добио је тај положај и, да би испунио своју обавезу дату цару, тајно је из храма извукао све драгоцену посуђе и послао га Антиоку. Стари првосвештеник Оније открио је Менелајеву крађу и узбунио јавност због овог скврнављења храма. Дошло је до нереда. Да би се ослободио опасног противника, Менелај је применио силу и Оније је убијен. Разјарен народ је одговорио тиме, што је убио Менелајевог брата Лисимаха који је драгоцености храма однео Антиоку (2. Мак. 4, 23–38).

„Антиох IV Епифан (175–163) је 170. године напао Египат. Заробио је младог Птолемеја VI у Мемфису, а затим кренуо на Александрију где је брат Птолемеја VI био проглашен царем и добио име Птолемеј VII. Антиох IV се прогласио регентом свог затвореника. Најзад је са великим пленом пристао да се повуче, а два Птолемеја су остала да владају, један у Мемфису, а други у Александрији. Године 165. Антиох IV поет је дошао у Египат, али су се умешали Римљани као заштитници Египта. Антиоку IV супротставио се легат Попилије Лен, који је носио ултиматум Римског сената“ (Милин 1994: 109). У међувремену се пронео лажан глас да је Антиох преминуо, а нереди су се све више ширили и постепено прерасли у побуну.

Из Египта Антиох IV се вратио у земљу, и на челу војске ушао у Јерусалим. На хиљаде људи је убијено, а храм поново опљачкан. Ово, међутим, Антиоку није било довољно, па је решио да искорени јеврејску веру и јеврејску националну културу по којој су се Јевреји разликовали од Грка, и да их присили да се стопе са суседним народима. Издао је наредбу којом је Јеврејима забранио одржавање њихових верских обреда и наредио им да обожавају грчке богове. У Јерусалимски храм смештена је огромна статуа Зевса (Дан. 11, 31), а слични кипови постављени су и по другим јеврејским градовима. Јевреји су били присиљени да се клањају овим киповима и да им на жртву приносе животиње, а нарочито свиње, чије су месо Јевреји сматрали нечистим. За окупљање у богомољама, за светковање суботе и других празника, била је предвиђена смртна казна.

У то време многи су подносили патње за своју веру и радије јој жртвовали своје животе него да је напусте. Познато нам мучеништво Елеазара, једног од првака међу писмознанцима (2. Мак. 6, 18–31), и седморице браће: Авима, Антонина, Елеазара, Горија, Евсевона, Али-

ма и Маркела, и мати им Соломоније (2. Мак. 7, 1–41), јер су одбили да прекрше правила своје вере. Свирепости извршене по Антиоховом наређењу постале су неподношљиве и избила је побуна, која је прерасла у устанак, али не у Јерусалиму, где је јака сиријска посада угушила раније побуне, већ у провинцијским градовима.

3. Схватање Правде Божије код Макавеја

3.1. Путоказ ка Богу

По Светом Писму, главна дужност људи према Богу је љубити Бога од свег свог срца. Прва од две највеће заповести гласи: „Чуј, Израиљу: Господ је Бог наш једини Господ. Зато љуби Господа својега из свега срца својега и из све душе своје и из све снаге своје. И нека ове ријечи које ти ја заповиједам данас буду у срцу твом“ (Пнз. 6, 4–6), јер је срце центар живота. Срце је орган љубави, место где Бог тајно почива у нама; срце је храм Божији у нама. Из њега се управља света молитва. Али свете молитве не може бити ако се не поправи срце и са срцем владање. Осећаји и чула, начела праведности према сиромашнима, према слугама, према родбини, према Богу. Сваки човек у чистом срцу може имати једно благо са седам имена, које може поседовати и најсиромашнији, а то је: љубав, вера, добра воља, права намера, уздржљивост, искреност и дух жртве.

Срце човеково никад не може да буде празно. Оно је слично сасуду. Пун сасуд не може ништа друго у себе да прими, док празан сасуд све прима лако. Када је празно од пожуда, светских и телесних, погодно је за пријем Божије љубави, а кад је испуњено љубављу према овом свету и телесним похотама и греховним склоностима, тада љубав Божија не може у њега да се смести. Срце човеково пројављује шта је у њему. Срце треба чувати од прљања, јер зли духови непрестано настоје да се увуку у срце и загосподаре у њему. Зато човек мора будно да стражари на капијама срца, а то су телесна чула, особито вида и слуха, да се ништа не увуче у њега. Ако су капије срца отворене и ум дрема, стреле лукавог ће се забити у срце и ранити га. За њима се прикрада непријатељ, увлачи у срце и смешта у њему, као у свом дому. Тада срце постаје роб злог господара и извршилац воље његове, која се пројављује у злим делима, односно гресима. Поновљени грех прелази у страст, а свака страст је нови оков, нови ланац за душу човекову, и човек премешта страсти а себе не мења, јер премештање страсти је учење по световном духу људског мудровања које не разрешава. Тамо

где је светлост, ту је храм Божији у нама, а где је тама, ту је зло – сатанина радионица греха. „Благо човеку, коме Господ не прима греха и у чијем духу нема лукавства“ (Пс. 32, 2); „У срце своје затворио сам реч твоју, да ти не грешим“ (Пс. 118, 11). Неопходна је пажња да би човек разликовао духове. Када се ум одвоји од срца онда се губи разум и владају нагони. Да би Бог могао да се служи човеком, човек мора да очисти срце своје, а срце се чисти покајањем. Да би се дошло до покајања човек мора да упозна чиме је вређао свог Створитеља, јер Бог не гледа ко је ко, него шта је у срцу човековом, јер се по срцу спасавамо. „Срце чисто саздај у мени, Боже, и дух прав обнови у мени“ (Пс. 50, 12) – завапио је псалмописац Давид.

Целомудрен је онај који успева да сачува себе чистим од сваког греха – како мислима, осећањима и свим жељама и намерама, тако и у самим дејствима. Љубав Божија је највиши дар и смешта се у срце које је истинским покајањем и скрушењем и жалашћу испражњено од зла, и очишћено и припремљено за примање овог небеског дара. Зато и Господ у својој Беседи на гори каже: „Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети“ (Мт. 5, 8). Као што здраво и чисто око јасно види све материјалне предмете око себе, тако и чисто срце, као орган вида душе, види Бога на свој – духовни начин.

У вези са првом Божијом заповешћу стоји и ова друга: „Немој мрзити на брата својега у срцу својем; слободно искарај ближњега својега и немој трпети греха на њему. Не буди осветољубив, и не носи срдње на синове народа својега: него љуби ближњега својега као себе самога; ја сам Господ“ (Лев. 19, 17–18). Ово су две највеће заповести које је Господ преко Мојсија дао Израилу, чувару праве вере, јер се у њима садржи цео декалог (Изл. 20, 2–17), и о њима „виси сав Закон и Пророци“ (Мт. 22, 40). Док је верни Израил служио Богу поштено и од свега срца и вршио заповести Његове, и непрестано стражио над собом, био је заштићен од демонског непрестаног насртања и чуда су се непрестано дешавала на укрепљење вернима а на посрамљење и страх невернима, на славу Божију, показујући Његову свемоћ. А опет, то је производило обраћање неверних и покајање од злих дела њихових, и изазивало у њима веру у Бога, „јер Он хоће да се сви људи спасу и дођу до познања Истине“ како нас учи Свето Писмо. Зато је Господ изабрао народ јеврејски, да буду светило незнабошцима и путоказ ка Богу.

3.2. Правда Божија

„Појам праведности један је од средишњих библијско–теолошких појмова у Старом завету. Повезан је и с појмом савеза и с појмом спа-

сења; праведност је једно од важних моралних својстава Бога савезника које човек мора наследовати“ (Rebić 1996: 161).

Правда Божија јесте једно од Његових савршенстава, јер Он „чува милост тисућама, прашта безакоња и неправде и грехе, који не правда кривога, и походи гријехе отачке на синовима и на унуцима до трећег и четвртога кољена“ (Изл. 34, 7). „Дјело је те стијене савршено, јер су сви путеви његови правда; Бог је вјеран, без неправде; праведан је и истинит“ (Пнз. 32, 4).

Правда Божија представља се као правична, јер: „Доиста Бог не ради зло и свемогући не изврће правде“ (Јов. 34, 12). А Бог је: „Велики у намјерама и силни у дјелима“; Његове очи су „отворене на све путове људске да да свакоме према путовима његовијем и према плоду дјела његовијех“ (Јер. 32, 19). Божија правда је непристрасна и неподмитљива, јер Бог не гледа ко је ко и не прима поклона (Пнз. 10, 17). Она је непогрешива, јер „Господ је праведан усред њега, не чини неправде, свако јутро износи суд свој на видјело, не изостаје, али безбожник не зна за стид“ (Соф. 3, 5). Такође, она је непоколебива и неизмењива, јер Бог не суди криво (Јов. 8, 3).

Правда Божија је неупоредива са људском, јер Бог не суди као људи и не правда кривог, као што и каже праведни Јов: „Еда ли је човјек праведнији од Бога? Еда ли је човјек чистији од творца својега?“ (Јов. 4, 17).

Правда Божија открива се у испуљењу, у праштању грехова, у Божијем управљању и Његовим судовима, у свим Његовим делима и путевима, као и у кажњавању безбожника на страшном суду. Зато треба прослављати Бога због непристрасне правде Његове, као што и кличе псалмописац: „Добро је исповедати се Господу и певати имену твојему, вишњи, објављивати ујутро милост твоју и истину твоју током ноћи“ (Пс. 91, 1–2). Човек срцем чистим и поузданим у Бога је праведник, а: „Праведник као палма процветаће, и као кеदार на Ливану увећаће се“ (Пс. 91, 12). Зато кличе псалмописац: „Нека се веселе небеса и нека се радује земља, нека се потресе море и пуноћа његова; обрадоваће се поља и све што је у њима; тада ће се обрадовати све дрвеће шумско пред лицем Господњим, јер долази да суди земљи; судиће васељени у правди, и народе у истини својој“ (Пс. 95, 10–12).

3.3. Вера у живот вечни

Писац Друге Макавејске књиге описује нам да се страдање јеврејског народа од стране цара Антиоха IV Епифана догодило по Божијем Промислу: „Оне којима ће ова књига допасти у руке молим да због

ових невоља не клону духом; нека знају да су се прогонства збила не на пропаст, него на поправак нашег народа. Знак је велике милости кад се грешници предуго не пуштају некажњени, него их намах стигне казна. Док у других народа Господ стрпљиво чека да их казни онда када преврше мјеру гријеха, дотле је с нама одлучио друкчије поступити; не чека да нас казни истом кад се већ испуни мјера наших гријеха. Зато нам Он никад не ускраћује свог милосрђа, нити свој народ оставља, иако га кажњава невољама“ (2. Мак. 6, 12–16).

Потом писац описује мучеништво за веру Елеазара свештеника и седморице браће: Авима, Антонина, Елеазара, Гурија, Евсевона, Алима и Маркела и мати им Соломоније. Пострадаше сви за чистоту вере израиљске од цара Антиоха IV Епифана. Због великих греха у Јерусалиму, а нарочито због отимања око власти архијерејске, и злочина учињених приликом тог отимања, допустио је Бог велику беду на свети град. Антиох је хтео силом да наметне Јеврејима идолопоклонство јелинско уместо вере у једнога живог Бога. Помагали су ту мисао и неки вероломни архијереји и друге старешине јерусалимске. Јевреји су терани да јавно једу свињско месо, противно Закону Мојсијевом. Јер једење свињског меса беше очигледан знак да се неко одрекао вере израиљске. Старац Елеазар, свештеник и један од седамдесеторице преводилаца Старог Завета на грчки језик, не хте јести свињско месо. Зато би мучен и у огњу спаљен.

Затим следи опис мучења седморице браће, једног по једног, на очи њихове мајке, где им одраше кожу с лица и бацајући их потом у огањ. Најзад и мајка, када виде и свог последњег трогодишњег сина у огњу, и сама скочи у огањ и изгори, предавши душу Богу.

У Другој књизи Макавејској изнете су мисли о Божијем педагошком карању Изабраног народа ради очишћења од грехова: „Ми трпимо због својих гријеха. Па ако се живи Господ на тренутак на нас и разгњевио, да нас покара и поучи, он ће се опет и помирити са својим слугама. А ти, безбожнице, од свих људи најпоганији, лудо се не узноси и не уљуљавај са испразним надама дижући руку против синова Неба, јер још ниси избјегао суду Бога Свевладара, Свевида. Наша браћа, претпјевши сада муку пролазну, пала су за Божији Савез, а ти ћеш већ на суду Божијем примити праведну казну за своју охолост. Ја са својом браћом за законе отаца и тијело и душу радо предајем, и молим Бога да се нашем народу ускоро смилује, а тебе мукама и бичевима принуди да признаш да је он Бог једини. Нека се најзад на мени и на мојој браћи заустави срцба Бога Свевладара којом се с правом оборио на наш народ“ (2. Мак. 7, 32–38). У стиху 36 изражена је јака вера у вечни живот, који је Бог Својим заветом са праоцима обећао. У стиховима од

32–38 јако је присутно правично људско осећање о потреби суда Божијег над злом и потреби казне за зло, чиме се испољава здрав библијски дух осећања вечне правде. Овде најмлађи брат изражава најсмелије долазак Божије казне непријатељу али и да непријатељ дође к познању истине, тј. да призна да је Господ Бог једини.

4. Борба Изабраног народа предвођена Макавејима у светлу чувања „Светог семена“ ради испуњења обећања

4.1. Почетак устанка

„Одлучна политика Антиоха IV (175–163) била је хеленизација његовог краљевства. Таква је политика пре или касније морала натерати Јевреје на побуну“ (Harrington 1993: 103). „Антиох IV Епифан опљачкао је и оскрнавио Јерусалимски храм 168. године пре Христа“ (Милин 1994: 110). Њему није било довољно пљачкање, већ је послао свог порезника Аполонија са војском на Јерусалим. Војници су пљачкали, палили и одводили људе у ропство. Јевреји су имали много тешких периода у својој историји, али ни под Асирцима ни Вавилонцима није било покушаја да се систематски уништи њихова вера. „Антиох IV је издао наредбу да се забрањује јеврејско богослужење и да се уводи многобожачко. У Јерусалимском храму је уведен култ Зевса олимпијског. Под претњом смртне казне забрањено је било вршење свих јеврејских култних радњи: приношење жртава, празновање суботе и обрезавање. Свети списи су били уништавани. Део јеврејског народа се одрекао своје вере, нарочито они склони хеленизму, али је било и много оних који ‘су радије пристајали да буду убијени, него да се упрљају’ (1. Мак. 1, 66). Стање је постало неиздрживо“ (Милин 1994: 110). У то време престарели свештеник Мататија јавно је устао против прогонитеља и с чврстом вером у Бога одлучио је да ослободи своју отаџбину. Око њега се сабрало много Јевреја оданих Закону. Потом се повукао у место свог рођења, Модин.

„Устанак је букнуо у малом месту Модин (данас: Ел Медих – *יְרִמ. אֲוִי.*) тридесетак километара западно од Јерусалима. Ту је живео свештеник Мататија са својих пет синова који су се звали: Јован, Симон, Јуда, Елеазар и Јонатан“ (Милин 1994: 110). Ускоро у овај град дође царски посланик са војском, и скупивши становнике терао их је да принесу незнабожачке жртве, тј. да промене веру. Царски посланик је покушао да наговори Мататију да пружи пример осталим

становницима и обећавао му је за то богате дарове. Мататија му одговори да: „ако и сви народи у пределима царства послушају цара и одустану од богослужења својих отаца, али ја и синови моји и браћа моја држаћемо се завета отаца наших. Сачувао нас Бог, да напустимо закон његов и прописе!“ У том један Јеврејин приђе к жртвенику да принесе жртву идолску а Мататија га уби као одступника од Бога а затим уби и царског посланика као саблажњивача на идолопоклонство, разруши жртвеник и рече народу: „ко поштује закон, нека иде за мнош!“ (Kalderon 1933: 17). Потом многи становници Модина пођоше са Мататијом и синовима његовим у брда, а пристизали су му стално истомишљеници. Антиохов војсковођа пође за њима у потеру. У пећинама нађе око хиљаду људи, жена и деце, и нападе их у суботу. Јевреји се нису бранили, штавише не затворише ни улазе у теснаце и пећине и сви изгинуше. После тога је Мататија сазвао веће на коме одлучише да се бране и у суботу. Око Мататије сабраше се сви поштоваоци закона; убрзо се образовала народна војска, с којом је почео рат против гонитеља и оних Јевреја који су изневерили своју веру.

Мататија је нападао Сирце, прогањао их из јеврејских градова и рушио незнабожачке жртвенике. На самрти Мататија је завештао својим синовима да наставе борбу за ослобођење своје отаџбине. Мататија је умро 166. године пре Христа, а вођење устанка поверио је сину Јуди, који је добио надимак Макавеј.

4.2. Очишћење храма и обнова богослужења

Јуда је пошао са народном војском по градовима Палестине и уништавао одступнике од вере. Антиохове војсковође изађоше против њега с великим војним формацијама, али их је он у три битке победио и задобио велики плен. Извојевао је велике победе над Аполонијем у Јефремовим горама и над Сероном код Вет Орона. Нарочито значајна је била ноћна победа код Емауса 165. године пре Хр. Антиохов изасланик Лисија је 164. године пре Хр. поражен код Вет Сура. Том приликом је склопљен споразум о општој амнестији и укинута је наредба о забрани јеврејске вере. Главни војсковођа Сираца се потом вратио у Антиохију, престоницу Сирије. Јуда Макавејац је 15. априла 164. године ушао у Јерусалим. Горко су заплакали Јевреји када су видели оскврњени храм. Тада Јуда предложи Јеврејима да очисте храм од идола и да успоставе у њему истинско богослужење. Они избацише из њега на нечисто место све предмете незнабожачког богослужења, поломише стари жртвеник као опогањен идолском жртвом, на његово место начинише нов, променише судове, свећњаке, олтар кадиони, сто за хле-

бове постављене и завесе. У обновљеном храму принесена је свечана жртва Истинском Богу. Јуда је приносио жртве Богу не само за живе, него и за мртве. Тако, он је принео жртве за грехе људи, убијених у рату, и тиме показао веру у васкрсење мртвих и у моћ молитава за мртве. Овај дан био је за Јевреје велики празник, и они тада установише осмодневни празник Обновљање храма (Ханука).

4.3. Наставак борбе за ослобођење и независност

„После смрти Антиоха IV Епифана, на сирски престо дошао је његов син Антиох V Евпатор (163–161), али је прави владар био војсковођа Лисија. Сирци су напали јеврејску војску и код Вет Захарије (данас Бет Искарје) победили, користећи у борби слонове. У тој битки погинуо је Елеазар Макавејац. Јуда Макавејац се склонио са војском у Јерусалим, а Лисија је опсео град. Због проблема у Сирији Лисија је склопио мир који је био повољан за Јевреје“ (Милин 1994: 111).

Добили су пуну верску слободу, а признавали су само врховну власт сирског цара. Макавејци су почели да нападају своје земљаке хеленисте и ови су затражили помоћ од Сираца. Сирски војсковођа Никанор повео је војску 160. године, али код Адасе, осам километара северно од Јерусалима, био поражен и убијен. Од тада су Јевреји сваке године славили Дан Никанора. Јуди не беше суђено да доврши рат. У другој борби исте године, Јуда Макавејац је био побеђен и убијен код Беерзета, двадесетак километара северно од Јерусалима. „Њега је наследио његов брат Јонатан, који је врло вешто умео да себе чува од издаје изнутра, а учврстио је своју владу савезом с Римљанима и с младим Антиохом начинио споразум“ (Флавије 1967: 28).

Јелинисти су почели да се свете, тако да је Јонатан Макавејац (160–143) преузео вођство устанка. Јонатан је имао седиште у Михмаси и био прихваћен као политички и верски поглавар. У то време у Сирском царству почеле су велике буне око наслеђа престола после смрти Антиоха V Евпатора. Јонатан је вешто маневрисао између претендената на сиријски престо. Успео је да га један од претендената на сиријски престо (Антиох VI) постави за првосвештеника, који му посла порфиру и царски венац. Тиме су сирски цареви показали да се одричу да гоне Јевреје због вере. Јонатанов брат Симон постао је управитељ целе палестинске обале. Јонатан је на превару убијен 143. године у Птолемаиди. Тада Јевреји признадоше Симона Макавеја за првосвештеника, војсковођу и управитеља свог и утврдише ово звање и у његовом роду до доласка великог Првосвештеника – Христа. После преврата на сиријском престолу Симон је успео 142. године да

потпуно ослободи свој народ од сиријске власти. Уништена је Акра, хеленистичка тврђава у Јерусалиму. Од тог доба Јудеја (Палестина) самостална и независна држава.

5. Последице Макавејског устанка

5.1. Историјске последице по јеврејски народ

После смрти цара Соломона и поделе јеврејске државе на Јудеју и Израил, а потом и апостасије већег дела народа, уследило је одвођење у вавилонско ропство. По повратку у Палестину Јевреји су били вазали Персије. Потом Александар Велики осваја Персију и ствара царство где су Јевреји добили сва грађанска и верска права, која су задржали и по смрти Александра Великог, када се царство поделило на четири дела. Палестина је тада припала Птолемеју који је владао Египтом, а после стотинак година Јевреји су се нашли у царству Антиоха III Селеукида који је владао Сиријом. Све то време јеврејске старешине су радиле на стварању независне јеврејске државе.

Најтеже време за Јевреје настало је кад је цар Антиох IV Епифан хтео да сасвим уништи веру у једног Бога и да силом наметне Јеврејима идолопоклонство. Његови војници и старешине подизали су по целој Палестини безбожничке олтане и терали Јевреје да се клањају лажним боговима. Ко није хтео, кажњаван је смрћу. Јерусалимски храм је опљачкан и на свети олтан постављен је кип лажнога бога.

Известан број Јевреја из страха од смрти напустио је веру својих праотаца; али многи су радије умирали, него што би се одрекли своје вере. Дотле никада у израиљском народу није било толико јунаштва и чврстине у вери, нити родољубља, као што је то било у ово време најгорег страдања. И та чврста вера у Господа помогла им је да у много бојева победе велику царску војску и да још једном створе независну државу.

Борбу за веру и слободу повео је стари свештеник Мататија, који је тада имао преко сто година. Када је у његово место дошао царев војсковођа да наметне лажну веру, храбри свештеник и пет његових синова осташе верни Богу. Када неки Јеврејин приступи жртвенику да се поклони лажном богу, Мататија скочи и прободе га мачем. Његови синови поубијаше царског војсковођу и људе његове и разрушише многобожачки отпор. То је почетак устанка прозив цара Антиоха IV Епифана.

После силних борби, један од Мататијиних синова постаде независни кнез Јудеје, а даљи потомци узеше назив цара. Тако је ова за-

служна породица, која има назив Макавејци успела да обнови јеврејску државу, коју називамо Макавејска држава и да обнови и освети храм, и утврди Јерусалим новим зидовима и кулама, и да у спомен обновљења и освећења храма уведе нови празник за Јевреје – Ханука.

Макавејска држава трајала је свега 70 година, а пропала је кривицом самих њених владара. „За време Макавејаца (Хасмонејаца), била је потиснута власт Синедриона, јер је опет оживела царска власт, али већ Помпеј уништи ту власт, и моћ Синедриона се поново враћа“ (Глумац 1999: 175). Последњи Макавејци постали су несложни и охоли, и настала је борба око престола. Бог их више није штитио и Јевреји су опет изгубили државу и слободу, протерани из Палестине, да би се тек после скоро 2000 година, после силних погрома повратили у обећану земљу и обновили државу 1948. године.

5.2. Духовне последице по јеврејски народ и човечанство

У време тешког страдања и крвавих победа и бојева, међу Јеврејима се појавила нада да ће се повратити старо славно време Давида и Соломона. Нарочито је тада ојачала нада у Месију или Спаситеља. Проблем је био што су Јевреји погрешно разумели пророштва о обећаном Месији. Они су мислили да ће то бити неки велики и силни израиљски цар, као Давид и Соломон, који ће победити све непријатеље и створити велико јеврејско царство, у коме ће сви Јевреји бити ослобођени мука и живети мирно и срећно. Они нису обратили пажњу на она пророштва која су казивала да Спаситељ није земаљски него небески цар, да Он не долази да ослободи Јевреје од непријатеља, већ да спасе цео људски род од греха.

Страдање Јевреја од Антиоха IV Епифана било је последица јеврејског богоодступништва, које је тада кулминирало. Нису послушали глас пророка: „Ако ли не узаслушате гласа Господњег, него се успротивите заповијести Господњој, тада ће бити рука Господња против вас као што је била против отаца ваших“ (1. Сам. 12, 15). Тим страдањем јеврејски народ се прочистио и утврдио веру у Бога и у васкрсење, јер Бог није Бог мртвих, него живих, а тиме је и припремљен пут за долазак у свет Господа и Спаситеља нашег Исуса Христа, чији су долазак пророци најавили: „Бог над боговима, Господ, говорише, и призва земљу од истока сунца до запада. Са Сиона је благолепност красоте Његове, Бог ће јавно доћи, Бог наш, и неће прећутати. Огањ ће пред Њим разгорети се, и око Њега бура јака. Призиваће небо свише и земљу, да суди народу Своме. Саберите Му преподобне Његове, који су прихватили завет Његов о жртвама. И објавиће небе-

са правду Његову, јер је Бог Судија“ (Пс. 49, 1–6); „И даде му се власт и слава и царство да му служе сви народи и племена и језици; власт је његова власт вјечна, која неће проћи, и царство се његово неће расути“ (Дан. 7, 14); „Да учини суд свима, и покара све безбожнике за сва њихова безбожна дјела којима безбожност чинише, и за све ружне ријечи њихове које безбожни гријешници говорише на њ“ (Јуд. 15).

Оваплоћењем својим, Господ наш Исус Христос испунио је пророчанства и оправдао слуге своје пророке који су пророковали о Њему. Он је дошао у свет да се сви људи спасу и дођу до познања истине. Он је најпре дошао к изгубљеним овцама дома Израиљевог, јер Израиљ због свог изабрања има предност, али израз „најпре“ показује на време у коме је Израиљева искључива повластица дошла крају, а незнабошци ће бити укључени у навештај радосне вести, као што је већ најављено у Старом Завету. Ако је Бог у једном тренутку историје спасења изабрао себи Израиља као народ, он није тиме престао бити Створитељ свих других народа, нити је себи везао руке да у слободи може поступати и с другим народима како Он хоће. Израиљ је погрешно „јер није тражио по вери, него као по делима закона: јер се спотакоше се о камен спотицања“ (Рим. 9, 32). Дакле, у питању је Израиљева заблуда да и након Христа Закон и даље вреди и да је могуће по њему постићи спасење. Израиљ није схватио да „довршетак је закона Христос – на оправдање свакоме ко верује“ (Рим. 10, 4). Бог није одбацио свој народ (Рим. 11, 1). Његово привремено одлучење омогућило је незнабошцима да уђу у Цркву. „Њихова је погрешка спасење незнабошцима“ (Рим. 11, 11). Свети апостол Павле отврднуће Израиља посматра као пролазну појаву „док не уђе незнабожаца колико треба“, а онда ће се „спасити сав Израиљ, као што је написано: доћи ће од Сиона избавитељ и одвратиће безбожност од Јакова. И ово им је мој завјет кад отнем гријехе њихове“ (Рим. 11, 25–27); „Јер нема другог имена под небом данога људима којијем би се ми могли спасти“ (Дап. 4, 12).

6. Празник Ханука

6.1. Порекло празника

„Ханука се слави као сећање на победоносну ослободилачку борбу јеврејског народа против хеленистичких окупатора у време владавине Антиоха IV Епифана из династије Селеукида. Хеленизам је био израз тежње стварања јединственог народа у многуплеменској и

многоверној империји средствима асимилације и уједначавања грчке културе и вере. Спољна ознака угњетавања, као врхунац у хеленистичком покушају уништавања јеврејске народне специфичности, огледао се и у окупираној јеврејској држави у забрани основних јеврејских верских обреда и у постављању кипа Зевса Олимпијског на жртвеник у јерусалимском храму. Према 1. Мак 1, 44. све се то догодило на дан 25. кислева 167. године пре Христа. Старац Мататија из породице Хасмонејаца, који је био свештеничког рода, одлази у Модиим, са свих пет синова руши локални многобожачки кип који су поставили окупатори и почиње ослободилачки, герилски рат малог народа против најмоћније империје тадашњег света. После Мататијине смрти, борбом руководи његов син Јуда Макавејац, који после три године ратовања, успева да истера окупатора из великог дела земље, улази у Јерусалим, где је 25. кислева, на годишњицу понижавајуће царске заповести, очистио храм, срушио туђинске идоле и извршио освећење жртвеника, самим тим и храма“ (Danon 1996: 57). Као што је написано у Књигама Макавејским, победу над непријатељем и освећење храма народ је осам дана славио приношењем жртава и певањем хвалоспева, а „Јуда је са својом браћом и са свом израиљском заједницом одредио да се, почевши од двадесет и петог дана месеца Кислева, сваке године у своје време, осам дана радосно и весело слави дан посвећења жртвеника“ (1. Мак. 4, 59).

„Ханука се није увек тако називала, а данас има више имена. Именица Ханука, на хебрејском језику значи освећење и, као назив празника, вероватно је скраћеница од *ханукаш абајит* – освећење дома, храма, или *ханукаш амизбеах* – освећење жртвеника, олтара. Јосиф Флавије, у свом делу „Јеврејске старине“ тај празник на грчком назива *φοῖτα* – светлост, сјај, а тако га многи и данас називају на хебрејском – *хаї аурим* – празник светлости. Сва та имена имају везе са легендама о настанку и начину слављења празника“ (Danon 1996: 59).

6.2. Како се Ханука слави

Писани трагови говоре о томе „да су Јуда Макавеј и његови саборци Јевреји, после победе и освећења храма, славили осам дана други Сукот, јер у време када је требало, Сукот нису могли славити, због тога што су били у горама и шумама као борци“ (Danon 1996: 58).

Установљено је мишљење „да је паљење буктиња жижака и других светиљки убрзо после настанка празника постао општи народни обичај, који је затим и озакоњен у Талмуду. У наведеном трактату се говори и о томе да заповест о Ханука празнику предвиђа паљење по једне свеће,

односно жижка на једно домаћинство. Ту се, међутим, одмах наглашава да они побожни пале по свећу на сваког укућанина, а најпобожнији по свећу више сваког дана на сваког укућанина“ (Danon 1996: 58). Даље видимо „како су следбеници Шамајеве школе палили прве вечери осам светила, а затим сваког дана по једно мање, док су припадници Илелове школе, прве вечери палили по једну светиљку, а затим сваког дана по једну више. Тај је обичај и до данас сачуван“ (Danon 1996: 58).

6.3. Верски обреди и молитве за Ханука

Према установљеној верској традицији, „Ханука свеће или жишци не смеју служити за осветљење или у било које употребне сврхе. Због тога је, вероватно, створен обичај паљења свећица помоћу *шамаша* – послужитеља“ (Danon 1996: 58).

Пре него што се упале свећице, „читају се две берахот, у једној се благосиља Бог што је заповедио паљење Ханука свећица, а у другој што је „учинио чудо очевима нашим у оне дане, у време ово“. Прво вече (као и сви јеврејски празници, и Ханука почиње уочи првог дана) говори се бераха *шеехејану*. Припаљује се шамаш, а затим се њиме пале остале свећице с лева на десно, а онда се изговара текст који почиње речима: *анерош алалу* (ове свеће), у којем се набрајају прописи о паљењу Ханука свећа и понашању у време док оне горе. После паљења свећа, сефарди певају Псалам 30, који почиње речима: *мизмор шир ханукай абајити*, у којем се говори о посвећењу дома, храма и захвалности за избављење од непријатеља. Код ашкеназа се, после паљења свећа, пева позната химна *Маоз цур јешуаи*, коју су прихватили и многи сефардски кругови (Danon 1996: 58). Сваког дана празника додају се још неке молитве.

6.4. Обичаји

Паљење светиљки за овај празник давно је почело, а у Талмуду је забележено да светиљке треба поставити тако да се виде и са улице. „Неки су их стављали на улицу, пред своја врата, а већина у прозоре који гледају на трг или на улицу. Талмудски прописи дозвољавају стављање на сто у унутрашњости стана, у време опасности, тј. у време прогонства“ (Danon 1996: 59). У разним крајевима јеврејског расејања развио се и обичај уметничко-занатске израде свећњака за Хануку од сребра, месинга или бронзе, те сачувани примерци представљају вредне предмете у историји примењене уметности, чувају се у музејима и приватним збиркама.

„Временом је Ханука стекла карактер породичног празника, који се као такав вековима и славио“ (Danon 1996: 60). Обичај је био да се у време док су гореле Ханука свећице ништа не ради. Вековима је био обичај да се у време Ханука празника дају поклони учитељима, а ти дарови били су, у ствари, и њихова једина плата. Будући таст и зет, су такође, у те дане размењивали дарове. Деца су добијала мање своје новца, званог *геме ханука* – *ханука їелш*, а у сефардским заједницама деца су добијала играчке, а добри ученици награде за учење. Ханука у 20. веку поново добија свој пуни смисао сећања на победоносни народноослободилачки устанак.

7. Закључак

Доба Макавејаца је несумњиво једна нова етапа после вавилонског ропства у животу Јевреја, и слободно можемо рећи да су управо они оставили свој печат на оно што библисти зову новојеврејство. Историچار Јосиф Флавије (37–100. године после Христа) управо започиње своје чувено дело *Јудејски рат* од времена Антиоха IV Епифана и оружане борбе Макавејаца против њега. Војевање храбрих Макавејаца је војевање за Закон, који је „педагог ка Христу“, а против „мрзости запушћења“ антихриста на Месту Светоме (Дан. 11, 31).

„Ко се држи Закона, умножава своје жртве. Ко врши заповести, приноси жртве паљенице. Ко показује разборитост, приноси брашнени цвет. Ко даје милостињу, приноси жртву захвалницу. Мило је Господу кад ко одступа од зла, и покајање приноси ко одступа од неправде. Не показуј се пред Господом празних руку, јер то све бива према заповести. Жртва праведникова украшава жртвеник, и миомирис њен долази пред Свевишњега. Угодна је жртва побожног човека и њен спомен се не заборавља“ (Сир. 33, 1–6).

Историјски значај Макавејског устанка за јеврејски народ је у томе што је успео да сачува своју веру и културни идентитет и стекао извештан облик државности после вишевековног губитка државе, а у спомен очишћења храма увео празник „Ханука“, тј. празник просветљења (1. Мак. 4, 52–59), и што је јаче у народу истакнута вера у васкрсење, са надом да ће мученици васкрснути (2. Мак. 7, 11.22.29.33.37; 14, 15.46). „И много онијех који спавају у праху земаљском пробудиће се, једни на живот вјечни а други на срамоту и прекор вјечни“ (Дан. 12, 2).

Библиографија

Извори

Biblija – Stari i Novi zavjet (1968), Stvarnost, Zagreb.

Књиге Макавејске (1995), (превод: А. Јевтић), Видослов Тврдошки, Требиње; Јасен, Бијели Павле, Никшић; Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања.

Флавије, Ј. (1967), *Јудејски рат*, Просвета, Београд.

Литература

Глумац, Д. (1999), *Библијска археологија*, Богословски факултет, Београд; Академија Св. Василија Острошког, Србиње.

Danon, С. (1996), *Zbirka pojmova iz Judaizma*, Savez Jevrejskih opština Jugoslavije, Beograd.

Доброта, Р., и Драгићевић, Н. (1939), *Историја Старог завета*, Књижарница Милорада П. Милановића, Београд.

Kalderon, S. (1933), *Istorija Jevrejskog naroda*, Savez jevrejskih veroispovednih opština, Beograd.

Келер, В. (2008), *Библија је у праву – историја и археологија потврђују*, (превод: Б. Утвић), Каленић, Крагујевац.

Куган, М. Д. (прир.) (2006), *Оксфордска историја библијског света* (превод: Д. Стефановић), Слио, Београд.

Милин, Д. (1994), *Старозаветна историја*, Матица српска, Нови Сад.

Пејн, Д. Ф. (2010), *Библијска хронологија*, Библијско друштво, Београд.

Rebić, A. (1996), *Središnje teme Staroga zavjeta – biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Соколов, Д. (1969), *Библијска историја* (превод: Б. Н. Јовановић), „Православље“, Београд.

Томић, И. (1995), „Јудеја у периоду пред Макавејски устанак до пада у руке Римљана 63. године пре Христа“, *Богословље* LIV, 1–2, 43.

Harrington, W. (1993), *Uvod u Stari zavjet – Spomen Obećanja* (prevod: M. Zovkić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Примљено: 24. 9. 2015.
Исправљено: 2. 11. 2015.
Одобрено: 25. 11. 2015.

THE HISTORICAL SIGNIFICANCE OF THE UPRISING OF MACCABEES FOR THE JEWISH PEOPLE

Ivan Maletić

Library of Serbian Patriarchate, Belgrade

Summary: Biblical history describes freedom of choice between good and evil, life and death, blessing and curse, because everything a person or people do, they do it in the face of the All-Seeing God – the Just Judge, but merciful Savior of his servants and his people. Age of Maccabees is undoubtedly a new stage in Jewish life after the Babylonian exile, because warfare of brave Maccabees is warfare for the Law. In this work, we will see, through biblical and historical overview of these events, that the historical significance of the uprising of Maccabees for the Jewish people is in the fact that they managed to keep their faith and cultural identity and by that got a certain form of statehood gained after centuries of loss of state, and that in memory of the cleansing of the temple they introduced holiday „Hanukkah“, known as the Festival of Lights.

Key words: Jewish People, Maccabees rebel, God justice, Hanukkah.

ПОЧЕЦИ КАРМЕЛИЋАНСКОГ РЕДА

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

***Апстракт:** Циљ рада је да се представи рани развој реда кармелићана, од његовог настанка у Светој земљи, па све до учвршћења у западној Европи у периоду 13–15. века. Дати је осврт на њихову духовност и интелектуални допринос живој Западној Цркви.*

***Кључне речи:** кармелићани, пустињаци, просјачки редови, Западна Црква.*

У просјачке редове сврставају се „четири реда“: 1) доминиканци или браћа проповедници, који се често називају црна браћа у Енглеској и јакобинци у Француској; 2) фрањевци или мала браћа, које у Енглеској зову сива браћа, у Француској кордељерци, а у Немачкој босонога браћа; 3) кармелићани или ред Блажене Дјевице са Кармелске горе, или бела браћа; 4) августинска браћа или ред браће пустињака Светог Августина. Многи мањи просјачки редови раширили су се у 13. веку, али су потиснути Другим концилом у Лиону 1274. године. Сваки од четири реда настао је из посебних околности и имао различите карактеристике. Сви су мање или више одбијали сталне приходе, живели живот у добровољном сиромаштву, били широко распрострањене и централизоване организације, независне од локалног дијецезана и парохијалне организације.¹

Мало тога се зна о пореклу реда кармелићана. Мале заједнице латинских пустињака су, вероватно у 12. веку, дошле на брдо Кармел, близу Хаифе у Светој земљи, с циљем да живе у контемплацији, сиромаштву и имитирају пророка Илију. Били су западњаци, можда крсташи и ходоча-

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

¹ *The Cambridge Medieval History, Volume VI, Victory of Papacy*, planned by J. B. Bury, ed. J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke, Cambridge University Press, Cambridge, 1929, 726. О појави просјачких редова в. Мирослав Поповић, *Фрањци и јереси. Духовни покрети на Западу дванаестог и тринаестог века*, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2011, 32–53. О мањим просјачким редовима в. Frances Andrews, *The Other Friars: Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge, 2015.

сници који су остајали да живе усамљеничким животом. Између 1206. и 1214. добили су прво правило од латинског јерусалимског патријарха Алберта (1149–1214, латински патријарх Јерусалима 1204–1214), такозвану *formula vitae*, које је осликавало живот којим су тада живели. Пустињаци су живели у засебним ћелијама у дивљини и окупљали се само за јутарњу мису у њиховом ораторијуму и за састанак недељом. Током 13. века пустињаци брда Кармел прешли су у Европу због муслиманске претње. Наиме, мада је Јерусалим пао у муслиманске руке 1187, појас приобаља на којем је лежало брдо Кармел остао је у хришћанским рукама. Кармелићани су наставили свој пустињачки живот у опасностима променљиве политичке и војне ситуације у Палестини 13. века. Чак су после пада Јерусалима 1187. добили и правило живота и нема назнака сеобе пустињака пола века након пада. Водич за западне ходочаснике је 1231. описивао брдо Кармел као пријатно место на коме живе латински пустињаци, браћа брда Кармел, који имају ораторијум посвећен Богородици. Затим су се кармелићани у мирној, континуираној сеоби вратили на Запад и основали заједнице на различитим местима западне Европе. Према историчару савременику, Венсану из Бовеа (умро 1264), дијаспора је почела 1238, а други, не потпуно прихваћени извор, наводи да су кармелићани 1235. отишли у северну Француску. Око 1240. мигрирали су на Кипар, Сицилију, у Енглеску и Провансу, где су их подржавали крсташи који су се враћали. Оно што је остало од наслеђа кармелићана у Светој земљи спалила је султанова војска 1291. године. Ова сеоба довела је до суштинских промена у њиховој карактеристици, те су, према прилагођеном Правилу које је издао Инокентије IV (1195–1254, папа 1243–1254) 1247. године, постали просјачки ред који се проширио Европом у позном 13. и у 14. веку. Дошли су као пустињаци, а ускоро су постали фратри са апостолском мисијом, што им није била првобитна намера.²

Не зна се да ли је латински јерусалимски патријарх Алберт дао кармелићанима њихову *formula vitae* или је одобрио предлог који су му представили. Начин живота који је Алберт дао пустињацима био је веома једноставан са минимумом прописа. Нема спомена хабита, прописана је стална апстиненција и велики пост пред Ускрс. Пустињаци су сваког дана морали да слушају мису, али су псалме молили сами у својим ћелијама. Нису смеи да поседују имовину и морали су да се потчине у послушности своме приору. Требало је да остану у својим ћелијама медитирајући дан и ноћ над

² *The New Westminster Dictionary of Church History, Volume One, The Early, Medieval and Reformation Eras*, ed. Robert Benedetto, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2008, 123; F. Donald Logan, *A History of the Church in the Middle Ages*, Routledge-Taylor & Francis Group, London and New York, 2002, 221–222. О кармелићанима у Светој земљи в. Andrew Jotischky, *Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1995, 102–118.

Божјим законом. Многи су на ово последње гледали као на срце кармелићанске духовности, мада је то можда превише уска интерпретација. Сигурно је да је централно место у духовности кармелићана, према њиховом начину живота, обраћање пажње на реч Божју; кармелићанска духовност је духовност Божје речи. У суштини, живот пустињака обележавале су колективна и индивидуална самоћа у атмосфери заједништва са Богом оствареног кроз сталну молитву. Верска дисциплина прописује тишину, пост, сталну апстиненцију, ручни рад, рецитовање псалама и слушање мисе.³

Еремитски живот кармелићана није се лако могао превести у европски контекст. Године 1229. папа Григорије IX (око 1145–1241, папа 1227–1241) наметнуо је строго сиромаштво пустињацима Кармела да би били растерећенији од световних брига и у стању да се предају контемплацији. Разне друге папске буле унеле су измене у њихов живот док, изгледа на захтев кармелићана, папа Инокентије IV није прогласио „инокентијевску“ верзију Правила кармелићана, која је садржала мање измене у односу на Албертов текст. Оне су кармелићанима дозвољавале да оснивају куће не само на усамљеним местима, већ где год је било погодно за ред. Кармелићани су ову одредбу протумачили као дозволу да се оснивају куће у градовима, где су убрзо почели да се асимилију са просјачким редовима и да шаљу студенте на универзитете. Промене које је одобрио папа укључивале су оброке и канонску службу у заједници, а неке су ублажиле захтеве по питању тишине и апстиненције.⁴

У овом кључном тренутку, према предању, 1251. године приор генерал кармелићана, Св. Сајмон Сток, добио је од Богородице смеђи скапулар уз велико обећање специјалне помоћи у смртном часу онима који га буду предано носили. Модерни научници су поставили много питања о историјској тачности традиције скапулара, пошто су сведочанства дошла више од век и по након што је речено да се десила визија, а новија истраживања дају индиције да је приор генерал 1251. био Годфри, а не Сајмон. Кармелићани су почели да напредују, за шта су давали захвалност Богородици брда од Кармела. У вековима који су следили, смеђи скапулар је постао један од најпознатијих израза римокатоличке маријанске побожности и стално је истицан од стране Цркве као начин на који се сим-

³ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col*, Thomson – Gale, Washington, D. C., 2003, 131; Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2011, 3–4; Енглески превод текста Албертове формуле живоїша уз измене из 1247. дат је у Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, 5–9. Такође, оригинални текст на латинском и енглески превод Албертовог и Инокентијевог Правила в. Kees Waaijman, *The Mystical Space of Carmel: A Commentary on the Carmelite Rule*, translated by John Vriend, Leuven, 1999, 17–38, док остатак књиге чине драгоцени коментари и тумачења самог текста Правила.

⁴ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col*, 132; Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, XXII–XXIII.

болизује савез са Маријом и њеним Сином, ношењем дела хабита реда специјално посвећеног њој.⁵

Нису сви били задовољни променама у кармелићанском реду. Око 1270. године настао је текст *Ignea Sagitta* (Пламена сџрела), дугачки ламент о опадању кармелићана и њиховом удаљавању од њихових почетних тежњи, критика новог начина живота у градовима и позив да се врате контемплативном животу у пустињи. Овај текст је, као циркуларно писмо реду, вероватно саставио приор генерал, Никола Француски, такође познат као Никола из Нарбоне, који је био на челу реда од 1266–1271. Ово је најраније сачувани документ значајног обима који је потекао из реда и можда најранији израз дугогодишњих тежњи посвећених кармелићана да поново обнове нешто од првобитног духа првих пустињака. Никола из Нарбоне је имао прилике да сагледа стање реда, пошто је посећивао његове раштркане и све бројније заједнице. О Николи се мало зна, изузев неколико ствари везаних за вођење реда и онога што садржи *Пламена сџрела*, што говори да је био добро образован човек, способан да цитира Свето Писмо, патристичке и средњовековне писце, канонско право и чак класичну филозофију. Према предању, текст је написао када се обесхрабрен повлачио са положаја. Новија истраживања указују да је можда умро 1271, а ово писмо остало још необјављено или да му је чак касније приписано. *Пламена сџрела* је прошла непримећена код кармелићана његовог времена. Садржи тему свадбеног мистицизма, у којој душа налази заједништво са Божанским Супружником. *Пламена сџрела* такође спомиње апсолутну Божју трансценденцију, теолошке врлине помоћу којих се душа сједињује са Богом, чистоћу савести, обраћање пажње на самог Бога, молитву и умртвљавање чула и говора, блаженост самоће. Такође, ово дело представља алегоријску и мистичку употребу Светог Писма интерпретирану да критикује конкретна питања, а чланови реда је требало да их преиспитају. Духовно искуство аутора било је дубоко укоренењено у Божјој речи, а сам текст је ремек дело академске расправе. Међу кармелићанима није било јаког покрета који би сачувао харизму почетка реда. Мада је Никола жалио што су кармелићани преузели градски живот просјачких редова, питање је да ли би ред преживео притисак Другог концила у Лиону 1274, да није показао потенцијал за пасторалну корист. Може се видети и врста компромиса у томе што су кармелићани, прихвативши апостолске дужности, у духовности задржали језик пустиње.⁶

Повезаност брда Кармел са пророком Илијом учинило је природним да кармелићани у њему потраже инспирацију. Сведочанство Жака де Ви-

⁵ Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, XXIV.

⁶ Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, 10–12; *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Volume 3: Can – Col, 132. Одломке *Пламене сџреле* у преводу на енглески в. Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, 13–20.

трија (око 1160/1170–1240), француског регуларног каноника и познатог теолога и хроничара, саопштава нам да је од најранијих времена постојала идентификација пустињака Кармела са великим пророком са тог брда. Нешто пре 1281. године кармелићани су развили схватање да потичу од „Школа Пророка“ које је успоставио пророк Илија на Кармелу. Ова легенда је водила порекло од Јована Касијана (око 360–435) и других раних монашких извора који су Илију звали „оцем монаха“ и развој монашког живота приписали овом старозаветном пророку.⁷

Такође, као што је већ речено, постојала је традиционално јака маријанска тема у кармелићанској духовности, кармелићани су Дјеви Марији били посвећени од почетка. Првобитни ораторијум на брду Кармел био јој је посвећен и пустињаци су били познати као браћа Св. Марије са брда Кармел. Веома стара икона, која је можда са краја 13. века, сачувана на Кипру, показује браћу окупљену под Маријиним окриљем ради заштите. Кармелићани су показали велику посвећеност безгрешном зачећу и улазили у теолошке расправе у средњем веку на страни фрањеваца у корист ове доктрине. Од петнаестог века надаље раширили су побожност Блаженој Дјеви Марији, подстичући лаике да носе минијатурну верзију њиховог хабита. Енглески кармелићанин Џон Бејконторп (око 1290–1348) студирао је у Паризу и писао о многим средњовековним теолошким темама. Један је од првих великих маријанских аутора реда. Први је објашњавао да је порекло имена реда повезано са капелом на брду Кармел и сматрао да је ред основан у сврху прослављања Марије. Његов коментар кармелићанског правила тежи да покаже да оно одражава живот и врлине Дјеве. Био је најпознатији од раних кармелићанских схоластичара и до 17. века постао је званични теолог кармелићана. Кључно за његов статус главног кармелићанског теолога управо су одбрана безгрешног зачећа и списи о историји и духовној традицији његовог реда и значају кармелићанског Правила. Бејконторпова размишљања су се често разликовала од ставова великих личности, попут Хенрија од Гента (око 1217–1293), и Џона Дунса Скота (око 1265/66–1308). У његово време деловали су и други кармелићански схоластичари као Жерар из Болоње (умро 1317), Гвидо Терени (око 1270–1342) и Роберт Волсингем, чијим је ставовима Бејконторп критички приступио.⁸

Трећи важан документ кармелићана је *De institutione primorum monachorum* (Књига институција првих монаха), који се први пут појавио у *Decem Libri* Филипа Рибоа (умро 1391), око 1380. Ова књига је представљена као наводно дело епископа Јерусалима из 4. века, Јована XLIV.

⁷ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col*, 133.

⁸ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col*, 133; *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500, Volume 1*, ed. Henrik Lagerlund, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2011, 594–596.

Дело води порекло из разних старијих извора, које је вероватно сам Рибо компиловао. Нема историјску вредност, али садржи велику ризницу кармелићанске духовне традиције, као нека врста извода традиционалних карактеристика кармелићанске духовности. Развија четворостепени процес сједињавања са Господом: одвраћање од света и окретање Богу, савладавање сопствених страсти, ураћање у добротворство, које је схваћено прво као љубав према Богу, па тек онда према суседу, и, као последње, искорењивање греха и враћање првобитној невиности. После таквог проčiшћења, човек је спреман да ужива у Божјој присутности у контемплацији. *Књига институција првих монаха* се данас цени као можда најбоља синтеза средњовековне кармелићанске духовности, која спаја аскетску и мистичку доктрину реда и објашњава духовни значај различитих елемената у кармелићанском начину живота. Рибо уредно спаја раније илијинско и маријанско наслеђе, у интерпретацији која је имала велики утицај на каснију кармелићанску уметност и књижевност.⁹

У 14. и 15. веку кармелићани су имали велике светитеље (као што је Петер Томас (1305–1366), папски легат и латински патријарх Цариграда), еминентне научнике (Џон Бејконторп) и националне хероје (попут Нуна Алвареса Переиरे (1360–1431), који је водио борбу за независност Португалије). У освит Црне куге, Западне шизме (1378–1417) и Стогодишњег рата (1337–1453), претрпели су исто опште опадање у верском држању као и други редови. Можда најпознатији пример кармелићана је каријера фра Филипа Липија (1406–1469), вероватно највећег визуелног уметника, кога су кармелићани до сада имали. Његове слике су у галеријама широм света, а најпознатије су Мадоне. Папа Евгеније IV (1383–1447, папа 1431–1447) одобрио је даље измене Правила, олакшавајући захтев за апстиненцијом од меса и дозвољавајући фратрима да се слободније крећу. Најзначајнији допринос у овом периоду дошао је од Жана Сорета (1394–1471), кармелићанског генерала у периоду 1451–1471. Добио је папско одобрење 1452. године да формално прима лаике у ред као „терцијаре“ и заједнице жена као кармелићанске калуђерице. Живот терцијара и калуђерица разликовао се у различитим деловима Европе, а Сорет се надао да ће долазак нових чланова имати повољан утицај на фратре.¹⁰

Жан Сорет је 1456. изнео реформе конституција које су елиминисале приватну својину, опозвао све привилегије које су ослобађале религиозни од заједничког живота, учинио строжим улаз и излаз из куће и одредио минимални узраст за новицијат и полагање завета. За оне који нису хте-

⁹ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col*, 133; Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, XXV–XXVI, 21–25.

¹⁰ Stephen Payne, *The Carmelite Tradition*, XXVI–XXVII.

ли да прихвате реформу, Сорет је издао нове конституције 1462, којим је елиминисао веће повреде приватне својине и наредио неке мере заједничког живота за све, укључујући и учене људе и званичнике, који су се навикли на велики ниво независности. Ове конституције су поставиле барем минималне стандарде који би спречили слом заједничког живота.¹¹

Методe медитације које је донела *devotio moderna* 14. и 15. века, сматране за добру припрему за милост контемплативне молитве, поново су учиниле популарним тежиште на Христовој људској природи, која се нарочито испољавала у његовој муци и смрти. Мада кармелићани нису били истакнути у овом покрету, ово ново тежиште имало је утицај на читаву Цркву.¹²

Кратак преглед почетака реда кармелићана је битан за схватање њиховог целокупног развоја, јер је средњовековно наслеђе било важно као основа на којој ће се касније, нарочито у 16. веку, под утицајем Терезе Авилске (1515–1582) и Јована од Крста (1542–1591), ред даље обликовати, да би до данас заузео своје место и значај у животу Западне Цркве. У 17. веку ред је успоставио широку мрежу мисионарског рада који је укључио Латинску Америку и Кину, да би, као резултат Француске револуције, опстанак реда био угрожен, а кармелићански живот успешно обновљен у 19. веку.

Литература

Andrews F. (2015), *The Other Friars: Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge.

Benedetto R. (ed.) (2008), *The New Westminster Dictionary of Church History, Volume One, The Early, Medieval and Reformation Eras*, Westminster John Knox Press, Louisville, London.

Jotischky A. (1995), *Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.

Lagerlund H. (ed.) (2011), *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500, Volume 1*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York.

Logan F. D. (2002), *A History of the Church in the Middle Ages*, Routledge-Taylor & Francis Group, London and New York.

New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col, Thomson – Gale, Washington, D. C., 2003.

Payne S. (2011), *The Carmelite Tradition*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.

¹¹ *New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Volume 3: Can – Col*, 134.

¹² *Исѡо*, 134.

Поповић М. (2011), *Фрањци и јереси. Духовни покрети на Зајадугу дванаестог и тринаестог века*, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд.

Tanner, J. R., Previt -Orton, C. W., Brooke, Z. N. (ed.) (1929), *The Cambridge Medieval History, Volume VI, Victory of Papacy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Waaajman K. (1999), *The Mystical Space of Carmel: A Commentary on the Carmelite Rule*, translated by John Vriend, Leuven.

Примљено: 15. 11. 2015.

Одобрено: 25. 11. 2015.

THE BEGINNINGS OF CARMELITE ORDER

Miroslav M. Popovi 

*The Library of Faculty of Philosophy,
University of Belgrade*

Summary: Carmelites initially were order of hermits gathered on Mount Carmel in Holy Land, probably in the twelfth century. They migrated to Europe on account of Muslim danger in the thirteenth century and soon became a mendicant order. Insight on the beginnings of Carmelite order is important for understanding their later development. Their medieval heritage was the foundation on which order will be further formed, especially in the sixteenth century, under the influence of Teresa of Avila and John of the Cross. In the seventeenth century order established a wide network of missionary work, which included Latin America and China. As a result of the French Revolution, the existence of the order was endangered, but the Carmelite way of life was re-established in the nineteenth century.

Key words: Carmelites, hermits, mendicant orders, Western Church.

ДОПРИНОС ГРЧКО-СРПСКОЈ СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ПИСМЕНОСТИ: ХРИШЋАНКА СУЛТАНИЈА МАРА БРАНКОВИЋ (1418–1487)

Георгиос Нектариос Лонс*
Факултет
хуманистичких наука,
Грчки отворени
универзитет, Пајира

Апстракт: У научном раду истражује се улога Србо-јеркиње Маре Бранковић, која је живела у првој половини 15. века и била сугрупа Мураша II (1435). Мара се истиницала по дубокој вери у православље и са позиције на којој се налазила утицала је на допринос слободи изражавања поробљених хришћанских верника. Када је преминуо Мураш II (1451), његов престо је наследио његов син Мехмед II (освајач Цариграда) који је као ишао ћемо видети посебно поштовао и волео своју маћеху Мару. Уосталом, њој је дуговао своје образовање. Мехмед II је уочио Мари варош Жежево, данашње место Дафни код градића Нириша близу града Сера у северној Грчкој. Жежево се развило у један важан православни центар у османлијском периоду. Мара је преузела на себе улогу заштитнице Православне Цркве у Османлијском царству и била је једина која је имала утицај на Мехмеда II који ју је поштовао и осповљевао је мајком. Марин двор у месту Жежево није био само место окуљања многих уредних личности тог доба већ и један духовни и културни центар на путу шаташће Османлијског царства. У Жежеву Мара је успела да оснује школу иконописа (аикографије) и школу која се бавила преписивањем старих рукописа. Она је даривала многе манастире на Светој Гори. Највећим њеним даром за цело православље сматра се поклон манастиру Светој Павла, у периоду када су Османлије освојиле Цариград, а то су били Часни дарови које су при муграца даривали Христу. Пренела их је тамо да би их сачувала.

Кључне речи: Мара Бранковић, српско-јерко порекло, Мураш II, Мехмед II, Жежево, светиорски манастири, Хиландар, Свети Павле.

У првој половини XV века, током којег су Турци Османлије опседали Византију, а православни хришћански народи на Балка-

* georgiosnek@hotmail.com.

ну били у великој опасности, Мара Бранковић (на грчком Μάρω Μπράνκοβιτς), која је била српско-грчког порекла, значајно је допринела обогаћивању културне баштине Византије и Православне Цркве тог доба. Мара је рођена 1418. године. Била је ћерка српског деспота Ђурђа Бранковића¹ и Гркиње Јерине (Ειρήνη), кћери Матије Кантакузина. Њен отац – Ђурађ Бранковић – наследио је, 1427. године, на српском престолу, свога ујака Стефана Лазаревића.

Током овог периода Србија је била суочена са великом кризом и са недаћама услед претњи и сталних сукоба са Турцима. Османлије су наставиле да продиру све дубље и дубље у унутрашњост Србије, зазимајући градове; на првом месту: Ниш и Крушевац. Под претњом најезде Турака многи Срби су били принуђени да избегну у Угарску. Сам Ђурађ Бранковић био је приморан да призна власт турског султана Мурата II (1421–1451), да плаћа годишње порезе и данак за своје вазалство, а године 1435. морао је да своју седамнаестогодишњу ћерку Мару преда турском султану за жену, као и да своје војне снаге стави на располагање турском султану кад год затреба.²

Брак између Маре Бранковић и турског султана склопљен је у Једрену 14. септембра 1435. године, и том приликом султан Мурат II добио је као мираз многа подручја на југу Србије, у замену за неку врсту слободе Српске Деспотовине, која је била под влашћу Османлија и била је у вазалном статусу потпуно потчињена Турцима.³ Тада су у Једрене стигла оба Марина брата, Гргур и Стефан.⁴ Султанија Мара, која је била ћерка хришћанског владара, и која је била слободном вољом предата турском султану, није морала да промени веру. Султан јој је дозволио да задржи своју хришћанску веру, и та његова одлука помогла је Мари, која је била владарка, али уједно и робиња, да допринесе како би се остварили, у што већој мери, интереси Србије и православља. Она је изразила већу жељу и спремност да сарађује са Османлијама него са Мађарима, који су били римокатоличке вере, али, и поред тога, она није стремилa томе да у потпуности потпадне под утицај Турака. Остала је православна хришћанка, помажући српском клиру, са позиције на којој се налазила као султанија, а такође је умногоме до-

¹ Више о Ђурђу Бранковићу види у: Ч. Мијатовић, *Деспоин Ђурађ Бранковић*, Београд 1880; М. Спремић, *Ђурађ Бранковић 1427–1456*, Београд 2006; Д. Милошевић, *Родослови српских династија*, Београд 2006, стр. 121–125.

² К. Жиречек, *Историја Срба I*, Београд 1952, стр. 359.

³ Мара је предата турском султану Мурату II у пролеће 1434. године. О овоме види у В. Ђоровић, *Историја Срба*, Београд 2005, стр. 306.

⁴ М. Спремић, „Први пад Деспотовине“, *Историја српскога народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд 1982, стр. 241.

принела слободи изражавања хришћанских верника у тадашњој поробљеној Србији. Мара је, у ствари, била прави заступник Православне Цркве пред Високом портом током најтежег периода за Србију.

Међутим, Мара је била изложена многим патњама и недаћама. Када су њена два брата (Гргур и Стефан) сковали заверу у Цариграду против султана, он их је ослепио на Васкрс 1441. године, иако је Мара покушала да га спречи у томе. Можда је она, својим посредством, успела да приволи султана да дозволи исте године (1441) њеној ослепљеној браћи да се врате у Србију. Мара је била сведок првог пада Србије под власт њеног супруга Мурата II, од 1439. до 1444. године. Била је сведок коначног пада Србије и града Смедерева у руке Турака, 1459. године. Свакако, она је доживела, као и сви православци, трагично освајање Цариграда, 1453. године, од стране њеног „сина“ Мехмеда II. Такође, Мара је много пута имала прилике да види сву горчину и окрутност примене такозваног закона *девширма*, (на српском „данак у крви“), који приказује, на тако леп начин, Иво Андрић у својем делу *На Дрини ћуприја*. И поред тога, Мара је успевала да помогне – онолико колико је могла и где год је могла – православним хришћанима и свим хришћанима, без разлике, са простора Балкана.

Султан Мурат II није поживео још дуго. Преминуо је у Једрену фебруара 1451. године. Наследио га је његов син Мехмед II (1451–1481), који је касније био на челу Високе порте у Цариграду, освојивши је на силу. Одмах чим је дошао на престо Османлија, Мехмед II је показао своје освајачке намере. Његов циљ био је освајање Цариграда. Стога је почео да гомила све своје војне снаге и да кује планове о освајању овог града, остављајући на страну хришћанске снаге са севера. Мехмед Други је, заједно са Ђурђем Бранковићем, обновио ранији споразум о вазалском статусу Србије, користећи при томе, да би остварио своје циљеве, и султанију Мару, удовицу свог оца, која је била ћерка Ђурђа Бранковића. Овде треба рећи да је Мехмед II пуно волео и поштовао своју маћеху Мару, којој је дуговао своје образовање.⁵ Свакако, Мара га је научила „Оче наш“ и „Богородице Дјево“.⁶ Према тврдњама историчара Критулула, Мехмед је од ње научио да говори грчки. Према мишљењу Георгија Сфранциса, „стекао је љубав која приличи краљевима, захваљујући својој маћехи, владарки Мари“. Тако је, уз посебне почести и уз велику пратњу, Мехмед II дозволио Мари, фебруара 1451. године, да се врати у Србију, са којом је склопио мировни споразум. Наравно, Мари је враћен и мираз који је дат приликом њене удаје, а такође су била обезбеђена и новчана средства за њену мировину, како наводи историчар Халкокон-

⁵ В. Ђоровић, *Историја Срба*, Београд 2005, стр. 327.

⁶ Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве*, I, Београд 1962, стр. 298.

дил. Иако је у том периоду било разних понуда за њену удају, Мара је ипак желела да посвети свој живот доброчинству.⁷

Марин отац умро је 1456. године, а већ наредне године умрла је и њена мајка. Тада је наступила криза унутар њене владарске породице, која се огледала у томе што су постојали они који су више волели да се настави дотадашња мирољубива политика према Османлијама, и они који су се надали помоћи са Запада.⁸ Што се тиче Маре, она није чак присуствовала ни сахрани своје мајке, да би избегла нежељене сусрете са представницима Запада. Отишла је у Једрене, заједно са својим братом Гргуром, који се замонашио у манастиру Хиландар,⁹ и са својим ујаком Томом Кантакузином. Вероватно је у то време њен други брат, Стефан, отишао у тада православну Албанију и оженио се Ангелином, ћерком тамошњег владара.

Султан Мехмед II примио је Мару, уз одавање изузетних почести, по њеном повратку из Србије. Том приликом јој је уступио варошицу Жежево (на грчком Έζωβα), данашње место Дафни код градића Нигрита, близу града Сера, у северној Грчкој (варошица Жежево се до 1928. године звала Ефхаита, а после 1928. године добила је име Дафни) и била је важно место кроз које су пролазили и у коме су се сусретали многи људи, и, такође, у овој варошици је столовала и једна православна епископија.¹⁰ У то доба епископ је био Јоаникије, један од ктитора манастира Часног Претече у Серу, а у главној манастирској цркви сачуван је његов гроб. Овде вреди напоменути да је у овој новој фази геополитичких односа, Мехмед II полагао право на Србију, као син и наследник Мурата II, који је оженио српску принцезу Мару, која је била Мехмедова маћеха.

⁷ Године 1451. хроничар Г. Сфранцис пише да је постојала понуда да се Мара уда за цара Константина Палеолога XI. Према писању С. Рансимана, Сфранцис је сматрао богату хришћанку Мару, султанову удовицу, још увек пожељном младом женом на турском двору, која је уживала изузетно велики углед, па би, стога, могла да буде добра царева супруга. Међутим, Марино одбијање је било упорно и непромењено. Она је желела да се посвети, у остатку свог живота, углавном доброчинствима, остајући неудата. Године 1454. Мари је уследила брачна понуда од чешког владара, али и та понуда је доживела исту судбину као и претходна.

⁸ В. Ђоровић, *Историја Срба*, Београд 2005, стр. 338.

⁹ Гргур је преминуо у манастиру Хиландар као монах Герман, 16. октобра 1459. године. Више о томе види у М. Спремић, „Пропаст средњовековне државе“, *Историја српскога народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд 1982, стр. 311.

¹⁰ Име варошице Дафни наводи се у рукописима који се чувају у многим манастирима на Светој Гори, у којима се говори о епископу у месту Жежево. Од оних сведочанстава којима располажемо види се да је ова варошица представљала средиште овог подручја, пре него што је изграђено место Нигрита, које ће касније постати административни и црквени центар. Такође треба напоменути да је у Жежеву постојала православна епископија, која је потпадала под јурисдикцију Митрополије града Сера.

Окружена српским властелинима и црквеним великодостојницима, Мара је одржавала дипломатске односе са многим другим владарима. У вођењу црквене политике Мара је настојала да ојача, унутар Османлијске државе, свој утицај и углед који је имала као члан породице Бранковић и као супруга султана Мурата II. Њен син Мехмед II, кога је она наследила од друге мајке, много ју је поштовао и називао ју је мајком.¹¹ Мехмед је сматрао Мару чланом султанове породице. Управо због тога можемо рећи да је Мара, у том конкретном периоду, била једина која је извршила одређени утицај на султана Мехмеда II и преузела улогу заштитнице Православне Цркве унутар Османлијског царства. На тај начин имала је великог утицаја на вођење црквене политике. Она је три пута успела да убеди султана да постави на патријаршијски престо Цариграда тројицу истакнутих јерараха: и то 1467. године Митрополита Пловдива (Филипупоља) Дионисија I,¹² 1475. године постављен је Србин Рафаило I, а 1486. године постављен је Нифон II, са Пелопонеза.

На дан 6. марта 1459. године Мехмед II је посведочио да је Мара купила свети храм мале Свете Софије у Солуну, али до дан-данас није прецизно утврђено где се он налазио. Године 1469. бугарски монаси затражили су помоћ од Маре и молили је да се лично заложи код султана како би им он дао дозволу да преместе свете мошти Светог Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир, што је, на крају, било могуће, јер је Мара успела у преговорима са султаном.¹³ Године 1479. Мара је дошла у посед, заједно са Фаик-пашом, једног језера близу града Сера. Такође је даривала, пуно пута, митрополијски храм у Серу.

Марино црквено власништво и њен посед у месту Жежево нису представљали само место окупљања многих угледних личности тога доба, већ се овде радило о духовном и културном центру, који се налазио на тлу тадашњег Османлијског царства. Мара је тада у овој варошици основала школу агиографије, а такође је основала и школу која се бавила преписивањем старих рукописа. Године 1480. по њеној наредби писар Владислав преписао је књигу *Шестоднев*, од Светог Василија Великог. Мара је дала да се сагради и кула (пирг) посвећена Светом Ђорђу, чији остаци су сачувани до данашњег дана. Сматра се да је варошица Жежево била, на

¹¹ Мехмедова мајка је умрла 1449. године, и он се током целе своје владавине односио према Мари као према другој мајци.

¹² Дионисије I био је врли и мудри отац. На неки начин он је био духовно оличење Митрополита ефеског Светог Марка, који је био противник унијата. После шест година патријарашке службе Дионисије је напустио трон и повукао се у манастир Икосифинисис, на планини Пангеон.

¹³ Д. Богдановић, „Нова средишта књижевне делатности“, *Историја српског народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд 1982, стр. 338; В. Ђоровић, *Историја Срба*, Београд 2005, стр. 369.

неки начин, место њеног самоизгнанства. И као што каже Епископ Атанасије Јевтић, могуће је да је Мара примила и монашки чин, иако не постоје конкретна сведочанства о томе. Године 1459. у тој варошици су се настанили и живели, заједно са Маром, све до 1463. године, њен ујак Тома Кантакузин, као и многи други Срби и Грци, и монаси и властелини.

Настављајући традицију свога оца, Мара је издашно даривала многе манастире на Светој Гори, посебно манастире Хиландар и Свети Павле. Света Гора чува седам османлијских докумената који говоре о Мариним активностима на том пољу, а такође постоје и многобројни несређени и непреведени документи о томе. И у манастиру Светог Павла налазе се два писана документа која се односе на Марину личну имовину, и ту се наводи да је она поклонила три петине (3/5) своје имовине манастиру Хиландар, као и да је две петине (2/5) поклонила манастиру Светог Павла.

Најстарији писани документ датира из 1. марта 1469. године. Тада је од ватре страдао манастир Есфигмен, а Мара је откупила метох овог манастира у Проблаку, заједно са тврђавом и млином, и поклонила га је манастиру Светог Павла, како ова имовина не би напустила Свету Гору. Наиме, у овом документу пише следеће: „Εγώ η Μάρω η κυρά από την Εζωβά εγύρευσα ίνα αγοράσω (Ја, Мара, господарица из Жежева тражила сам да купим...)“. У тексту документа од 13. априла 1479. године, Мара носи следећу титулу: „Σουλτάνα του αυτοκράτορος Μουράτ Ευσεβής αυτοκράτειρα, Μάρω, θυγάτηρ του Δεσπότη Γεωργίου (Султанија цара Мурата побожна царица, Мара, кћерка деспота Ђурђа)“. Такође, она је оверавала хрисовуље печатом са прстена свога оца. Године 1466. Мара је поклонила велике површине земље у Жежеву и Моравици светогорским манастирима Хиландару и Светом Павлу, где су боравили српски и грчки монаси. Штавише, манастир Хиландар чува још четири писана документа која говоре о Мари, наводећи многе поклоне које је она даривала, као и њене одлуке у вези са решавањем спорова око власништва над имањима.

Међутим, поклањање земље манастирима не може се сматрати највећим даривањем владарке Маре манастирима на Светој Гори, већ се њеним највећим поклоном може сматрати онај који је она даривала манастиру Светог Павла, а то су Часни дарови које су Христу принела тројица мудраца. Према Светом Предању, ови поклони су се налазили у Јерусалимској Цркви све до, отприлике, 400. године после Христа, када су пренети у Цариград. Оданде су премештени у Никеју због освајања Цариграда од стране крсташа, 1204. године. Шездесет година касније, ови дарови су поново враћени у Цариград. Када је уследило освајање Цариграда од стране Османлија, Мара је, да би спасила ове

Часне дарове, одлучила да их премести у манастир Светог Павла, на Светој Гори Атонској, чији је ктитор био њен отац.¹⁴ Тако, данас међу многим драгоценим реликвијама, које се чувају на Светој Гори, изузетно место заузимају ови Часни дарови: злато, тамјан и смирна. Злато се налази у облику двадесет осам пажљиво исклесаних плочица. Тамјан и смирна сачувани су као мешавина у облику седамдесет куглица. Како би били боље сачувани, ови дарови раздељени су и налазе се у одвојеним ковчезима са светим моштима, у ризници овог манастира. Такође, у манастиру Ватопед, на Светој Гори, до данашњих дана сачуван је Марин дар – драгоцени везени приказ Христове сахране.

Такође је Мара даривала манастир Светог Павла имањем у солунској области Каламарја. Једно предање каже да је овај део града Солуна добио име по владарки Кали Марија (у преводу Добра Марија) или Каламарија, па се данас назива Каламарја. Тамо су се налазили и метоси манастира Хиландар, све док их – 1821. године – Турци нису спалили.

На заласку свог живота, Мара је, вођена дубоко религиозним и патриотским осећањима, даривала манастир Светог Павла имањем од укупно 16 хиљада јутара земље у Жежеву, тврђавом са кулом, тамошњим светим храмом, разним здањима, шумом и делом језера са рибарским газдинством. Како би после своје смрти осигурала увек вољене светогорске манастире Хиландар и Свети Павле, Мара Бранковић се 1481. године повезала са влашким војводом Владимиром IV (1482–1496) и поверила му је бригу о овим манастирима. Касније су ови манастири уживали заштиту свих наредних војвода, које је требало да призна, једног после другог, и Висока порта.

После Марине смрти, 14. септембра 1487. године, у месту Жежево настанили су се монаси из манастира Светог Павла, који су, касније, подигли и другу кулу. Постоје три верзије о томе где се налази Марин гроб. Прва наводи да се њен гроб налази негде између две куле. Друга верзија каже да се њен гроб налази на Светој Гори, а трећа да се он налази у манастиру Икосифинисис, на Пангеону.

Закључак

Као закључак можемо да кажемо да у време када балканске државе падају једна за другом у руке Османлија, Мара Бранковић, која је била

¹⁴ Једно предање говори о Марином виђењу у сну, током којег је она чула један глас који јој је наредио да стане на једном одређеном месту, јер је женама забрањено да посећују Свету Гору, управо у моменту када су монаси овог манастира силазили са намером да приме Часне дарове. На овом месту на путу од тада се налази један мали свети храм (капелица).

српско-грчког порекла, живи са Османлијама, али истовремено чува не-такнуту своју веру, као члан Православне Цркве. Овим својим одлучним ставом и понашањем, Мара је успела да придобије поверење и поштовање Османлија, што је довело до тога да јој они допусте да се залаже за добробит хришћана. У временском периоду о којем говоримо, потчињени православни балкански народи живели су у миру и у братским односима. Њихова религиозна свест била је јача од њихове националног идентитета. Стога, овај њихов суживот представља највећу заоставштину међу православним балканским народима и највећу вредност која траје до данас. И лик Маре Бранковић умногоме је допринео очувању баштине балканских народа. Остаци здања у месту Жежево, близу данашњег грчког града Сера, сведоче о томе да је током наше историје постојала једна вредна и динамична владарка, која је волела мир, слободу и православље.

Библиографија

Богдановић, Д. (1982), „Нова средишта књижевне делатности“, *Историја српског народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд, стр. 330–342.

Јефтић, А. (2006), *Επίσκοπος Ζαχλουμίου, Ερζεγοβίνης και Παρθαλασσίας*, „Н Ορθόδοξη Κληρονομιά στη Χερσόνησο του Αίμου στο παρελθόν και στο παρόν. Η Μάρα Μπράνκοβιτς στην Νιγρίτα τον 15^ο αι. Μια Ορθόδοξη παρουσία στα υπόδουλα Βαλκάνια“, *Δημοσίευση στον Συλλογικό Τόμο: Ο Κόσμος της Ορθοδοξίας στο παρελθόν και στο παρόν*, Θεσσαλονίκη, σσ. 111–131.

Лиречек, К. (1952), *Историја Срба*, I, Београд.

Калић, Ј. (2001), *Срби у позном средњем веку*, Београд.

Мијатовић, Ч. (1880), *Десџош Ђурађ Бранковић*, Београд.

Милошевић, Д. (2006), *Родослови српских династија*, Београд.

Слијепчевић, Ђ. (1962), *Историја Српске Православне Цркве*, III, Београд.

Спремић, М. (1982), „Први пад Деспотовине“, *Историја српског народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд, стр. 241–253.

Спремић, М. (1982), „Пропаст средњовековне државе“, *Историја српског народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд, стр. 303–313.

Спремић, М. (2006), *Ђурађ Бранковић 1427–1456*, Београд.

Спремић, М.; Калић, Ј. (1982), „Султан Мехмед II Освајач и Србија“, *Историја српског народа*, II, Српска књижевна задруга, Београд, стр. 289–302.

Ђоровић, В. (2005), *Историја Срба*, Београд.

Fotić, A. (2000), „Despina Mara Branković and Chilandar, Between the Desired and the Possible“, *Међународни научни скупи Осам векова Хилан-*

гара, историја, духовни животи, књижевности, уметности и архитектура, зборник, Београд, стр. 93–100.

Примљено: 11. 11. 2015.

Исправљено: 19. 11. 2015.

Одобрено: 25. 11. 2015.

THE CONTRIBUTION OF CHRISTIAN SULTANA MARA BRANKOVIĆ (1418–1487) FOR THE GREEK-SERBIAN MEDIEVAL LITERACY

Georgios Nektarios Lois

*Faculty of Humanities and Social Sciences,
University of Patras*

Summary: *In the study it is examined the role of Mara Brankovic, Serb-Greek woman, who lived in the first half of the 15th century and was the wife of Murad II (1435). Mara was distinguished by a deep Orthodox faith and the position in which influenced in the contribution of the freedom of expression of the enslaved Christian believers. When Murad II died (1451), his throne was succeeded by Mehmed II (conqueror of Constantinople), which as we will see greatly respected and loved his stepmother Mara.*

Mehmed II brought Mara the house in Yezhov, and that place was not only a meeting place of many prominent persons of that time, but also a spiritual and cultural center on the territory of the Ottoman Empire.

Mara donated many monasteries on Mount Athos, but the greatest gift (the Holy Gifts which are the three wise men gave to Jesus) was gift to the monastery of St. Paul, in the period when the Ottoman Turks conquered Constantinople.

Key words: *Mara (Maro) Branković, Serbian-Greek origin, Murad II, Mehmed II, Yezhov, Mt. Athos, Chilandar, Saint Paul.*

ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΟΣΕΡΒΙΚΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ. Η ΧΡΙΣΤΙΑΝΗ ΣΟΥΛΤΑΝΑ ΜΑΡΩ ΜΠΡΑΝΚΟΒΙΤΣ (1418–1487)

Γεώργιος Νεκτάριος Λόης

Ελληνικὸ Ἀνοικτὸ Πανεπιστημίου

Σχολὴς Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν, Πάτρα

Περίληψη: Στην εργασία διερευνάται ο ρόλος της ελληνοσερβίδας Μάρως Μπράνκοβιτς, η οποία ἔζησε το πρῶτο ἡμισὶν του 15^{ου} αἰῶνα καὶ ἦταν σύζυγος του σουλτάνου Μουράτ Β' (1435). Ἡ Μάρω διακρίθηκε γιὰ τὴν βαθιὰ πίστη της στὴν Ὀρθοδοξία καὶ ἀπὸ τὴ θέση της ἐπέδρασε ενεργητικὰ στὴν ελευθερία της ἐκφράσεως των πιστῶν υποδούλων χριστιανῶν. Ὄταν ἀπεβίωσε ὁ Μουράτ Β' (1451), στὸν θρόνο τον διαδέχθηκε ὁ υἱὸς του Μωάμεθ Β' ὁ Πορθητὴς, ὁ ὁποῖος ὅπως διαπιστώνουμε ἐσέβετο καὶ ἀγαποῦσε ἰδιαίτερως τὴν μητριά του Μάρω. Ἀλλωστε, σὲ αὐτὴ ὀφείλει τὴν ὅποια μὀρφωση. Ὁ Μωάμεθ Β' παραχώρησε στὴν Μάρω, τὴν κωμόπολη Ἐζοβα, τὴν σημερινὴ Δάφνη, πλησίον τὴν Νιγρίτα Σερρών της Βορείου Ἑλλάδος. Ἡ Ἐζοβα ἐξελίχθηκε σὲ ἓνα σπουδαῖο κέντρο της Ὀρθοδοξίας τὴν περίοδο των Ὀθωμανῶν. Ἡ Μάρω εἶχε ἀναλάβει τὸν ρόλο της προστάτιδος ὅλης της Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας στὴν Ὀθωμανικὴ αυτοκρατορία καὶ ἦταν ἡ μόνη που εἶχε ἐπιρροή στὸν Μωάμεθ Β', ὁ ὁποῖος τὴν σεβόταν καὶ τὴν ἀποκαλοῦσε μητέρα. Το ἀρχοντικὸ της Μάρως στὴν κωμόπολη Ἐζοβα δὲν ἦταν μόνον κόγχη διέλευσης ὑψηλῶν προσωπικοτήτων ἀλλὰ καὶ ἓνα πνευματικὸ καὶ πολιτιστικὸ κέντρο, στὴν τότε ὀθωμανικὴ επικράτεια. Στὴν Ἐζοβα ἡ Μάρω κατόρθωσε νὰ δημιουργήσῃ σχολὴ ἀγιογραφίας καὶ ἀντιγραφῆς χειρογράφων. Ἡ ἴδια προσέφερε πολλὰ δωρεὰς στὸ Ἁγιον Ὄρος. Ὡς κεφαλαιῶδης ὁμως προσφορά γιὰ τὴν Ὀρθοδοξία θεωρεῖται, ὅταν ἐγίνε ἡ Ἀλωση της Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τους Ὀθωμανούς, ἡ δωρεὰ στὴν ἱερὰ μονὴ Ἁγίου Παύλου των Τιμίων Δώρων που προσέφεραν οἱ τρεῖς Μάγοι στὸν Χριστό. Τα μετέφερε ἐκεῖ γιὰ νὰ τα σώσει.

Λέξεις κλειδιά: Μάρω, Μπράνκοβιτς, ελληνοσερβικὴ καταγωγὴ, Μουράτ Β', Μωάμεθ Β', Ἐζοβα, ἀγιορείτικες μονές, Χιλανδάρη, Ἁγίου Παύλου.

ДОДАТАК КЊИЗИ *СРБИ И РЕЛИГИЈСКИ* *ИНТЕРВЕНЦИОНИЗАМ 1991–2015:* О ДОГАЂАЈИМА У ДРУГОМ, ТРЕЋЕМ И ЧЕТВРТОМ ТРОМЕСЕЧЈУ 2015. ГОДИНЕ*

Александар Раковић**
Институти
за новију историју Србије,
Београд

Апстракт: Рад представља додатак књизи *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије*.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Република Србија, Република Српска, Црна Гора, Република Македонија, религијски интервенционизам.

Тачку на последњи ред моје књиге *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије* (Хришћански културни центар, 2015) ставио сам 28. марта 2015. и књига је убрзо одштампана. Наивно сам поверовао да ћу остатак 2015. моћи да проведем углавном удубљен у истраживање мање тешких тема. Међутим, напад албанских терориста на македонску полицију у Гошинцима и исламистички терористички напад на полицију Републике Српске у Зворнику – оба напада су се догодила крајем априла 2015 – одмах су ме уверили да сам исхитрено помислио да нас чека миран наставак 2015. године.

Потом су један за другим следили догађаји од којих се леди крв у жилама: у Куманову, у Сребреници, у Подгорици. Или ствара ду-

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

** rakovic@gmail.com.

бока зебња: у оквиру међународних и међуверских тела. Стога сам одлучио да напишем додатак књизи који се бави другим, трећим и четвртим тромесечјем 2015. како бих и за ту годину употпунио слику о верским тврeњима на постјугословенском простору. Сједињене Америчке Државе и Велика Британија, као и неки нашој земљи суседни режими склони евроатлантским процесима и антисрпском набоју, интензивирали су у другом, трећем и четвртм тромесечју 2015. религијски интервенционизам против Срба и Македонаца како би се пољуљала стабилност Републике Србије, Републике Српске и Републике Македоније.

Кратко о милитантном исламизму

Радикални ислам је тема којом се нисам бавио у књизи *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015*. О доласку исламиста на Балкан, и ширењу радикалних идеја, нисам имао довољно сазнања јер се Савезно министарство вера и Министарство вера Републике Србије нису бавили овим проблемом који је био у надлежности Министарства унутрашњих послова Републике Србије и војних и полицијских безбедносних агенција. Реч је, дакле, о тероризму верских фанатика, а не о религијском интервенционизму мада се путеви ових појава могу каткад веома укрштати.

Верски фанатици из земаља Блиског истока и Северне Африке стигли су у наше поднебље током грађанског рата у Босни и Херцеговини (1992–1995) како би били милитаристичка подршка муслиманском лидеру Алији Изетбеговићу и Армији Босне и Херцеговине у рату против Војске Републике Српске. С тим у вези исламистички фанатици су постали савезници НАТО пакта који бомбардовао Војску Републике Српске. Радикални ислам је тада с обе ноге закорачио у Босну и Херцеговину и проширио се на читав постјугословенски простор. Низ екстремних догађаја током 2015. приморали су ме да о овој опасности нешто напишем. Сасвим кратко у виду ретроспективе јер нисам експерт за исламски тероризам.

Терористички напад на полицијску станицу Републике Српске у Зворнику (27. април 2015), који је починио исламски фанатик и вехабија Нердин Ибрић, коштао је живота полицајца Драгана Ђурића а рањена су два полицајца.¹ Радио-телевизија Републике Српске је пренела да је Ибрић прошао обуку у вехабијском центру Церска код Звор-

¹ „Лукач: Напад извршио Нердин Ибрић“, *Глас Српске*, 28. април 2015.

ника.² У бошњачким медијима је било тумачења да је Ибрићев напад на полицајце Републике Српске био крвна освета за смрт његовог оца 1992. током грађанског рата у Босни и Херцеговини.³

С тим у вези поменимо и неке од најизричитих акција исламистичких група на постјугословенском простору у претходних двадесетак година: бомбашки напад муџахедина у хрватском делу Мостара с пуно рањених и огромном материјалном штетом (18. септембар 1997);⁴ бомбашки напад у Травнику када је погинуо полицајац хрватске националности (31. јул 1998);⁵ ликвидација хрватске породице Анђелић код Коњица на Бадњи дан (24. децембар 2002);⁶ бомбашки напад у Бугојну када је погинуо полицајац бошњачке националности;⁷ оружани напад вехабија на Амбасаду Сједињених Америчких Држава у Сарајеву (28. октобар 2011),⁸ и тако даље.

Полицијске снаге Републике Србије сукобиле су се 20. априла 2007. с групом вехабија на планини Нинаја када је разбијена та терористичка формација.⁹ Даље, полицијске снаге Босне и Херцеговине упале су касно увече 1. фебруара 2010. у вехабијско село Горња Маоча и похапсиле десетак лица осумњичених за више кривичних дела.¹⁰ Џевад Галијашевић, члан Експертског тима југоисточне Европе за борбу против тероризма и организованог криминала, изјавио је 2011. да следбеници вехабија чине „пет одсто бошњачке популације“ у Босни и Херцеговини.¹¹

У Републици Македонији је утврђено да је било особа албанске националности које су се бориле као муџахедини у Босни и Херцеговини против Војске Републике Српске (1992–1995), потом у оквиру такозване „Ослободилачке војске Косова“ (УЧК) против Војске Југославије и Полиције Србије на Косову и Метохији (1998–1999), затим против македонске полиције током албанског устанка (2001) и на крају у ислами-

² „Нердин Ибрић прошао обуку у вехабијском кампу у Церској“, *Радио-телевизија Републике Српске*, 30. април 2015.

³ „Slučaj Zvornik: Stvari treba zvati pravim imenom: Ovo je prva krvna osveta u BiH“, *Novi.ba*, 28. април 2015.

⁴ „Dosad je izrečeno 11 presuda za krivično djelo terorizam“, *Federalna televizija*, 6. децембар 2012.

⁵ „Travnik: poginuo hrvatski policajac“, *Hrvatska radio-televizija*, 31. септембар 1998.

⁶ „Вехабија и убица Топаловић и злочинац Окић покушали бијег“, *Глас Српске*, 1. новембар 2010.

⁷ „Терористички напад у Бугојну“, *Радио-телевизија Србије*, 27. јун 2010.

⁸ „Vehabija iz Novog Pazara pucao na Ambasadu SAD u Sarajevu, ranio tri osobe“, *Blic.rs*, 28. октобар 2011.

⁹ „Sukob s policijom – ubijen vehabija“, *B92.net*, 20. април 2007.

¹⁰ „Vehabije u BiH: Od Bočinje do Maoče“, *Radio Slobodna Evropa*, 6. фебруар 2010.

¹¹ „Vehabije čine 5 odsto populacije BiH i djeluju u 17 opština“, *Vijesti*, 1. новембар 2011.

стичким оружаным групама у Сирији од 2011.¹² Македонска полиција је у августу 2015. разбила групу цихадиста албанске националности који су се идентификовали прво с талибанима, потом с Ал Каидом и на крају са Исламском државом. Та група, која се искалила на ратном сукобу с македонском полицијом у Арачинову код Скопља (2001), скупљала је за потребе Исламске државе добровољце за рат на Блиском истоку.¹³

Ратни сукоб у Сирији који су започеле Сједињене Америчке Државе и Ал Каида против легитимно изабраних власти на челу с председником Башаром ал Асадом, довели су до избегличке кризе с којом се Република Србија посебно суочила у другој половини 2015. године. У целини, око 220.000 избеглица из Сирије, Ирака и Авганистана прошло је кроз Републику Србију од почетка јануара до краја септембра 2015. бежећи од ратних сукоба које су изазвали исламски фундаменталисти: Талибани, Ал Каида и Исламска држава.¹⁴ У српској јавности је стога постављано питање да ли међу овим избеглицама које пролазе кроз Републику Србију има „спавача Исламске државе“?¹⁵ Одговор на то питање тек треба да буде дат, али је сигурно да ће највише исламистичких претњи доћи од „домаћих“ фанатика с простора некадашње Југославије.

Оружани напади УЧК на македонску полицију

Албански терористи су 2015. два пута македонској држави запретили оружјем: 1. Нападом на полицијску станицу Гошинци (21. април 2015); 2. Нападом на македонску полицију у Куманову (9–10. мај 2015). Даље, покушан је и пуч у Исламској заједници Македоније, неуспешним свргавањем реис-ул-улеме Сулејмана Реџепаја, који су 4. маја 2015. такође извели наоружани Албанци у корист разрешеног скопског муфтије Ибрахима Шабанија. Реис-ул-улема Сулејмани се уз помоћ македонских органа 16. маја 2015. вратио у седиште Исламске заједнице Македоније.¹⁶ Догађај у Исламској заједници Македоније није тумачен кроз уплитање УЧК али јесте добио конотацију верског спора у којем је коришћено оружје.

¹² „Македонија: Откривање балканске терористичке везе“, *Вечерње новости*, 12. август 2013.

¹³ „Тридесетодневни притвор за ухапшене цихадисте у Македонији“, *Тањуи*, 7. август 2015.

¹⁴ „Gojković: Od početka godine u Srbiji 220.000 migranata“, *Blic.rs*, 18. октобар 2015.

¹⁵ „Има ли међу мигрантима ‘спавача’ Исламске државе“, *Политика*, 29. август 2015.

¹⁶ „Реисот Сулејман Реџепа се врати во просториите на ИВЗ“, *24vesti.mk*, 16. мај 2015.

Џевад Галијашевић, међутим, тврди да је постојала нит између терористичког напада у Зворнику (27. април 2015) и сва три албанска оружана напада у Македонији од 21. априла до 10. маја 2015. као акција „које су усмјерене на дестабилизацију читавог Западног Балкана“. Галијашевић је подвукао да је реч о „исламском фундаментализму као везивном ткиву ова два национализма“, албанског и бошњачког, који подржавају Саудијска Арабија, Турска, Катар и Уједињени Арапски Емирати.¹⁷

Македонију су у пролеће 2015. потресли и политички протести на чијем је челу био опозициони лидер Зоран Заев. Намера опозиције је била да путем „обојене револуције“ примора македонског премијера Николу Груевског да се склони с власти. Истоветне захтеве македонском премијеру су испостављали представници Сједињених Америчких Држава, Велике Британије, НАТО пакта и Европске уније: да се Груевски, кроз успостављање „прелазне владе“, повуче и прихвати захтеве опозиције.¹⁸ Но, ови протести су пропали.

Вратимо се сада терористичким акцијама УЧК у Републици Македонији током априла и маја 2015. јер се кроз њих намера за дестабилизацију македонске државе највише уочава.

Такозвана „Ослободилачка војска Косова“ (под тим именом или као „Ослободилачка народна армија“ са истом скраћеницом УЧК) напала је 21. априла 2015. македонску полицијску станицу Гошинци недалеко од границе с Косовом и Метохијом. Албански терористи су претукли и разоружали четворицу македонских полицајаца. Потом су напустили полицијску станицу Гошинци а македонска полиција је повратила контролу над том караулом.¹⁹ Али то је био само „мали инцидент“ ако се упореди са жестоком сукобом војно-полицијског карактера који се догодио у Куманову.

Припадници УЧК су у Куманову (у делу града познатом као Дивље насеље) ујутру 9. маја 2015. напали македонску полицију а сукоб је трајао до 10. маја 2015. поподне када су албански терористи савладани. Погинуло је осам припадника македонске специјалне полиције, од којих су тројица били српске националности (Бобан Ивановић, Горан Стојменовић и Љубиша Аранђеловић), чак 37 македонских по-

¹⁷ „Galijašević: Postoji jasna veza između terorističkih napada u Zvorniku i Kumano-
vu“, *Portalanalitika.me*, 26. мај 2015.

¹⁸ „Груевски: Македонија не може да дозволи да Заев буде премијер“, *Полити-
ка*, 18. мај 2015.

¹⁹ „Teroristički napad: Naoružani Albanci sa Kosova zauzeli policijsku stanicu u Make-
doniji, traže svoju državu“, *Blic.rs*, 21. април 2015; „Napad na Makedoniju: Policija povratila
kontrolu nad karaulom, u toku potera za teroristima UČK!“, *Kurir.rs*, 21. април 2015.

лицајаца је рањено. С друге стране, званична информација је била да је погинуло десет албанских терориста иако је све време кружила вест да су Албанци имали 14 жртава.²⁰

Дилему око жртава и сукоба у Куманову у једној мери је разрешио познати скопски новинар Миленко Неделковски на међународној конференцији Независне асоцијације новинара у борби за мир која је у јуну 2015. одржана у Бечу. Неделковски, близак премијеру Николи Груевском, тврди да је много више албанских терориста 9. маја 2015. у Куманову напао Македонију и да су имали помоћ америчких и британских војника с Косова и Метохије. О томе је Неделковски рекао: „Група од 150 терориста напала је државу. Као и у конфликту 2001, ова група је укључивала више иностраних плаћеника, већином америчких и британских инструктора, који су дошли из базе Бондстил на Космету... Наша [македонска] полиција кренула је да уништи групу. Тај процес трајао је током суботе и недеље. Већ у недељу ујутро амбасадори западних земаља почели су да притискају на наше руководство да обустави борбу и дозволи евакуацију терориста... Под великим међународним притиском, почетне вијести о више од 35 ликвидираних терориста, убрзо су редуковане на само 14, односно коначних само 10 [погинулих]. У понедељак рано ујутро шеф мисије ЕУ, амбасадори САД, Британије, Француске, Њемачке и Италије инсистирали су на сусрету са нашим премијером и председником. Они су експлицитно тражили да имена убијених Американаца и Британаца, идентификованих у акцији не буду објављена“.²¹

Интереси западних земаља и исламиста укрстили су се у Републици Македонији, не први пут, као што су се у претходним деценијама укрштали током ратних сукоба на простору бивше Југославије: у Босни и Херцеговини и на Косову и Метохији. Исламске земље раде на ширењу свог утицаја међу балканским муслиманима, а западне земље имају намеру да уклоне владу Николе Груевског која прихвата да Русија преко македонске територије изгради гасовод од Турске и Грчке ка Србији и Мађарској.

Миша Ђурковић је у фебруару 2015. (дакле пре сукоба у Гошинцима и Куманову) указао да ће Запад током пролећа 2015. искористити македонску опозицију и албанске терористе за дестабилизацију Републике Македоније како би били прекинути руски планови за изградњу

²⁰ „МУП Македоније: Осам полицајаца и 14 терориста погинуло у сукобима у Куманову“, *Радио-телевизија Србије*, 10. мај 2015.

²¹ „Неделковски: У Куманову убијени и британски и амерички војни инструктори“, *IN4S.net*, 7. јун 2015.

гасовода.²² Мирослав Лазански је после албанског напада у Гошинци-ма казао да Запад користи УЧК као претњу изградњи руског гасовода преко Републике Македоније.²³ Такође, Република Македонија није прихватила западне економске санкције против Русије које су уведене због ескалације украјинске кризе. Стога је аустријски *Винер цајтунг* после оружаног сукоба у Куманову објавио да ће цена коју треба да плати Република Македонија, због тога што се није придружила санкцијама против Русије, бити „превисока“.²⁴

Републику Македонију чекају неизвесни догађаји који ће вероватно бити комбинација радикалног исламизма, албанског тероризма, политичких превирања, економских притисака и разноврсних других турбуленција како би се ова земља дестабилизовала и приволела на потпуну кооперативност са Западом. Сједињене Америчке Државе и друге западне земље неће презати да на простору Републике Македоније толеришу деловање најрадикалнијих исламиста ако сматрају да би то користило против интереса повезивања православних Јужних Словена (Срба и Македонаца) са Русијом или још ширег повезивања православних народа у југоисточној Европи. Албански фактор у Републици Македонији остаће, сасвим сигурно, још дуго чедо западне политике којим се у ткиво православних народа на постјугословенском простору укуцавају клинови.

Каменовање премијера Републике Србије у Сребреници

Иако се прилике у Македонији после оружаног сукоба у Куманову још нису слегле, Британци нису имали намеру да губе време и радили су на томе да се постјугословенски простор даље дестабилизује. На ред је стигла њихова намера да поводом двадесет година од злочина у Сребреници прогурају резолуцију којом би Савет безбедности Уједињених нација Србе означио кривцима за, како је стајало, „геноцид“.²⁵

Министар спољних послова Републике Србије Ивица Дачић обавестио је почетком јуна 2015. да „једна велика сила спрема резолуцију о Сребреници“ и од тада су вести о овој теми у наредним

²² „Дестабилизација Македоније“, *Политика*, 13. фебруар 2015.

²³ „Лазански: Изазивају рат у Македонији да би спречили Путина да изгради гасовод ‘Турски ток’“, *Правда*, 3. мај 2015.

²⁴ „Wenn Eindämmung für Europa gefährlich wird“, *Wiener Zeitung*, 19. Мај 2015.

²⁵ „Ovo je tekst rezolucije o Srebrenici koja će biti na Savetu bezbednosti UN“, *Blic.rs*, 7. јул 2015.

недељама смењивале једна другу.²⁶ Због противљења Русије, британски нацрт текста резолуције о Сребреници измењен је шест пута али је суштина остала иста: Срби би морали да прихвате да је злочин у Сребреници био геноцид, а свако порицање било би изложено међународној осуди.²⁷ Председник Републике Српске Милорад Додик оценио је британски нацрт резолуције о Сребреници као „политичко насиље над Србима“,²⁸ а председник Републике Србије Томислав Николић је 4. јула 2015. упutio писмо председнику Руске Федерације Владимиру Путину у којем га је замолио да Русија у Савету безбедности Уједињених нација стави вето на британски нацрт резолуције.²⁹ С тим у вези, Русија је 8. јула 2015. ставила вето на британски предлог резолуције о Сребреници чиме је тај текст одбијен у Савету безбедности Уједињених нација.³⁰

Месец дана је британска намера да се прогура резолуција о Сребреници окупирала постјугословенски простор чиме је у балканске расправе убацивано ново семе раздора. То семе раздора сејали су и Сједињене Америчке Државе и Француска јер су подржали британску резолуцију.³¹ Атмосфера је подгревана до температуре када се чинило да је нову физичку тензију између Срба и Бошњака немогуће избећи. И то се управо догодило.

Како би изашао у сусрет сугестијама западних дипломата да оде у Сребреницу и поклони се жртвама, премијер Републике Србије Александар Вучић дошао је 11. јула 2015. у Меморијални центар Поточари. Међутим, неколико десетина Бошњака је из масе засуло српског премијера каменицама и он је био приморан да се трком склони. Поводом тих немилих сцена дао сам изјаву *Танјугу* у којој сам изнео мишљење да се напад на премијера Вучића може сматрати атентатом и застрашујућом поруком исламског фанатизма јер је према шеријатском праву каменовање казна, поред осталог, и за крвну освету.³² Џевад Галијашевић је казао да је напад на Вучића „класичан покушај убиства“, али да није реч о

²⁶ „Britanija priprema rezoluciju o Srebrenici za usvajanje u UN-u“, *Vijesti.ba*, 9. јун 2015.

²⁷ „Ovo je tekst rezolucije o Srebrenici koja će biti na Savetu bezbednosti UN“, *Blic.rs*, 7. јул 2015.

²⁸ „Dodik: Britanska rezolucija o Srebrenici je političko nasilje nad Srbima“, *Radiosarajevo.ba*, 10. јун 2015.

²⁹ „Nikolić moli Putina: Rusija da stavi veto na rezoluciju o Srebrenici“, *Blic.rs*, 4. јул 2015.

³⁰ „Veto Rusije, nije usvojena rezolucija“, *B92.net*, 8. јул 2015.

³¹ „Veto Rusije, nije usvojena rezolucija“, *B92.net*, 8. јул 2015.

³² „Раковић: Застрашујућа порука исламистичког фанатизма“, *Танјуг*, 12. јул 2015.

крвној освети већ да се ради о мржњи према Србима у којој одрастају генерације младих Бошњака.³³

У сваком случају напад на српског премијера у Поточарима није био спонтан, био је организован, а рукопис и иностраних (западних) служби се може наслутити. Остао бих при томе да је каменовање Александра Вучића (односно атентат на њега) могло бити смртна казна. Муслиманима широм света свакако је јасно шта значи када према неком из масе лете каменице било да је реч о крвној освети или патолошкој мржњи. Нису им потребна додатна појашњења.

Намере албанских сепаратиста да преко Унеска себи припишу српску духовну баштину на Косову и Метохији

Агенција Уједињених нација за образовање, науку и културу УНЕСКО ставила је од 2004. до 2006. под заштиту четири српске светиње на Косову и Метохији: манастире Високи Дечани, Пећку Патријаршију, Грачаницу и Цркву Богородицу Љевишку у Призрену. Ове светиње Српске Православне Цркве и српског народа тиме се сматрају светском културном баштином у Републици Србији. Међународна заједница је тако имала намеру да заштити српске средњовековне манастире од будућих покушаја погрома и рушилачких похода какве су Албанци посебно спровели 1999. и 2004. на очиглед читавог света.

Међутим, органи албанских сепаратиста на Косову и Метохији поднели су 16. јула 2015. (или који дан пре) захтев за пријем у УНЕСКО (даље: Унеско) чиме имају намеру да српску духовну баштину на Косову и Метохији припишу такозваној „Републици Косово“.³⁴ Ово се дешава само месец дана пошто је наша јавност сазнала да Британци спремају резолуцију о догађајима у Сребреници којом би Срби у Уједињеним нацијама били окривљени за геноцид, само недељу дана пошто је руским ветом британска резолуција одбачена и само неколико дана од каменовања српског премијера Александра Вучића.

Запад је и на питању пријема „Косова“ у Унеско чврсто стао уз албанске сепаратисте, опет на штету Срба. Приликом посете Београду 8. октобра 2015. шеф британске дипломатије Филип Хамонд је изјавио: „Уједињено Краљевство сматра да ће чланством у Унеску Косово имати додатне, појачане обавезе да заштити српску културну баштину. На

³³ „Dževad Galijašević: Klasičan pokušaj ubistva Vučića, navijači dobili signal iz Sarajeva i Londona!“, *Kurir.rs*, 11. јул 2015.

³⁴ „Тачи: Косово затражило чланство у Унеску“, *Novosti.rs*, 16. јул 2015.

тај начин Косово би преузело обавезу да заштити културну баштину свих заједница, а поготову српске“. Премијер српске владе Александар Вучић му је одговорио: „Ми смо против пријема Косова у Унеско. У току је велика и крупна игра у којој покушавамо да одбранимо Србију. Биће тешко, јер они имају пуно земаља које су против нас, од Антигве и Барбуде. Указао сам Хамонду да Србија неће да прихвати да је манастир Дечани градило племе Гаши за династију Нимани. То пише у њиховим књигама“.³⁵ Патријарх српски Иринеј је посебно подвукао: „Учлањење Косова у Унеско било би геноцид над културом“.³⁶ Владика рашко-призренски Теодосије Шибалић је казао да „Косово не заслужује пријем у Унеско“ када се узме у обзир како су Албанци рушили православне светиње.³⁷

На гласању у Извршном савету Унеска у Паризу 21. октобра 2015. сепаратистичке власти Албанаца на Косову и Метохији добиле су подршку од 27 земаља на челу са Сједињеним Америчким Државама, Великом Британијом и Француском, 14 земаља на челу са Русијом, Кином и Индијом гласало је против, а 14 земаља је било уздржано укључујући и неке које су признале једнострано проглашену независност Албанаца на Косову и Метохији (Јапан, Јужна Кореја). Према пропозицијама гласања у Извршном савету Унеска, гласови уздржаних се не узимају у обзир а резултат гласања се одређује на основу гласова који су већински гласали „за“ или „против“. Тиме је Извршни савет Унеска проследио Генералној скупштини Унеска препоруку за пријем „Косова“.³⁸

Бивши генерални директор Унеска Федерико Мајор потом се изричито изјаснио против пријема „Косова“ у ту организацију. Мајор је још рекао: „Док сам био генерални директор Унеска, пет пута сам осудио НАТО војну акцију на Косову. Инвазију на Косово нису одобриле Уједињене нације и такво питање се увек може поново разматрати. За Србију, али и свет, важно је да се каже да свет не жели плутократију, олигархијску владавину богатих земаља“.³⁹

Француски пуковник Жак Огар, који је у оквиру КФОР-а служио на Косову и Метохији, такође је поручио: „Када сам видео како се ру-

³⁵ „Hamond u Beogradu: Velika Britanija za Kosovo u UNESCO“, *Radio Slobodna Evropa*, 8. oktobar 2015.

³⁶ „Патријарх Иринеј: Учлањење Косова у УНЕСКО било би геноцид над културом“, *Iskra.co*, 29. октобар 2015.

³⁷ „Vladika Teodosije: Kosovo ne zasluзује prijem u Unesko“, *Blic.rs*, 27. oktobar 2015.

³⁸ „Crna Gora i Makedonija glasale za Kosovo u Unesko“, *Blic.rs*, 21. oktobar 2015; „Предложено чланство Косова у Унеску“, *Танјуг*, 21. октобар 2015.

³⁹ „Бивши генерални директор Унеска против чланства Косова“, *Радио-телевизија Србије*, 26. октобар 2015.

ше српски манастири – ја то нисам могао да истрпим... Имам поруку за Унеско – немојте да устукнете под притиском јер исти који су рушили и спаљивали, данас желе у Унеско. Косову тамо није место... Српска културна баштина, која је и светска, на Косову мора бити спасена. Албанци и њихова власт имају две приче. Једну за свет, по којој су добри и брижни, а другу на Косову, тамо где је прави живот. А тамо они не штите цркве и манастире, већ их уништавају“.⁴⁰

Амбасадор Републике Србије при Унеску професор др Дарко Танасковић исказао је између два гласања бојазан да би Албанци могли да посегну за стварањем „Косовске православне цркве“, што по њему „делује неозбиљно“, али није безопасно.⁴¹ Албански сепаратисти у Републици Македонији већ су најавили формирање „Албанске православне цркве“ за западну Македонију.⁴² У оба случаја, и када би било речи о „Косовској православној цркви“ на Косову и Метохији и када би било речи о „Албанској православној цркви“ у западној Македонији, с тим нема никакве везе Православна Црква Албаније, као канонска Црква, већ се ради само о намерама албанских сепаратиста.

Генерална скупштина Унеска гласала је 9. новембра 2015. против захтева „Косова“ за пријем у Унеско. Албанска сепаратистичка администрација на Косову и Метохији на Генералној скупштини Унеска није добила потребну већину од 2/3 гласова „за“ свој захтев. На гласању су 92 земље биле „за“, 50 је гласало „против“, 29 земаља је било уздржано, а 15 земаља је остало ван сале. Против чланства „Косова“ гласале су земље чије становништво чини чак 2/3 укупне светске популације (Русија, Кина, Индија, Индонезија, Бразил и углавном све земље Латинске Америке, али и Шпанија, Словачка и Кипар). Нажалост, нама суседне земље Црна Гора, Република Македонија, Република Хрватска и Република Бугарска гласале су за пријем „Косова“ у Унеско, док су Румунија и Грчка биле уздржане.⁴³ Одлука Генералне скупшти-

⁴⁰ „Žak Ogar: Preklinjem Unesko da ne primi Kosovo“, *Blic.rs*, 23. oktobar 2015.

⁴¹ „Crna Gora od Bondstila ne vidi Bogorodicu Ljevišku“, *Nedeljnik*, 29. oktobar 2015.

⁴² „Ne žele Albansku pravoslavnu crkvu“, *B92.net*, 1. decembar 2014.

⁴³ „Ovako se glasalo u Unesku: Pogledajte ko je bio za, a ko protiv primanja Kosova“, *Blic.rs*, 9. novembar 2015; „Ko je kako glasao у Унеску“, *Полишика (електронско издање)*, 9. новембар 2015 – Државе које су гласале против пријема Косова у Унеско: Јужна Африка, Ангола, Аргентина, Јерменија, Белорусија, Боливија, Боцвана, Бразил, Чиле, Кина, Кипар, Конго, Куба, Еквадор, Еритреја, Шпанија, Етиопија, Руска Федерација, Грузија, Гватемала, Екваторијална Гвинеја, Индија, Индонезија, Казахстан, Киргистан, Либан, Мароко, Маурицијус, Мозамбик, Мексико, Мјанмар, Намибија, Никарагва, Уганда, Палестина, Парагвај, Филипини, Сирија, Молдавија, Демократска Република Конго, Народна Демократска Република Лаос, Народна Демократска Република Кореја, Република Србија, Словачка, Јужни Судан, Шри Ланка, Суринам,

не Унеска представља велику победу Републике Србије и других држава које поштују међународно право. Нову одлуку о том питању Унеско може донети 2017. уколико уопште буде било захтева.

Вест из Париза о повољном исходу гласања за Републику Србију стигла је у Београд током конференције у оквиру Трећег билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије која је одржавана у Палати Србија (у сали Југославија). Када је саопштено да „Косово“ није примљено у Унеско, државно-верске делегације Републике Србије и Републике Индонезије су устале и на ногама овацијама поздравиле одлуку Генералне скупштине Унеска.⁴⁴ Крах британске резолуције о Сребреници у Савету безбедности Уједињених нација и крах албанског захтева за пријем „Косова“ у Унеско показују да је у 2015. (и на тим примерима) утврђено како је свет поново добио мултиполарни карактер. Сједињене Америчке Државе и земље Запада не могу више да намећу своје одлуке.

Лако је предвидети намере албанских сепаратиста на Косову и Метохији. Прво би путем Унеска српску културну и духовну баштину на Косову и Метохији отели од Републике Србије и приписали је „Косову“, потом би уследио корак којим би путем лажи озваничили да су српске средњовековне цркве на Косову и Метохији „грађене на темељима албанских цркава“ или да су то „албанске цркве које су преотели Срби“. Сулудој машти албанских сепаратиста неће бити краја, а у тим злим намерама имаће подршку Запада као што су је имали

Уругвај, Венецуела и Зимбабве. Државе које су гласале за пријем Косова у Унеско: Авганистан, Албанија, Немачка, Андора, Саудијска Арабија, Аустралија, Аустрија, Бахами, Бахреин, Белгија, Белизе, Бенин, Брунеј Дарусалам, Бугарска, Буркина Фасо, Канада, Костарика, Обала Слоноваче, Хрватска, Данска, Џибути, Ел Салвадор, Уједињени Арапски Емирати, Естонија, Македонија, Фиџи, Финска, Француска, Габон, Гамбија, Гама, Гренада, Гвинеја, Гвајана, Хаити, Хондурас, Мађарска, Кукова Острва, Соломонска Острва, Ирска, Исланд, Италија, Јордан, Кувајт, Лесото, Летонија, Либеирија, Либија, Литванија, Луксембург, Малезија, Малави, Малта, Монако, Црна Гора, Науру, Нигер, Норвешка, Нови Зеланд, Оман, Пакистан, Палаос, Панама, Папуа Нова Гвинеја, Холандија, Португалија, Катар, Доминиканска Република, Чешка Република, Танзанија, Велика Британија, Руанда, Света Луција, Сент Китс и Невис, Сент Марин, Самоа, Сенегал, Сијера Леоне, Словенија, Сомалија, Судан, Шведска, Швајцарска, Чад, Тајланд, Источни Тимор, Того, Тонга, Турска, Тувалу, Вануату и Јемен. Државе које су биле уздржане на гласању: Алжир, Бангладеш, Барбуда, Бутан, Босна и Херцеговина, Бурунди, Камерун, Комори, Египат, Грчка, Гвинеја-Бисао, Јамајка, Јапан, Кенија, Мали, Непал, Нигерија, Перу, Пољска, Централноафричка Република, Република Кореја, Румунија, Сент Винсент и Гренадини, Сејшели, Сингапур, Тринидад и Тобаго, Тунис, Вијетнам и Замбија. Државе које нису присуствовале гласању: Азербејџан, Зеленоортска Република, Камбоџа, Маршалска Острва, Иран, Ирак, Мадагаскар, Малдиви, Маританија, Монголија, Узбекистан, Свазиленд, Таџикистан, Туркменистан и Украјина.

⁴⁴ Из мојих белешки.

до данас. Њихов коначан циљ, заједнички, је да Српску Православну Цркву, српско монаштво, српско свештенство и српски народ заувек истерају с Косова и Метохије.

„Нацрт закона о слободи вјероисповијести“ у Црној Гори као удар на Српску Православну Цркву

У исто време када и на Косову и Метохији, такође на начин који би био правно уобличен, тече и покушај да се Српска Православна Црква истера из Црне Горе.

Министарство за људска и мањинска права Црне Горе упутило је 3. августа 2015. позив за јавну расправу о Нацрту закона о слободи вјероисповијести која је требало да почне 7. септембра 2015. округлим столом у Бијелом Пољу. Текст Нацрта закона о слободи вјероисповијести објављен је такође 3. августа 2015. заједно са позивом за јавну расправу.⁴⁵ Нацртом закона о слободи вјероисповијести је испаљен стартни хитац за дуго очекивани „коначни обрачун“ црногорских сецесиониста са Српском Православном Црквом у Црној Гори. Нацрт закона о слободи вјероисповијести не нуди Српској Православној Цркви ништа друго осим да буде истерана из њених историјских простора.

У члану 7 стоји: „Вјерска заједница дјелује у складу са правним поретком Црне Горе, јавним редом и моралом. Дјеловање вјерске заједнице не смије бити усмјерено против других вјерских заједница и вјероисповијести, нити на штету других права и слобода вјерника и грађана. Забрањено је политичко дјеловање вјерске заједнице и злоупотреба вјерских осјећања у политичке сврхе“.

Могло би се, наравно, на први поглед рећи да у овом члану нема ничег спорног, али познаваоцима прилика у Црној Гори је све јасно. Сепаратистички режим у Црној Гори већ скоро две деценије оптужује Српску Православну Цркву да не делује у складу с „правним поретком“ Црне Горе. Разлог за ове лажне оптужбе не лежи у чињеници да је Српска Православна Црква стала насупрот Црне Горе. Напротив, Српска Православна Црква у Црној Гори на челу с Митрополитом Амфилохијем се трудила, чини се утопијски, да пружи руку црногорским властима и приволи их на достојанствен саживот. Насупрот томе, Мило Ђукановић је изјавио да државност Црне Горе никада неће бити у

⁴⁵ „Program javne rasprave sa Nacrtom zakona o slobodi vjeroispovijesti“, *Ministarstvo za ljudska i manjinska prava Crne Gore (Mmp.gov.me)*, 3. avgust 2015.

потпуности заокружена док на њеном тлу постоји Српска Православна Црква. С тим у вези је и упозорење саопштено путем члана 7 да „вјерска заједница“, а овде се наравно мисли на Српску Православну Цркву, не сме да одбрани свој канонски поредак од „других вјерских заједница и вјероисповијести, нити на штету других права и слобода вјерника и грађана“ а ту је свакако реч о такозваној „Црногорској православној цркви“ на чије се чело ставио извесни Мираш Дедеић. Када је изрицала своје ставове против угрожавања канонског поретка и историјског права, Српској Православној Цркви је наметано да „политички делује“ и „злоупотребљава верска осећања у политичке сврхе“.

Даље, члан 11 требало би да пропише ово: „Територијална конфигурација вјерске заједнице која је регистрована и дјелује у Црној Гори, не може се простирати ван Црне Горе. Сједиште вјерске заједнице која је регистрована и дјелује у Црној Гори мора бити у Црној Гори“.

Изричито је реч о томе да црногорске власти имају намеру да се грубо умешају у унутрашње уређење Српске Православне Цркве. Наиме, две епархије Српске Православне Цркве у Црној Гори читавим својим простором налазе се у Црној Гори: Митрополија црногорско-приморска и Епархија будимљанско-никшићка. Али, овим чланом црногорске власти имају намеру да „истерају“ из Црне Горе две епархије Српске Православне Цркве чији се простори једним делом налазе у Црној Гори а другим делом ван ње: Епархија милешевска се простире и у Републици Србији, а Епархија захумско-херцеговачка и у Републици Српској, Федерацији Босне и Херцеговине и Републици Хрватској. Потом, седиште Српске Православне Цркве у Црној Гори не би више могло да буде у Београду, у оквиру јединствене целине Српске Православне Цркве, већ би морало да се смести у Црну Гору. Дакле, црногорска власт жели да „исиса“ епархије Српске Православне Цркве у Црној Гори из јединственог и недељивог тела Српске Православне Цркве и да епархије у Црној Гори скроји по свом нахођењу као да је то могуће. Уколико би овај нацрт био усвојен у Скупштини Црне Горе и тиме постао закон, нема сумње да би црногорска власт покушала да своју замисао спроведе голом силом увијајући је у правну форму.

Но, антицрквени набој тиме није окончан. Наиме, у члану 16 стоји да се „назив вјерске заједнице... мора разликовати од назива других вјерских заједница и не смије садржати службени назив друге државе и њена обиљежја“.

Дакле, пошто име Српска Православна Црква може да асоцира на службене називе Републике Србије и Републике Српске, тиме јој се онемогућава да садржи српски придев у свом званичном имену у Црној Гори. Стога, према писцима тог опаког текста под насловом „На-

црт закона о слободи вјероисповијести“, Српској Православној Цркви уопште нема места у Црној Гори. То је јасно и изричито. Они ударају и тачку на „ј“ тиме што би Православној Цркви у Црној Гори било забрањено да користи црвено-плаво-белу тробојну заставу која је званична застава Републике Србије и Републике Српске и крст са оцилима јер се и она налазе у оквиру државног грба Републике Србије. Када је о црногорском режиму реч, нити Српској Православној Цркви нити било каквој црквеној организацији коју би имали намеру да скроје, не би било места у Црној Гори осим ако из идентитета не би било уклоњено све што је српско, што повезује српске земље и епархије и што може да асоцира на историјски српски идентитет Црне Горе. Поновимо, црногорска власт има намеру да ово спроведе чистим насиљем.

Потом, члан 52 гласи: „Вјерски објекти и земљиште које користе вјерске заједнице на територији Црне Горе, а за које се утврди да су изграђени, односно прибављени из јавних прихода државе или су били у државној својини до 1. децембра 1918. године, као културна баштина Црне Горе, државна су својина. Вјерски објекти за које се утврди да су изграђени на територији Црне Горе заједничким улагањима грађана до 1. децембра 1918. године, државна су својина“.

И ово је, дакле, потпуно јасно. Црногорске власти, на челу с Милом Ђукановићем, желе да одузму Српској Православној Цркви све манастире и цркве који су на простору Црне Горе подигнути од доба Немањића (средњег века) до српског и југословенског уједињења 1918. године. Када би црногорска власт конфисковала ове светиње, српски средњовековни и нововековни манастири и цркве били би дати на коришћење било коме за кога се определи режим у Подгорици.

Јавне расправе о тексту Нацрта закона о слободи вјероисповијести одржане су у неколико градова у Црној Гори. Верни народ је буквално истерао Мираша Дедеића с тих јавних расправа, које потом нису ни одржане, и тиме показао црногорском режиму шта мисли о том човеку и том документу. Дедеић је истеран из Бијелог Поља (7. септембар 2015),⁴⁶ па је истеран из Котора када је из беса и обести, потпуно понижен, шаком три пута ударио старицу (10. септембар 2015).⁴⁷

Митрополит црногорско-приморски Амфилохије Радовић је, и с тим у вези, пружио подршку грађанским протестима Демократског фронта (на челу с Новом српском демократијом) и грађанских организација у Подгорици под слоганом „Слобода тражи људе“, у захте-

⁴⁶ „Бијело Поље: Вјерници истјерали распопа Мираша, Нумановић одложио скуп“, *IN4S.net*, 7. септембар 2015.

⁴⁷ „Мираш Дедеић 10. септембра туче бабу у Котору“, *Митрополија црногорско-приморска*, 10. септембар 2015.

вима за оставку Мила Ђукановића, за слободне изборе и праведније друштво у Црној Гори. Митрополит Амфилохије је 4. октобра 2015. на том протесту рекао да је Нацрт закона о слободи вјероисповијести „не-човјечан, [јер] понижава и гази установе хришћанске цркве“.⁴⁸

Противници црногорске власти су мирно протестовали испред Скупштине Црне Горе од 27. септембра до 17. октобра 2015. када је црногорска полиција рано ујутру напала демонстранте, многе од њих физички повредила, и растурила мирне протесте.⁴⁹ Поред осталих ухапшени су посланик Нове српске демократије Славен Радуновић, професор Универзитета Црне Горе др Владимир Божовић и новинар портала ИН4С Гојко Раичевић (кога је црногорска полиција и тукла).⁵⁰ Демократски фронт је стога 24. октобра 2015. организовао велике демонстрације у Подгорици на којима се окупило преко 10.000 грађана. Међутим, демонстрације су бруталном полицијском акцијом разбијене. Испаљено је десетине сузаваца и шок бомби. Ухапшени су посланици Нове српске демократије Андрија Мандић и Славен Радуновић. Повређено је најмање четрдесет људи.⁵¹ Гојка Раичевића је тукао припадник Специјалне антитерористичке јединице (САЈ), а десетак припадника ове јединице мучило је председника Црногорске боксерске професионалне федерације Мија Мартиновића. Полицијске бруталности потврдио је налаз Савјета за грађанску контролу рада полиције (који је државно тело у Црној Гори) од 26. октобра 2015.⁵²

Када је о Српској Православној Цркви реч, црногорски специјалци су 24. октобра 2015. засули сузавцима и шок бомбама порту Саборног храма Христовог Васкрсења у Подгорици. Тим поводом управа храма је издала саопштење: „Осуђујући сваки вид насиља, како на службена лица и институције, а нарочито над великим бројем голоруких и мирних грађана, желимо да као људи и као хришћани питамо надлежне, због чега је те вечери, без иједног разлога, Саборни храм Христовог Васкрсења био изложен бруталној опсади припадника САЈ-а, полиције Црне Горе, који су око 23 часа испалили неколико десетина сузаваца

⁴⁸ „Митрополит Амфилохије на протестима Демократског фронта: Садашња Црна Гора је дрљевићко-титоистичка“, *Српска Православна Црква*, 5. октобар 2015.

⁴⁹ „Razbijeni protesti: Policija okupirala centar Podgorice, ima povređenih“, *Blic.rs*, 17. октобар 2015.

⁵⁰ „Црна Гора: Полиција претукла уредника портала 'ИН4С', Владимир Божовић ухапшен“, *Vaseljenska.com*, 18. октобар 2015.

⁵¹ „Ухапшени Мандић и Радуновић, 40 људи повређено; Полиција сузавцем и шок бомбама растурила демонстрације. Пуцано из хамера ка демонстрантима“, *Novosti.rs*, 24. октобар 2015.

⁵² „Utvrđena ozbiljna i zabrinjavajuća prekoračenja policijskih ovlašćenja“, *Savjet za građansku kontrolu rada policije (Kontrolapolicije.me)*, 26. октобар 2015.

и шок-бомби и том приликом нанели оштећења на крову, фасади и платоу храма, уз неколико поломљених стакала, праћено псовањем и вређањем на националној основи“.⁵³ Реч је, дакле, о томе да су црногорски специјалци псовали и вређали Србе односно свештенство Српске Православне Цркве.

Стога не треба да чуди што је црногорска власт и 21. октобра 2015. у Извршном савету Унеска и 9. новембра 2015. у Генералној скупштини Унеска гласала за пријем „Косова“ како би потпомогла отимачину српских светиња од стране албанских сепаратиста. Црногорски режим је чврсто антисрпски и у томе испољава силину која је својствена конвертитима који се бескрупулозно обрачунавају са српским народом из ког су потекли. Митрополит црногорско-приморски Амфилохије је 1. новембра 2011. изјавио за Радио Београд: „Када је та, већ осамостаљена Црна Гора, признала Косово као независну државу ја сам пред хиљадама људи јавно изговорио да је то најсрамнији чин у историји Црне Горе. То сам рекао онда, то сам поновио и понављам непрекидно нарочито и сада када је та иста, таква, власт у Црној Гори, не Црна Гора, треба да правимо разлику, признала, потврдила и прихватила улазак Косова у Унеско“.⁵⁴ С тим у вези српски Патријарх Иринеј је 2. новембра 2015. посебно нагласио: „То није урадила Црна Гора! То је урадила једна шака људи који имају моћ и власт и раде шта хоће“.⁵⁵

Поновимо на крају још једном и што сажетије. Нацрт закона о слободи вјероисповијести има намеру да пропише, уколико га црногорске сепаратистичке власти усвоје и он добије снагу закона, да у Црној Гори:

1. Нема места за Српску Православну Цркву;
2. нема места за Православну Цркву која је део канонске целине чије се седиште налази у Београду;
3. нема места за српску средњовековну црквену традицију;
4. нема места за црквену организацију која више векова баштини историјски српски идентитет Православне Цркве у Црној Гори са седиштем на Цетињу;
5. Нема места за српске цркве којима прети конфискација.

⁵³ „Народни бунт у Црној Гори трајаће све до пада режима“, *Novosti.rs*, 26. октобар 2015.

⁵⁴ „Митрополит Амфилохије: Признање и подршка уласку „Косова“ у Унеско – најсрамнији чин у историји Црне Горе; Дошао је тренутак да се Ђукановић повуче“, *Nspm.rs*, 1. новембар 2015.

⁵⁵ „Ekskluzivno za Kurir Patrijarh Srpski Irinej o Crnoj Gori: Šaka ljudi ima moć i vlast i radi šta hoće“, *Kurir.rs*, 2. novembar 2015.

У Црној Гори заправо, када је о режимском уму реч, не би требало да има места за српски народ. Као и сви други који су се одвојили од српског етничког ткива, и црногорски сепаратисти показују патолошко понашање према народу из ког су потекли. Црногорски сепаратисти су за мање од две деценије институционално уништили све ослонце историјског идентитета Црне Горе. Они мисле да то могу да униште и у народу, као што су уништили у себи, али се варају.

Намере за канонизовање кардинала Алојзија Степинца, надбискупа у усташкој Независној Држави Хрватској

Већ дуго трају притисци унутар Римокатоличке цркве да надбискуп Римокатоличке цркве у усташкој Независној Држави Хрватској (НДХ), а кардинал Римокатоличке цркве у Федеративној Народној Републици Југославији (од 1952), постане светитељ. Степинац је 1998. проглашен блаженим и очекивало се да ће јако језгро хрватских заговорника Степинчевог лика и дела у Ватикану као и Римокатоличка црква у Хрватској ићи на коначно решење – ка канонизацији. Отпор томе био је став Српске Православне Цркве да духовни поглавар у Независној Држави Хрватској – у којој су усташе током Другог светског рата свирепог погубиле стотине и стотине хиљада Срба, Јевреја и Рома, прекрштавале и протеривале православне Србе – буде уведен у ред светитеља. Српски Патријарх Иринеј уручио је крајем јуна 2014. писмо секретару у Државном секретаријату Свете столице надбискупу Доминику Мамбертију, намењено папи Франциску (Фрањи), у којем је изнео приговоре у погледу канонизације Алојзија Степинца.⁵⁶

С тим у вези, Римокатоличка црква се у другој половини 2015. на овом питању понела недовољно искрено према Српској Православној Цркви. Наиме, како би изашла у сусрет захтевима Римокатоличке цркве да се о теми канонизације Алојзија Степинца разговара у оквиру заједничке радне групе, Српска Православна Црква је крајем маја 2015. формирала Комисију за дијалог на чијем је челу Митрополит загребачко-љубљански Порфирије Перић.⁵⁷ Владика Порфирије је за *Ал Цазуру* раније изјавио да „дели мишљење Патријарха српског Иринеја да светац, којој год цркви припадао, мора бити личност светла

⁵⁶ „Pročitajte što je kardinal Bozanić rekao o Stepincu“, *Vecernji.hr*, 30. kolovoza 2015.

⁵⁷ „СПЦ: Комисија за дијалог о намери Ватикана да канонизује Степинца“, *Novosti.rs*, 30. мај 2015.

и света за сву браћу у Христу“ – односно да Степинац својим делом нипошто није заслужио да буде светитељ хришћанске Цркве.⁵⁸ Владика славонски Јован Ђулибрк, председник Одбора за Јасеновац Српске Православне Цркве, изјавио је у августу 2015. да надбискуп Степинац није био нимало храбар када је требало да осуди усташка злодела.⁵⁹

Међутим, одмах потом се огласио кардинал Јосип Бозанић који је 30. августа 2015. рекао да је, када је реч о канонизацији Алојзија Степинца, „радни процес при Светој Столици готово завршен с позитивним закључком“, да „папа Фрањо не жели одустати од канонизације блаженог Алојзија Степинца јер је и особно увјерен у његову светост“, да се предлогом за формирање заједничке радне групе „одлучио на један посебан, готово неочекиван екуменски корак, без преседана у повијести“ усмерен к томе да „Српска Православна Црква упозна наше аргументе зашто је кардинал Степинац свет те да се и сама његова канонизација догоди у бољем озрачју односа тих двију Цркава“. Кардинал Бозанић је посебно нагласио: „Оно што је учињено неће се више преиспитивати, нема никакве ревизије процеса. Можемо рећи да је сам процес за проглашење светим блаженог Алојзија дошао готово до свог краја“.⁶⁰

Из Бозанићевих речи произлази да радна група нема о чему да дебатује, да је при Светој столици већ донета одлука о канонизацији Степинца и да римокатоличка страна има само намеру да саопшти своје аргументе које Српска Православна Црква може да прихвати, али и не мора. Према Бозанићу, Српска Православна Црква не може ниједним аргументом да пољуља став Римокатоличке цркве. С тим у вези, дијалог око спорне канонизације Алојзија Степинца није ништа друго до бацање прашине у очи. Уколико Степинац буде канонизован, Српска Православна Црква ће сигурно ући у захлађење односа са Римокатоличком црквом чиме ће бити угрожена стабилност ровитих међуверских односа.

*

Сви закључци које сам изнео у својој књизи *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије* остају истоветни. Запад

⁵⁸ „Porfirije: Za dijalog, praštanje i pomirenje“, *Aljazeera.net*, 4. jul 2014.

⁵⁹ „Sto godina našeg stradanja“, *Nedeljnik*, 27. avgust 2015.

⁶⁰ „Pročitajte što je kardinal Bozanić rekao o Stepincu“, *Vecernji.hr*, 30. kolovoza 2015.

ће и даље осмишљавати религијски интервенционизам против српског народа и нама суседног македонског народа (који у свему томе не уме да се снађе па Република Македонија каткад стане насупрот Републике Србије како би, наводно, заштитила своје интересе). У том смислу Запад ће деловати и јавно и тајно. Постјугословенски простор ће подривати и појаве које су у прожимајућој вези са религијским интервенционизмом: радикални исламизам и албански тероризам. На том пољу могу да се испреплету интереси Запада и екстремних исламистичких организација с Блиског истока. То се, уосталом, већ догађало у протеклих 25 година.

Даље, у књизи *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије* сам објаснио да су скоро сви наши суседи у функцији религијског интервенционизма против Републике Србије, Републике Српске, Српске Православне Цркве и српског народа. И то ће се, наравно, наставити. Неће стати ни закулисне радње које против наших интереса стижу из неких римокатоличких кругова, како око питања канонизације Алојзија Степинца тако и око непринципијелног односа према неким питањима на Косову и Метохији које потенцира албанска римокатоличка јерархија.

Када је реч о приликама у Црној Гори и на Косову и Метохији, не треба сумњати да су планери религијског интервенционизма већ сковали план да, корак по корак – преко домаће законске регулативе у Црној Гори и чланства у међународним организацијама и домаћом законском регулативом „Косова“, с опаком надом да ће демографска слика бити неповољна по српски народ – истерају Српску Православну Цркву из њених историјских простора у Црној Гори и на Косову и Метохији. Потом би, или у исто време или у блиској будућности, српску духовну и културну баштину приписали црногорским и албанским сепаратистима, чије је административне органе Запад неговао као „антидржаве“ Републици Србији и Савезној Републици Југославији (Државној заједници Србија и Црна Гора): у Црној Гори од 1997. а на Косову и Метохији од 1999.

Понављам сада, од речи до речи, и последњи пасус закључка моје књиге *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије* с обзиром на то да религијски интервенционизам неће стати сам од себе и да је потребно да се на њега да одговор:

Република Србија треба да настави плодоносан државно-верски и међуверски дијалог какав нема ниједна земља у окружењу. Успешну путању сарадње са Српском Православном Црквом, Римокатолич-

ком црквом у Србији, Исламском заједницом Србије и Јеврејском заједницом у Србији треба наставити, продубити и проширити. Такође, треба радити на интеграцијама Републике Србије, Републике Српске, Црне Горе и Републике Македоније. Интеграције културно блиског простора не би ваљда биле спорне за оне који заговарају европске и евроатлантске интеграције каткад у потпуности другачијих цивилизација и култура.

Извори

„Travnik: poginuo hrvatski policajac“, *Hrvatska radio-televizija*, 31. srpnja 1998.

„Sukob s policijom – ubijen vehabija“, *B92.net*, 20. april 2007.

„Vehabije u BiH: Od Bočinje do Maoče“, *Radio Slobodna Evropa*, 6. februar 2010.

„Терористички напад у Бугојну“, *Радио-телевизија Србије*, 27. јун 2010.

„Вехабија и убица Топаловић и злочинац Окић покушали бијег“, *Глас Српске*, 1. новембар 2010.

„Vehabija iz Novog Pazara pucao na Ambasadu SAD u Sarajevu, ranio tri osobe“, *Blic.rs*, 28. oktobar 2011.

„Vehabije čine 5 odsto populacije BiH i djeluju u 17 opština“, *Vijesti*, 1. novembar 2011.

„Dosad je izrečeno 11 presuda za krivično djelo terorizam“, *Federalna televizija*, 6. decembar 2012.

„Македонија: Откривање балканске терористичке везе“, *Вечерње новости*, 12. август 2013.

„Ne žele Albansku pravoslavnu crkvu“, *B92.net*, 1. decembar 2014.

„Porfirije: Za dijalog, praštanje i pomirenje“, *Aljazeera.net*, 4. jul 2014.

„Дестабилизација Македоније“, *Полишика*, 13. фебруар 2015.

„Teroristički napad: Naoružani Albanci sa Kosova zauzeli policijsku stanicu u Makedoniji, traže svoju državu“, *Blic.rs*, 21. april 2015.

„Napad na Makedoniju: Policija povratila kontrolu nad karaulom, u toku potera za teroristima UČK!“, *Kurir.rs*, 21. april 2015.

„Лукач: Напад извршио Нердин Ибрић“, *Глас Српске*, 28. април 2015.

„Slučaj Zvornik: Stvari treba zvati pravim imenom: Ovo je prva krvna osveta u BiH“, *Novi.ba*, 28. april 2015.

„Нердин Ибрић прошао обуку у вехабијском кампу у Церској“, *Радио-телевизија Републике Српске*, 30. април 2015.

„Лазански: Изазивају рат у Македонији да би спречили Путина да изгради гасовод ‘Турски ток’“, *Правда*, 3. мај 2015.

„МУП Македоније: Осам полицајаца и 14 терориста погинуло у сукобима у Куманову“, *Радио-телевизија Србије*, 10. мај 2015.

„Wenn Eindämmung für Europa gefährlich wird“, *Wiener Zeitung*, 19. Мај 2015.

„Реисот Сулејман Редџеџи се врати во просториите на ИВЗ“, *24vesti.mk*, 16. мај 2015.

„Груевски: Македонија не може да дозволи да Заев буде премиер“, *Политика*, 18. мај 2015.

„Galijašević: Postoji jasna veza između terorističkih napada u Zvorniku i Kumanovu“, *Portalanalitika.me*, 26. мај 2015.

„СПЦ: Комисија за дијалог о намери Ватикана да канонизује Степинца“, *Novosti.rs*, 30. мај 2015.

„Неделковски: У Куманову убијени и британски и амерички војни инструктори“, *IN4S.net*, 7. јун 2015.

„Britanija priprema rezoluciju o Srebrenici za usvajanje u UN-u“, *Vijesti.ba*, 9. јун 2015.

„Dodik: Britanska rezolucija o Srebrenici je političko nasilje nad Srbima“, *Radiosarajevo.ba*, 10. јун 2015.

„Nikolić moli Putina: Rusija da stavi veto na rezoluciju o Srebrenici“, *Blic.rs*, 4. јул 2015.

„Ovo je tekst rezolucije o Srebrenici koja će biti na Savetu bezbednosti UN“, *Blic.rs*, 7. јул 2015.

„Veto Rusije, nije usvojena rezolucija“, *B92.net*, 8. јул 2015.

„Dževad Galijašević: Klasičan pokušaj ubistva Vučića, navijači dobili signal iz Sarajeva i Londona!“, *Kurir.rs*, 11. јул 2015.

„Раковић: Застрашујућа порука исламистичког фанатизма“, *Танјуг*, 12. јул 2015.

„Тачи: Косово затражило чланство у Унеско“, *Novosti.rs*, 16. јул 2015.

„Program javne rasprave sa Nacrtom zakona o slobodi vjeroispovijesti“, *Ministarstvo za ljudska i manjinska prava Crne Gore (Mmp.gov.me)*, 3. август 2015.

„Тридесетодневни притвор за ухапшене цихадисте у Македонији“, *Танјуг*, 7. август 2015.

„Sto godina našeg stradanja“, *Nedeljnik*, 27. август 2015.

„Има ли међу мигрантима ‘спавача’ Исламске државе“, *Политика*, 29. август 2015.

„Pročitajte što je kardinal Bozanić rekao o Stepincu“, *Vecernji.hr*, 30. kolovoza 2015.

„Бијело Поље: Вјерници истјерали распопа Мираша, Нумановић одложио скуп“, *IN4S.net*, 7. септембар 2015.

„Мираш Дедеић 10. септембра туче бабу у Котору“, *Митрополија црногорско-приморска*, 10. септембар 2015.

„Митрополит Амфилохије на протестима Демократског фронта: Садашња Црна Гора је дрљевићко-титоистичка“, *Српска Православна Црква*, 5. октобар 2015.

„Hamond u Beogradu: Velika Britanija za Kosovo u UNESCO“, *Radio Slobodna Evropa*, 8. октобар 2015.

„Razbijeni protesti: Policija okupirala centar Podgorice, ima povređenih“, *Blic.rs*, 17. октобар 2015.

„Црна Гора: Полиција претукла уредника портала 'ИН4С', Владимир Божовић ухапшен“, *Vaseljenska.com*, 18. октобар 2015.

„Gojković: Od početka godine u Srbiji 220.000 migranata“, *Blic.rs*, 18. октобар 2015.

„Crna Gora i Makedonija glasale za Kosovo u Unesco“, *Blic.rs*, 21. октобар 2015.

„Предложено чланство Косова у Унеску“, *Тањуг*, 21. октобар 2015.

„Žak Ogar: Preklinjem Unesco da ne primi Kosovo“, *Blic.rs*, 23. октобар 2015.

„Ухапшени Мандић и Радуновић, 40 људи повређено; Полиција сузавцем и шок бомбама растурила демонстрације. Пуцано из хамера ка демонстрантима“, *Novosti.rs*, 24. октобар 2015.

„Utvrđena ozbiljna i zabrinjavajuća prekoračenja policijskih ovlašćenja“, *Savjet za građansku kontrolu rada policije (Kontrolapolicije.me)*, 26. октобар 2015.

„Народни бунт у Црној Гори трајаће све до пада режима“, *Novosti.rs*, 26. октобар 2015.

„Бивши генерални директор Унеска против чланства Косова“, *Радио-телевизија Србије*, 26. октобар 2015.

„Vladika Teodosije: Kosovo ne zasluуuje prijem u Unesco“, *Blic.rs*, 27. октобар 2015.

„Патријарх Иринеј: Учлањење Косова у УНЕСКО било би геноцид над културом“, *Iskra.co*, 29. октобар 2015.

„Crna Gora od Bondstila ne vidi Bogorodicu Ljevišku“, *Nedeljnik*, 29. октобар 2015.

„Митрополит Амфилохије: Признање и подршка уласку „Косова“ у Унеско – најсрамнији чин у историји Црне Горе; Дошао је тренутак да се Ђукановић повуче“, *Nspm.rs*, 1. новембар 2015.

„Ekskluzivno za Kurir Patrijarh Srpski Irinej o Crnoj Gori: Šaka ljudi ima моћ i vlast i radi šta хоће“, *Kurir.rs*, 2. новембар 2015.

„Ovako se glasalo u Unesku: Pogledajte ko je bio za, a ko protiv pri-
manja Kosova“, *Blic.rs*, 9. novembar 2015.

„Ко је како гласао у Унеску“, *Политика (електронско издање)*, 9.
новембар 2015.

Примљено: 13. 11. 2015.

Одобрено: 20. 11. 2015.

ADDENDUM TO THE BOOK *SERBS AND RELIGIOUS* *INTERVENTIONISM 1991–2015:* ABOUT DEVELOPMENTS IN THE SECOND, THIRD AND FOURTH QUARTER OF 2015

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *This paper is an addendum to the book Serbs and Religious Interventionism 1991–2015: Political Aspects of Religious Challenges to the Serbian State and Church After the Breakup of Yugoslavia written by the same author Aleksandar Raković (Belgrade: Hrišćanski kulturni centar – Christian Cultural Center, 2015; 366 pages, in Serbian language).*

Key words: *Serbian Orthodox Church, Republic of Serbia, Republic of Srpska, Montenegro, Republic of Macedonia, religious interventionism.*

ЖУЊИЋ И ХРИШЋАНСТВО

– Однос проф. Слободана Жуњића према ХРИШЋАНСКОЈ ВЕРИ, ТРАДИЦИЈИ И ТЕОЛОГИЈИ –

Благоје Пантелић*
Хришћански
културни центар,
Београд

Апстракт: У раду се размишља однос проф. Слободана Жуњића, засигурно наше најзначајније живог филозофа, према хришћанској вери, традицији и теологији. Приликом осветљавања тог односа аутор је користио три врсте извора: (1) Жуњићеве објављиване радове, (2) приватне разговоре аутора са проф. Жуњићем и (3) сведочанства савременика која се тичу ове теме. Овај докатографски прилог је подељен у три дела: у првом је изложен Жуњићев лични став према хришћанској вери; други је посвећен његовој припадности југословенској филозофији и односу према хришћанској традицији; тема треће, последње поглавља је могућности симфонијског односа филозофије и теолошког мишљења.

Кључне речи: Слободан Жуњић, филозофија, теологија, хришћанска вера и традиција.

Умнош, то „ружа у крсту садашњости“, није у прошивречности са рефлексивним преузимањем културних традиција, религијских идеала и естетског узора искуства...

Слободан Жуњић

Пролог

Слободан Жуњић је засигурно наш најобразованији филозоф друге половине двадесетог и првих деценија двадесет првог столећа. Након објављивања његових *Размишљања о стању филозофије на размеђу векова* у два тома (I *Модерност и филозофија*, 2009; II *Филозофија и*

* blagojepantelic@gmail.com.

иосимодерност, 2013), постаје јасније да он није, како се често може чути, само „историчар филозофије“, него и *аушентични* мислилац, самосвојни филозоф. О аутентичности Жуњићевог филозофског дела и значају његових историјских истраживања наше и светске филозофске баштине моћи ће објективно да се говори тек након објављивања његових сабраних дела, а дубоко сам уверен да ће тада многе предрасуде бити у потпуности отклоњене. Међутим, и већ сада је јасно да се ради о филозофу светског формата.

Осамдесетих и деведесетих година прошлога столећа у Србији (тј. Југославији) достојанство филозофије било је константно и са више страна урушавано, а Слободан Жуњић није пропуштао прилику да у тим ситуацијама реагује. Треба нагласити да готово ни у једном случају (то се и летимичним прелиставањем његове обимне збирке полемикâ *Службе Мнемосини* може одмах утврдити), идеолошки, клановски или било који слични разлози нису га нагонили да оспорава туђе ставове и уверења, већ искључиво очување *достојанства филозофије*. Жуњић је, дакле, преузео на себе најтежу могућу улогу – да критички преиспитује, како се показало, највећи део филозофске продукције у том периоду. За декаденцију филозофског мишљења у нас Жуњић, с чврстим аргументима, оптужује, пре свега, четири групације филозофа: тзв. аналитичаре, тзв. постмодернисте, тзв. хајдегеријанце и тзв. хришћанске филозофе. Пошто је реч о готово највећем делу наше филозофске јавности, јасно је зашто је Жуњић дуго био изложен константним нападима, и зашто су се у нашем интелектуалном подземљу о њему генерисале и најокорелије неистине. Последњих пар година, пошто су публиковане његове капиталне студије *Историја српске филозофије* (2009, 2014), *Лојика и теологија* (2010), *Филозофија и њен језик I–II* (2012) и *Прирок и суштаство I–IV* (2013), ствари су се умногоме промениле, и наша интелектуална средина је почела да увиђа значај његовог дела.¹

С обзиром на то да је реч о једном од наших најистакнутијих филозофа данашњице, очекивано је да о њему владају многе предрасуде, а неке од њих су опстале деценијама. Стога бих желео да изложим нешто из Жуњићевог досада *ненайисаној филозофској живојојиса*, уз анализу онога што је публиковао у својим радовима, а све како би пуна истина

¹ Дobar показатељ тога су три престижне награде које је Слободан Жуњић добио за четвортомну студију *Прирок и суштаство – историја појмовне лојике код Срба* (Београд 2013); прва је награда „Никола Милошевић“, коју додељује Други програм Радио Београда за најбољу књигу из области теорије књижевности и уметности, естетике и филозофије; друга је „Награда града Београда“ за највећа достигнућа у 2013. години у области друштвених и хуманистичких наука; а трећа је „Награда за издавачки подухват године“, коју додељује Новосадски салон књига.

о њему и његовом стваралаштву у што већој мери била објективизирана (записана), и тако осујетила евентуално фалсификовање како његове интелектуалне биографије тако и историје овдашњег филозофског живота на који је он снажно утицао; с тим што бих се концентрисао само на једно, чини ми се не баш неважно а досада неразматрано питање – какав је однос Слободана Жуњића према хришћанској вери, традицији и теологији. Приликом осветљавања тог односа користићу три врсте извора: (1) његове публиковане радове, (2) наше приватне разговоре и (3) сведочанства савременика која се тичу ове теме. Овај доксографски прилог је подељен у три дела: у првом је изложен Жуњићев лични став према хришћанској вери; други је посвећен његовој припадности југословенској филозофији и односу према хришћанској традицији; тема трећег, последњег поглавља је могућност симфонијског односа филозофије и теологије.

1. Теиста, атеиста или агностик?

У једном од наших првих (за ову тему релевантних) разговора, а на моје инсистирање, Жуњић је поменуо три највеће предрасуде о њему које су већ годинама присутне у нашој академској и параакадемској јавности. Успут, није неважно приметити да он, макар у мом присуству, никада, али никада о својим опонентима или клеветницима није говорио острашћено; када год је било речи о некој расправи коју је у ближој или даљој прошлости с неким водио, и када је он сам коментарисао људе са којима је дебатовао, присутнима је одмах било јасно да му је једино стало до тога да се ствари у целини и објективно сагледају, одн. увек се строго држао истине, а нимало му није стало до тога да ли ће његов углед или каријера тиме бити угрожени. И то, чини ми се, доста говори о његовом филозофском лику. Но, вратио бих се нашем разговору. Жуњић је тада (ради се о августу месецу 2010. године), као што рекох, навео три круцијалне неистине које су кружиле нашом филозофском средином о њему: (1) да је марксиста, (2) да је Србин и (3) да је атеиста. Одмах је додао да никада није био нити се изјашњавао као марксиста, али да јесте увек био левичар, и да је Марксово и марксистичко филозофско наслеђе високо ценио и да га и даље високо цени (што је веома видљиво и у његовим филозофским радовима, као и у полемикама), а да сва данас популарна потцењивања Марксовог мишљења третира као резултат неупућености или идеолошке острашћености. Затим је рекао да се он никада није изјашњавао као Србин, него увек као Југословен (о његовом филозофском југословенству ће бити више речи у другом поглављу).

Док је завршавао говор о томе да ли јесте или није Србин, што ми тада није било од нарочитог значаја, прекинуо сам га питањем: „Нисте атеиста!?“ Одговорио је (парафразирам) – нисам... али нисам ни верник. Ја једноставно немам довољно аргумената којима бих (себи) доказао или оспорио постојање Бога. *Ја сам ајносџик* – био је његов коначан одговор. И потом изговорио реченицу коју сам добро запамтио: „Волео бих да си ти у праву (= да постоји Бог), али ја немам рационално оправдање за тако нешто. Зато сам се увек изјашњавао као агностик, а никада као атеиста.“ Онда сам га питао какав је његов став о Исусу Христу. Одговорио је кратко да верује да је Он историјска личност (тј. да се не слаже са оним делом популарне савремене библијске критике која сматра да Исус није постојао), да су Његов живот и учење узорни, али да не верује у Њега као Богочовека, да не верује у васкрсење итд. Другом приликом сам га питао да ли дели мишљење Милана Кантрге да је Христос био „револуционар“, на шта је одговорио позитивно, али није детаљније образлагао свој став, већ је тим питањем био подстакнут да изнесе своје мишљење по питању односа социјализма и хришћанства.²

Додао бих на крају овог дела о Жуњићевој религиозности нешто што је такође од значаја. Наиме, упоредном анализом Жуњићеве биографије и ергографије, догађај који се појављује као пресудан за његов приснији однос према православном хришћанству јесте вишедневни боравак у Хиландару у августу 1994. године. Жуњић је посетио тај наш познати светогорски манастир како би прегледао старословенске преводе византијских отаца, а првенствено *Дијалекџике* Св. Јована Дамаскина. Како ми је много година касније посведочио, тих десетак дана је, поред рада у ризници и библиотеци, интензивно учествовао и у богослужбеном животу манастира, јер је сматрао да је неприлично да на гостопримство монаха одговори понашањем које је својствено туристима.

² И тада је заступао свој већ познати став да је након бурне и неславне историје односа хришћанства и социјализма код нас, време да почнемо озбиљно да разматрамо неке моделе за превазилажење тог сукоба (од којих је онај који препоручује теологија ослобођења можда понајбољи), јер један озбиљан дијалог између Цркве и левице може да буде од опште користи. Да несугласице треба што пре отклонити и отпочети сарадњу, Жуњић је посебно истакао и у раду „Модерна и православно наслеђе“, у коме је између осталог навео: „Социјализам и православље имају много тога заједничког, што је у досадашњој идеолошкој супротстављености било потиснуто услед нетрпељивости стаљинизма према религији и религиозног фундаментализма према марксизму. У измењеним условима отвара се, међутим, перспектива не само за трпељиву коегзистенцију две паралелне идејне силе, него и за плодну конвергенцију, узајамно допуњавање и сарадњу двају традиција које деле сличне хуманистичке идеале. [...] Само марксизам данас држи до субверзивног садржаја хришћанства, само хришћанско искуство даје животност методи дијалектичког материјализма.“ Слободан Жуњић, „Модерна и православно наслеђе“, у: *idem, Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 493–494.

Иако је и пре ове посете он био донекле заинтересован за православно предање,³ након ње постаје јасно да Жуњић ортодоксну црквену традицију почиње озбиљно да узима у обзир не само приликом својих историјских анализа, већ се појављује тенденција да се оно у одређеној мери интегрише и у његово филозофирање. Да не буде забуне, тада није дошло ни до какве конверзије када је у питању лично верско опредељење Слободана Жуњића, али јесте до приметног све отворенијег односа према православљу.⁴ Дотада су његова интелектуална интересовања, када је хришћанска теологија у питању, била више окренута ка савременој немачкој теологији, вероватно због „близине“ немачких теолога тамошњим филозофима којима се он интензивно бавио; поменимо само најзначајније: Рудолф Бултман (пријатељ Мартина Хајдегера, чија је теологија претрпела снажан утицај његових филозофских поставки), затим Јохан Баптист Мец, Јирген Молтман и др. који су своју *нову теолошку теологију* стварали под формативним утицајем Ернста Блоха, Теодора Адорна, Макса Хоркхајмера и др. Поред савремене немачке теологије, Жуњићу је, такође, била презентна и *теологија ослобођења*, која се у Латинској Америци развијала као један од рукаваца марксистичке филозофије.

2. Хришћанство и поратна југословенска филозофија

2.1. Жуњићево филозофско југословенство

Жуњић се, као што је поменуто, изјашњавао као Југословен. Говорио ми је у више наврата да је рођен и васпитаван као Југословен, и да себе сматра *југословенским филозофом*. Није ме нарочито занимало његово национално опредељење, те никада о томе са њим нисам озбиљ-

³ О томе понајбоље сведочи нпр. Жуњићево у претходној напомени цитирано излагање „Могућности актуелизације православног духовног наслеђа“ на међународној конференцији „Eastern Christian Countries and the Challenges of the New International Order“, која је у организацији САНУ, одржана у Београду од 21. до 24. јула 1994. године; реферат је под насловом „Модерна и православно наслеђе“ касније публикован у: *Источник*, бр. 66 (2008), стр. 5–31; и прештампан у: *idem, Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 469–501.

⁴ Да моја претпоставка није пуко нагађање, сведочи и сећање проф. Илије Марића, Жуњићевог ученика и сарадника али и дугогодишњег веома блиског пријатеља, који ми је у приватном писму о томе рекао следеће: „Разуме се, шта се дешава на дубинском плану наше душе то ми не можемо до краја знати и питање је какве далекосежне трагове могу остављати поједини доживљаји у нама или теоријско бављење појединим темама. Што кажу људи, 'знано вољено', што нешто више упознајемо постаје нам све ближе, а понекад и драже. Имам утисак да је од тог доба Слободан не само више мислио о тим темама, него је налазио и извесног позитивнијег става према хришћанској вери, пре свега, православној.“ Писмо од 8. 1. 2015. године.

није разговарао, већ ме интригирала његова припадност југословенској филозофској традицији, а посебно однос који је као југословенски филозоф имао према хришћанству. Покушаћу да у наставку сумарно изложим суштину онога што ми је на ту тему говорио приликом неколико наших приватних разговора који су се одвијали последњих пар година.

Слободан Жуњић је био филозофски образован, пре свега, од стране југословенских праксис филозофа, од којих је, као свог *филозофског учитеља* посебно помињао академика Михаила Марковића. Поред тога, својим интелектуалним делом – преводима, историјским анализама и другим ауторским текстовима – трудио се да допринесе, да употребим његове речи, „јединственом развоју наше (= југословенске) филозофије“. Једноставно речено, Жуњић је себе сматрао припадником југословенске филозофске заједнице, и увек је деловао унутар јединственог југословенског филозофског простора. У време када је почињао да се бави филозофијом већ је био формиран југословенски културни простор, и он га је по свему сматрао својим, те је, за њега, била у потпуности неоправдана редукција на духовно подручје једне од југословенских република (српско филозофско наслеђе је, наравно, сматрао делом заједничке југословенске филозофске баштине). Напротив, тежио је да својим радом припомогне томе да југословенска филозофија постане видљива и ван њених граница. Колико је чврсто утемељен у тој традицији, говори чињеница да и након распада СФРЈ он није престао да се изјашњава као југословенски филозоф. Што се, узгред буди речено, не може третирати као интелектуално бунтовништво, јер, када се мало пажљивије погледа, југословенски културни простор је преживео растурање заједничке државе и већ више од две деценије одолева константним тектонским потресима. Жуњића, дакле, не можемо сматрати филозофом апатридом.

2. 2. *Хришћанство и поретак југословенски филозофи*

Иако то на први поглед не изгледа тако, тема – хришћанство и југословенска филозофија – не само да је оправдана, него захтева и једну засебну монографију, у којој би били детаљно обрађени ставови о хришћанској вери и теологији свих филозофа који су деловали на југословенском простору након Другог светског рата. Чекајући неко опсежније истраживање, можемо, уз велики ризик који свако уопштавање носи са собом, рећи да постоји пет типова наведеног односа. У прву групу спадају они који су имали искључиво негативан (игнорантски) однос према хришћанској вери, традицији и теологији, тих филозофа је било највише, стога имена нема смисла ни наводити. Други тип подразумева радикалну конверзију, пут тих филозофа иде из једне у другу крајност – од

оштре критике до потпуног прихватања хришћанске вере; таквих такође има доста, али се претежно ради о филозофима другог реда чији рад није од нарочитог значаја. Трећи би био негде између првог и другог, наиме, ти филозофи су имали негативан став према хришћанској вери, изјашњавали су се као атеисти, али су уважавали цивилизацијски и културни допринос хришћанског наслеђа (добар пример је, рецимо, Михаило Ђурић, и на другачији начин нпр. Бранко Бошњак). У четврту групу спадају они код којих је временом дошло до, условно речено, умерене конверзије; другим речима, то су они који су послушали Паскала и у другом делу свог живота се кладили на Бога (највиђенији представници овог типа филозофа су Никола Милошевић, Бранко Павловић, Милан Кангрга и др.). Постоји још један тип југословенских филозофа чији је однос према хришћанству вредан пажње, а који бисмо могли да назовемо (под утицајем Горазда Коцијанчича) „колонијални“, чак би, узимајући у обзир утицај најзначајнијег представника оваквог става, могли да га именујемо и „жижековским“ типом; ради се о филозофима (чији је родоначелник, дакле, Славој Жижек) који су радикални атеисти, али који хришћанску мисао сматрају веома потентном и (зло)употребљавају је приликом формирања сопственог филозофског мишљења.

Став Слободана Жуњића према хришћанству се донекле разликује од свих наведених: он је свестан цивилизацијског и културног значаја хришћанства, а према хришћанској вери се није односио у потпуности негативно, већ је био искрени агностик. Умесно питање би можда било да ли би се кладио на Бога како препоручује Блез Паскал? Одговор на то питање је: Слободан Жуњић се никада не би коцкао. Зашто? Зато што му то не дозвољава његова агностичка позиција – он, као што је поменуто, нема рационалне аргументе којима би оправдао ни теистичка ни атеистичка уверења, стога је одбијање да се изјасни по питању постојања Бога оно на шта га приморава филозофска честитост.

Међутим, агностички став му није сметао да увиди цивилизацијски допринос хришћанства и значај црквеног богословља за филозофију, нарочито за развој филозофије код Јужних Словена. О томе говоре и његове бројне студије које је посветио заоставштини хришћанских мислилаца (Св. Јована Дамаскина понајвише), као и рецепцији византијског богословља у јужнословенској средњовековној филозофији. Жуњић је и у нашим многобројним разговорима често говорио о значају улоге хришћанског теолошког мишљења приликом формирања како српске (дакле и југословенске) тако и европске филозофије.⁵ Штавише,

⁵ О томе је говорио и јавно, нпр. на поменутој међународној конференцији „Eastern Christian Countries and the Challenges of the New International Order“: „Kao

неретко је наглашавао да је и сам као филозоф део традиције коју је у једном историјском периоду суштински одредило хришћанство. Говорећи крајње упрошћено, хришћанство је било интегрални елемент српске филозофске баштине, која је потом била део југословенске филозофије којој је пак припадао Слободан Жуњић. Тај филозофски педигре није само спољашња (географска или језичка) ствар када је реч о његовом филозофирању. Напротив, хришћанство заузима и не баш безначајно место у Жуњићевој филозофији. Јер је за њега „филозофија заправо облик унутрашњег присвајања традиције, којим се традиција прихвата изнутра“, ⁶ а хришћанство је органски део филозофске традиције којој он сам припада, стога није могло да се догоди да оно не остави извештај траг на његов филозофски портрет. А његова темељна вишедеценијска истраживања црквеног богословља учинили су да тај траг не буде блед. Међутим, не треба пренаглашавати улогу хришћанства приликом формирања Жуњићевог филозофског идентитета и сматрати га „хришћанским филозофом“, али је такође не треба ни занемаривати.

Да је хришћанство Слободану Жуњићу од значаја говори већ сам податак да је више од стотину страна у првом тому свог филозофски најзначајнијег списка – *Разматрања о духу времена са размеђа векова* – посветио управо хришћанству. Како бисмо разумели тај (за многе можда збуњујући) податак, морамо се задржати пре свега на томе како Жуњић разумева задатак и смисао саме филозофије.⁷ С обзиром на то да он верује у идеале просвећености, супериорност неметафизичког мишљења и декларативно се залаже за једну активистичку и практично усмерену филозофију, чија је обавеза да рефлектује сопствено доба, да стварност учини умнијом, одн. да се савременост мисли епохално кроз време и из склопа властитог времена,⁸ одиста није одмах јасно зашто толико пажње посвећује филозофској традицији коју чине, између осталог, и метафизика и хришћанско богословље. Жуњић своју позицију оправдава тврдњом да не постоји антагонизам између наклоности ка филозофско-историографским истраживањима

филозоф морам да истакнем непроцењив значај дубљег познавања православне традиције не само ради постизања бољег саморазумевања нашег културног круга, већ и ради примеренијег разумевања извора целокупне европске филозофске мисли.“ Слободан Жуњић, „Модерна и православно наслеђе“, у: idem, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 475.

⁶ Слободан Жуњић, *Филозофија и постмодерност*, Београд 2013, стр. 12.

⁷ Више о томе види у: Илија Марић, „Модерност и филозофија Слободана Жуњића“, у: idem, *Од филозофије до књижевности*, Београд 2011, стр. 65–77, посебно стр. 70–75.

⁸ Уп. Слободан Жуњић, „Садашњи тренутак модерности“, у: idem, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 7–30, посебно 23–30.

и филозофског поимања актуелности. Штавише, он наглашава да је „филозофија облик повесног мишљења ништа мање него промишљање садашњости“.⁹ Имајући у виду негативно искуство радикалног порицања метафизике у позитивизму и одбацивања филозофије у пост-модернизму, Слободан Жуњић сматра да се традиција не треба олако занемаривати јер може да буде од нарочите помоћи приликом изградње рационалне критичке свести времена, а такође може да буде од виталне важности за саморазумевање и надилажење ограничења која нам намеће наше доба. Стога, он није склон (данас помодном) укидању традиције, већ комплексним херменеутичким захватима настоји да очува њене значајне увиде, а да неке њене токове усмери ка ономе што је, по њему, за филозофију одређујуће, а то су принципи умности и људског ослобађања.¹⁰

Приликом филозофског истраживања савремености, базични проблем са којим се филозоф сусреће јесте чињеница да је садашњост филозофски догађај чији је он (са)учесник, те је принуђен да у своје филозофирање уноси личну савременост. Жуњић истиче да „веза модерности и интелектуалних струјања јесте исувише очевидна да би се могла начелно оспорити, али то не значи да је лако посредовати глобалну дијагнозу времена са оним што се догађа у посебним подручјима живота са специфичним разумевањем модерности из дате позиције судеоника“.¹¹ Овакво посредовање између општег и посебног, по његовом мишљењу, данас не може бити изведено употребом каузалног модела или телеолошком експликацијом историје, зато он препоручује примену „осетљивијег и сложенијег *обрасца нагодгрећености*, који тек у целини склопа дозвољава да се сагледају стварне везе и смисао историјског кретања без стапања развоја спознајних структура са историјском динамиком догађања. Управо у том склопу“ – истиче Жуњић – „ја се бавим улогом традиције, метафизике и религије у обличавању нашег времена...“¹²

Значај хришћанске традиције за Жуњићев филозофски приступ духовној ситуацији времена, јасан је већ је из онога што је наведено, стога нећу даље залазити у његове анализе односа модерности и хришћанства. Поред тога, та тема је толико опширна да захтева писање новог рада, те ћу сада прећи на треће питање којим сам планирао да се овом приликом позабавим.

⁹ *Ibid*, стр. 26.

¹⁰ Упор. *Ibid*, стр. 26–27.

¹¹ *Ibid*, стр. 24.

¹² *Ibid*, стр. 24–25.

3. Филозофија и/или теологија

3.1. *Сусрет теологије и филозофије у доба атеизма*

Атеизам је био конститутивни део званичне идеологије у времену када се Слободан Жуњић образовао и сазревао као филозоф. У таквим условима¹³ о теологији се обично говори потцењивачки или се уопште не говори. Хришћанско наслеђе је у Социјалистичкој Југославији било избачено из наставних курикулума, и многе поратне генерације га нису ни елементарно познавале, или су се о њему информисале најчешће само из острашћених партијских написа, а ретко из квалитетних филозофских (наравно марксистичких) критика. У Југославији су током седамдесетих и осамдесетих година, када Жуњић врло активно учествује у филозофском животу, ствари биле донекле повољније, бар када је реч о академској заједници; повремено су се у јавности могли чути и гласови неких теолога (Атанасије Јевтић, Амфилохије Радовић и др.) или интелектуалаца блиских Цркви (Димитрије Богдановић, Жарко Видовић и др.), али када је реч о филозофима, многе просветитељске предрасуде (религија успорава прогрес и сл.) су и даље биле актуелне, готово нико од њих се није озбиљније бавио истраживањем богословске мисаоне традиције (осим ако није реч о критици религије), нити је узимао за озбиљно (нпр. византијска филозофија се уопште није изучавала на филозофским факултетима у Југославији).¹⁴

Први значајан помак у правцу остваривања нормалне комуникације између филозофа и хришћанских теолога је учињен захваљујући иницијативи управо Слободана Жуњића и подршци његових колега са Филозофског факултета Београдског универзитета и Филозофског друштва Србије. Наиме, он је 1981. године приредио један број *Theo-*

¹³ Касније је Жуњић о статусу хришћанства (посебно православног) у социјалистичким земљама (наравно, имао је у виду и СФРЈ) говорио на следећи начин: „Православна традиција је у земљама реалног социјализма више деценија систематски била потискивана и омаловажавана као остатак примитивне религиозне свести, облик реакционарног политичког духа, а неретко је третирана и као опасна претња друштвеном прогресу и самој идеји просвећености.“ Слободан Жуњић, „Модерност и православно наслеђе“, у: *idem, Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 471–472.

¹⁴ Свестан значаја византијске филозофије за општу историју филозофије, али и заинтересованости својих студената за њу код нас, како тада тако нажалост и сада, недовољно истражену област, проф. Слободан Жуњић је 1990. године уводи као изборни предмет на свом матичном факултету. Убрзо и други филозофски факултети у Србији и региону уводе византијску филозофију у своје наставне програме. Она је „преживела“ на скоро свим факултетима осим на београдском. Након Жуњићевог одласка у Сједињене Америчке Државе, тај предмет нико није преузео, нити је ангажован нови професор, а он је формално „преживео“ само на папиру до болоњске реформе када је усвојен нови наставни план у коме за њега није било места.

ria-e посвећен односу филозофије и теологије, што је догађај без пре-седана у дотадашњој поратној историји филозофије у Србији.¹⁵ Штавише, *Theoria* № 2–3 за 1981. годину је први филозофски часопис који се бавио односом филозофије и богословског мишљења, не само након Другог светског рата и инкорпорирања атеизма у официјалну идеологију, већ у историји српске периодике уопште.¹⁶

О томе какав је био однос према богословљу онда када је Слободан Жуњић одлучио да се позабави поменутом темом врло илустративно говори цитат који је (накнадно) узео за мото приликом другог издања свог уводног слова. Након скоро три деценије он је, наиме, навео речи Валтера Бенјамина са почетка његовог познатог списка *О схваћању историје* (§I): „У филозофији се може замислити пандан оној апаратури [која је са скривеним мајстором у лику механичког Турчина побеђивала шахисте крајем XIX века – СЖ]. Требало би да увек побеђује лутка звана ‘историјски материјализам’. Она се без даљег може суочити са сваким противником ако у своју службу узме теологију, која је, као што знате, данас ситна и ружна и никако се не сме изложити погледу.“¹⁷ Један од ретких нехришћанских филозофа (можда и једини?) са овдашњих простора, који се тада усудио да се без помоћне оптике наметнуте од стране владајуће идеологије сусретне са хришћанском теологијом *face-to-face* био је Слободан Жуњић.

Зашто је Жуњићу стало да тада изнова покрене давно заустављени дијалог између филозофије и теологије? Који су га разлози нагонили да поново осветљава дуго већ замрачене кутке европске филозофске

¹⁵ По речима једног од релевантних сведока, тај број *Theoria-e* је доживео позитиван пријем и био право „освежење“ за тадашњи филозофски живот. Види: Илија Марић, „Служба Мнемосини Слободана Жуњића“, у: *idem*, *Од филозофије до књижевности*, Београд 2011, стр. 55.

¹⁶ Образлажући зашто је једну свеску *Theoria-e* посветио баш односу филозофије и теолошког мишљења, Слободан Жуњић је, између осталог, записао: „Кад покрећемо ову тему уз учешће и филозофа и теолога са читавог југословенског простора, ми то чинимо са уверењем да такав дијалог треба да буде легитимни део духовних струјања која часопис наше интелектуалне оријентације треба да подстиче. Поврх тога, тај дијалог би требало да отвори брешу у досадашњој омеђеној и предрасудама оптерећеној валоризацији нашег мисаоног наслеђа у коме теолошка мисао има своје дуге и значајне историјске корене. То што у правцу отварања једног *теоријски мошћивисаној* (курзив СЖ) дијалога између филозофа и теолога код нас до сада није много учињено, схватамо пре као подстицај да се ствари покрену са мртве тачке, него као сигнал да од таквог подухвата унапред треба одустати.“ Слободан Жуњић, „Филозофија и теолошко мишљење“, *Theoria*, бр. 2–3 (1981), стр. 7; прештампано у: *idem*, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 394.

¹⁷ Слободан Жуњић, „Филозофија и теолошко мишљење“, у: *idem*, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 385.

традиције? Да ли је можда реч о страсти према анахроним темама, која је обично својствена врхунским познаваоцима историје филозофије какав је он био и јесте? Не. Напротив. По Жуњићевој процени, упркос преовлађујућем мишљењу њему савремених филозофа, питање односа филозофије и теологије није нарочито изгубило од своје некадашње актуелности, чији је интензитет био подједнако јак и на почетку хришћанске теологије, када је она обилато користила филозофски појмовни апарат за артикулацију својих учења, затим током читавог средњег века, па све до просветитељства, када је однос према теологији био од одређујућег значаја за формирање (од ње еманциповане) нововековне мисли.¹⁸ Захваљујући огромној ерудицији али и интуицији, Жуњићу се није десило да превиди значај који има теологија за филозофију и филозофија за теологију, штавише, био га је у потпуности свестан: „Да веза између филозофије и теологије и даље преживљава показује се увек изнова чим изнутра, то јест из саме филозофије или теологије, покушамо да до краја осветлимо импликације и статус наших питања о свету, природи, историји, времену, животу и смрти. Тада неизбежно отварамо теме које скупа занимају и религију и филозофију...“¹⁹ Како би наведено и доказао, Жуњић, у већ цитираном тексту „Филозофија и теолошко мишљење“, презентира неке од значајнијих области реализације тог, по његовим речима, „амбивалентног“ односа филозофије и теологије, без кога ни једна ни друга не могу квалитетно да се развијају. О тим раскршћима и путевима на којима се сусрећу филозофија и теологија биће речи у наставку.

3. 2. Симфонија филозофије и теологије

Да су „осуђене“ једна на другу видљиво је већ на нивоу анализе дискурса, која показује извесне „аналојне проблемске ситуације (курзив СЖ) у којима се налази како теологија тако и филозофија“.²⁰ Као илустрацију реченог Жуњић наводи чињеницу да обе у тежњи да сачувају особеност свог језика морају да се дистанцирају истовремено и од поетског и од научног начина изражавања. Основни проблем

¹⁸ Упор. *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Слободан Жуњић, „Филозофија и теолошко мишљење“, у: *idem*, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 386. Једна од тих ситуација, а којој је Жуњић у свом раду посветио највише пажње јесте теодикејско питање, које је, по њему, подједнако важно како за теологију тако и (савремену) филозофију. Упор. *ibid.*, стр. 392–394; такође и: „Од теодицеје до рашчаравања света“, *ibid.*, стр. 398–447; као и полемике поводом тог текста које су објављене у шестом поглављу – „Теодицеја реалности у нашој ‘аналитичкој’ филозофији“ – Жуњићеве књиге *Службе Мнемосини* (Београд 2007, стр. 409–459).

који се тада појављује јесте заједнички филозофији и теологији, а то је покушај да се о Богу говори лимитираним људским језиком, да се користи језик који је непримерен трансценденцији; као што је познато, теологија је прибегла апофатизи, која одговара аристотеловској идеји аналогije којом филозофија покушава да се ситуира између метафоричко-поетског језика живог говора и строго дефинисаног концептуалног научног језика. Жуњић даље примећује да „као што филозофија није више сигурна у том укљештењу између поезије и математике, једнако због надлазеће стандардизације појмова, која прожима и аналитички и спекулативни говор, као и због претећег растварања у метафорама постметафизичког мишљења (Маркс, Ниче, Хајдегер), тако се и теологија налази у процепу између једне рационалистичке регионалне онтологије, која као спекулација о највишем бивствујућем произлази из старе *analogiae entis*, и једне више херменеутички усмерене дисциплине, која као тумачење *свешћих сци-са* покушава да своје утемељење пронађе у подручју тзв. егзистенцијалне аналитике или личне вере.“²¹

Озбиљну опструкцију плодног дијалога филозофије и теологије може да изазове један стари проблем уколико се третира на погрешан начин; ради се, наиме, о чувеној дилеми која је у прошлости исказана у разликовању *вере и разума*, одн. рационалне анализе и (бого)надахнуте презентације натприродног откривења. Ако се поменуто разликовање доведе до крајњих граница – разум укида веру или вера укида разум – онда се филозофија и теологија или могу међусобно искључивати или игнорисати. Такође, уколико се анулира разлика између вере и разума, долази до асимилације филозофије и теологије, што такође дијалог између њих чини излишним.

Слободан Жуњић сматра да ово разликовање *ауторитетна* и изведеног *знања* као заједничка тековина и филозофије и теологије треба и даље да остане на снази, али уз извесне релативизације и надоградње. Модификације наведене диференцијације односе се на узајамно преиспитивање два фундаментална става из којих произходе ове две духовне дисциплине. По његовом мишљењу, „упркос томе што у теологији рационални критеријуми умности нису увек крајња инстанца којом се одмерава рационалност сазнања, из теолошког прихватања откривења не следи закључак да филозофија треба да игнорише теолошки начин мишљења. Управо као недогматско мишљење филозофија може и треба да респектује *сазнајне специфичности теологије* (курзив СЖ), која

²¹ Слободан Жуњић, „Филозофија и теолошко мишљење“, у: *idem*, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 386–387.

своја питања, разумљиво, мора постављати претпостављајући одређени садржај као услов себе саме.²²

Поистовећивањем теологије са чистим чином вере, и истицањем искључиво религиозног надахнућа теолога, превиђа се *сазнајна наситројеност теологије* и занемарује значај њене отворености према појмовном апарату и методским резултатима филозофије, стога је погрешно „догматски изједначавати демаркациону линију између филозофије и теологије са разликом између разума и вере“.²³ Јер поменута разлика има смисла само унутар филозофије, одн. унутар теологије. Жуњић прецизно запажа да како год решили однос вере и разума (као однос супротности [*apsurdum, skandalon*] или коегзистенције, тј. сагласности [*fides quaerens intellectum, credo ut intelligam*]), не може се „поричати ни специфична разлика ова два пола унутар којих се креће људско сазнање ни њихово ограничено важење“.²⁴ Реченом он придодaje став Аристотела да је варварски захтевати доказе за оно што је недоказиво, и мишљење Кјеркегора да је глупо тражити да се верује у оно што је очигледно. Међутим, из тога не произилази да су у мишљењу и делању веровање и знање тако радикално раздвојени; оно се радикализује онда када се измести у пуки ритуал.²⁵

Под очитим утицајем Мартина Хајдегера који је говорио – „веровање која се стално не излаже могућности неверовања, није веровање већ нека погодност“²⁶ – Жуњић је сматрао да уколико се теологија не одрекне своје „комотности“ и поред основног става вере, остави простор и за могућност неверовања, ако као свој императив не узима само прејемство давно задобијеног верског садржаја, ако не негира корелацију вере и сумње, и сматра је релевантном да би је рефлектовала, одн. да је појмовно осветљава како повесно – између откривења и темпоралности – тако и синхронички – између појединачне егзистенције и црквеног сабрања, она (теологија) филозофији не може да буде од нарочитог значаја.²⁷ Јер и „сама филозофија покушава да одржи сличну дијалектику односа превладавањем субјекат–објекат дуализма и размака између прошлог и садашњег у непрекидном акту саморазумевајућег тотализовања, акту који стално гради и разграђује херменеутичке кругове, пој-

²² *Ibid*, стр. 387–388.

²³ *Ibid*, стр. 388.

²⁴ *Ibid*, стр. 388.

²⁵ Упор. *Ibid*.

²⁶ Мартин Хајдегер, *Увод у метафизику*, прев. Властимир Ђаковић, Врњачка Бања 1997, стр. 14.

²⁷ Упор. Слободан Жуњић, „Филозофија и теолошко мишљење“, у: *idem*, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 388.

мовног, егзистенцијалног и историјског нивоа. У том смислу искуство теологије као истинског *разумевања вере* постаје поново стимулативно за филозофију која тежи властитом саморазумевању у односу на веру.²⁸

Као одличан познавалац како стања у коме се налази савремена филозофија тако и историје теолошког мишљења, Слободан Жуњић није подлегао тада (ради се о почетку осамдесетих година двадесетог века) преовлађујућем мњењу о непотребности или чак штетности сусретања филозофије и богословља, него је сматрао да „искуство теологије... било као науке о узроцима и начелима највишег бивствујућег (томизам), било као експликације откривеног знања и интроспекција (августинизам), односно молитвено и медитативно искуство божанских дејстава (паламизам), јесте од интереса за филозофију и то не само као ново (старо) поље примене њених метода и појмова, већ и као отворено подручје постављања питања о свету и човеку.“²⁹ Преузимање и успешна филозофска концептуализација теолошких појмова као што су „брига“, „стрепња“, „нада“, „грех“, „љубав“, „смрт“ и др. од стране филозофије егзистенције, говори управо о томе да вера може да буде и те како подстицајна за филозофију.³⁰

Слободан Жуњић, с друге стране, подсећа да је прошлост богословског мишљења у великој мери прошлост метафизике, одн. да је метафизика била умногоме теологија, што је видљиво већ у корпусу појмова који оне деле. Филозофија својим појмовима и методама, дакле, богословима може да буде од користи приликом дискурзивне артикулације вере.

Како нам досадашње искуство говори, религијски садржаји се не могу до краја избрисати из филозофских појмова, нити се из филозофије може у потпуности уклонити теологија. Међутим, филозофија, по Жуњићу, „мора да чува дистанцу према религији, да не би изневерила себе и упала у површну (кич) религиозност“, али „она не сме игнорисати перспективу религије и херменеутику теологије“.³¹

²⁸ *Ibid*, стр. 389.

²⁹ *Ibid*, стр. 387.

³⁰ Инспиративна је историја појма *нада*, који је, како запажа проф. Жуњић, „филозофија презирала још од његове теолошке инаугурације од стране Апостола Павла.“ А онда је након два миленијума Ернст Блох феномен наде рационално засновао, без укидања њеног првобитног сотириолошког карактера, потом је Блохова филозофија наде повратно утицала на познате немачке политичке теологе Јохана Б. Меца и Јиргена Молтмана. Судбина појма *нада* један је од доказа да сусретање филозофије и теологије без предрасуда може да буде од немалог значаја и за једну и за другу. Упор. Слободан Жуњић, „Филозофија и теолошко мишљење“, у: *idem*, *Модерност и филозофија*, Београд 2009, стр. 392.

³¹ *Ibid*, стр. 396.

Summa summarum: „Филозофија и теологија постају узајамно релевантне управо онда када успоставе јасно међусобно разликовање.“³² То је и основни предуслов за евентуалну симфонију између филозофије и теологије. Реализација те симфоније, по Жуњићевом уверењу, могла би евентуално да се одвија тако што би теологија препустила филозофији план трансценденталног и ригорозног испитивања бивствовања, а сама би као своју примарну афирмацију преузела промишљање распона који спаја или раздваја егзистенцију и трансценденцију.³³ Да ли ће овај предлог бити усвојен и ако хоће да ли ће донети резултате остаје да се види, а нама преостаје да се на самом крају позабавимо још једним, за однос филозофије и теологије битним питањем.

Епилог

На самом крају бих у пар реченица (α) резимирао наведено и (β) изнео предлог за евентуално будуће истраживање теме „Жуњић и хришћанство“.

Иако је лично агностик, или можда управо зато, Слободан Жуњић високо цени хришћанску богословску традицију, и стога јој је у својим историјско-филозофским радовима дао подоста простора, а такође је не занемарује ни приликом излагања својих филозофских ставова, јер традицију филозофирања којој припада и хришћанско мисаоно наслеђе сматра суштински важном за сваки озбиљан теоријски ангажман. Он притом никада не губи из вида важност разликовања филозофског и теолошког мишљења, које је неопходно како би потоње било од значаја за филозофију и *vice versa*, одн. како би дијалог међу њима био уопште могућ а онда и плодан.

Стваралаштво Слободана Жуњића је умногоме обогатило овдашњу филозофску баштину и као такво не сме да буде запостављено од стране истраживача. Штавише, квалитет његових радова нас обавезује да приступимо њиховој критичкој анализи. Ако до тога дође, резултат ће, уверен сам, бити подизање културе филозофирања на један виши ниво, јер су Жуњићеве текстови узорни како по информативности тако и по дисциплинованој употреби појмовног језика, а његова мисао по начину ($\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$) на који је изведена. Што се конкретно наше теме тиче, будућим истраживачима намећу се, пре свега, два задатка: (1) разматрање домета и резултата Жуњићевих анализа византијске и сло-

³² *Ibid*, стр. 390.

³³ Упор. *Ibid*.

венске хришћанске мисаоне баштине, као и (2) његових увида о релевантности православног наслеђа у (пост)модерном добу.

* * *

Библиографија

Примарна лиџература (радови С. Жуњића)

Жуњић, С. (1988), *Aristotel i henologija (Problem jednog u Aristotelovoj Metafizici)*, Beograd.

Жуњић, С. (1996, „Бог филозофа у антици“, у: *Појам Боја у филозофији*, прир. Миленко Перовић Нови Сад, стр. 9–53.

Жуњић, С. (2002), „Дијалектичка лирика страха и дрхтања“, у: С. Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, прев. Слободан Жуњић, Београд, стр. 5–140.

Жуњић, С. (2007), *Службе Мнемосини (Полемике о самозаборау балканске филозофске свесћи)*, Београд.

Жуњић, С. (2009), *Модерност и филозофија (Разматрања о стању филозофије на размеђу векова I)*, Београд.

Жуњић, С. (2012), *Лојика и теологија (Дијалектика Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији)*, Београд.

Жуњић, С. (2012), *Филозофија и њен језик*, т. I–II, Београд.

Жуњић, С. (2013), *Прирок и суштинаство – историја појмовне лојике код Срба*, т. I–IV, Београд.

Жуњић, С. (2013), *Филозофија и постмодерност (Разматрања о стању филозофије на размеђу векова II)*, Београд.

Жуњић, С. (2014), *Историја српске филозофије*, Београд.

Секундарна лиџература

Лубардић, Б. (2009), „Српска религијска философија у XX веку: личности, идеје, токови“, *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 4 (2009), стр. 7–56.

Кучинар, З. (2012), *Из наше филозофске живојице*, Београд.

Марић, И. (2011), *Од филозофије до књижевности*, Београд.

Хајдегер, М. (1997), *Увод у метафизику*, прев. Властимир Ђаковић, Врњачка Бања.

Heidegger, M. (1972), *Uvod u Heideggera*, prev. Ivan Salečić et al., Zagreb.

Примљено: 12. 10. 2015.

Одобрено: 25. 11. 2015.

ŽUNJIĆ AND CHRISTIANITY — RELATION OF PROF. SLOBODAN ŽUNJIĆ WITH CHRISTIAN FAITH, TRADITION AND THEOLOGY —

Blagoje Pantelić

Christian Cultural Centre, Belgrade

Summary: *The paper explores the relation of prof. Slobodan Žunjić, who is undoubtedly our most important living philosopher, towards the Christian faith, tradition and theology. While exploring that relation, the author used three kinds of sources: (1) Žunjić's published works, (2) private conversations of the author with prof. Žunjić and (3) testimonies of contemporaries in relation to this topic. This doxographical article can be divided into three parts: the first part contains Žunjić's personal attitude towards the Christian faith, the second part concerns his place in Yugoslavian philosophy in relation to the Christian tradition. The topic of the third and last chapter is the possibility of the symphonic relationship between philosophy and theological thought.*

Key words: *Slobodan Žunjić, philosophy, theology, christian faith and tradition.*

СОЦИЈАЛНА ДЕЛАТНОСТ ЦРКВЕ И ЕВХАРИСТИЈА*

Милош Јелић**

Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Постоји нераскидива веза између слављења Евхаристије и социјалног ангажмана хришћана. Христос Који је реално присутан у Евхаристији, исти је Христос присутан и у личности сиромашних и поглачених овога света, ради којих је и дошао у свет. Читав библијска и светлостичка традиција потврђују нам чврсту повезаност богослужења и служења другима. У многим новозавешним текстовима и код раних Отаца, употреба термина „лишурџија“ односила се на ранохришћанско богослужење, али и на обавезу да се задовоље материјалне потребе заједнице. Аутор у раду предлаже неке конкретне кораке ка враћању њеног разумевања Лишурџије као заједничког дела и у социјалном смислу.

Кључне речи: Евхаристија, Лишурџија, заједничко дело, друштвена ангажованост, јавно служење.

„Тада ће рећи Цар онима што му стоје са десне стране: Ходите благовести Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено од постојања свијета. Јер оладњех, и дадохте ми да једем; ожедњех, и напојисте ме; сиранац бијех, и примисте ме; наг бијех, и одјенусте ме; болестан бијех, и носјестисте ме; у шамници бијех, и дођосте ми. Тада ће му одговорити праведници и рећи: Господе, када те видјесмо гладна, и нахранисмо? Или жедна, и напојисмо? Када ли те видјесмо сираница, и примисмо? Или нага, и одјенусмо? Када ли те видјесмо болесна или у шамници, и дођосмо ти? И одговарајући Цар, рећи ће им: Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мт. 25, 34–40).

1. Уводна размишљања

Запитајмо се колико често ми, хришћани, суштински размишљамо о овим свима добро познатим и често понављаним Христовим ре-

* Рад представља проширено и допуњено излагање са Седмог годишњег научног скупа Српска теологија данас 2015, одржаном на Православном богословском факултету у Београду, 29. маја 2015. године.

** milosjelic@gmail.com.

чима? Да ли их доводимо у везу са нашим свакодневним животом, а посебно са нашим учествовањем на литургијским сабрањима? Правимо ли, свесно или несвесно, разлику између служења Литургије и служења ближњима, дајући предност Евхаристији над социјалним ангажманом, и обрнуто? Имануел Клаписис сматра да је овде реч о лажној дилеми, дакле, о томе која од ове две реалности треба да има првенство. Он каже:

„Посвећеност Христу у Евхаристији са собом носи и посвећеност кроз Христа сиромашнима овога света. Овако постоји нераскидиви однос између слављења Евхаристије и стварања бољег света... Стога, лажна је дилема дебатовати око тога да ли Евхаристија има првенство над социјалним бригама и акцијама, или обрнуто. Уместо тога, треба нагласити да су оне једна без друге незамисливе без погрешних последица по аутентичност хришћанског етоса“ (Clapsis 2013: 62).

Читава библијска и светоотачка традиција потврђује нам чврсту повезаност између богослужења и служења другима. У многим новозаветним текстовима и код раних Отаца, употреба термина *лишуртија* односи се на ранохришћанско богослужење, али и на обавезу да се задовоље материјалне потребе заједнице (уп. Holman 2001: 48). Сетимо се опомене коју Свети апостол Павле упућује појединим члановима коринтске Цркве који се недостојно причешћују „не разликујући тијела Господњег“ (1. Кор. 11, 29). Реч је изгледа о томе да апостол Павле укорева богатије чланове Цркве у Коринту зато што занемарују оне мање имућне, избегавајући да са њима заједно једу на сабрањима: „Ко не разликује да су ‘немајући’ такође Тело Христово, тај онда пије себи на суд и осуду причешће! Како је могуће пити Тело и Крв Господа, а истовремено одбијати и ниподаштавати Његово конкретно Тело у конкретном сабрању?“ (Јовић 2012в: 167). Не чинимо ли и ми слично када мало или нимало не обраћамо пажњу на оне које бисмо могли и требали да препознамо као потребите, а који су се заједно са нама укрцали на брод спасења који се зове Црква? Овај рад представља скроман покушај да дамо неке конкретне предлоге о начинима на које би слављење Евхаристије добило, или боље рећи, повратило још једну аутентичну димензију – димензију социјалне ангажованости инспирисане односима који владају унутар Литургије као иконе будућег Царства Божијег.

2. Ранохришћанско схватање односа Литургије и друштвеног ангажовања

Треба рећи да за рано хришћанство дилема коју смо навели на почетку текста – није постојала. Литургијски живот је за хришћане првих векова, осим редовног учествовања на евхаристијским сабрањима, значио и непрестану бригу за све чланове заједнице којима је помоћ на било који начин била потребна. У прилог оваквом разумевању односа Евхаристије и социјалне ангажованости чланова Цркве, најпре подсећамо на често навођено сведочанство Светог Јустина Философа и Мученика из II века:

„И после тога ми једни друге непрекидно подсећамо на ове ствари. И богати међу нама помажу сиромашнима; и увек се држимо заједно; и за све ствари којима смо снабдевени, ми захваљујемо Творцу свега кроз Његовог Сина Исуса Христа, и кроз Светог Духа. И у дан који се зове недеља, сви који живе у градовима или на селу сабирају се на једно место... Онда сви устајемо и молимо се, и, као што је раније речено, када је наша молитва готова, доносе се хлеб и вино и вода, и (онај који) предстоји сабрању на пригодан начин узноси молитве и хвале, према својим могућностима, а народ (у знак одобравања) говори: ‘Амин’; и раздељује се свакоме од онога над чим је изговорена хвала, а онима који су одсутни следовање односе ђакони. И они који су имућни и желе, дају сваки оно што мисли да треба; и оно што је сакупљено се оставља предстојатељу а он брине о сирочићима и удовицама и онима који су због болести или из неког другог разлога потребити, и онима који су у оковима и странцима који бораве међу нама, једном речју брине о свима који су у невољи...” (Апологија прва, 67).

Више је него очигледно да је схватање Евхаристије првобитно било у великој мери друштвено оријентисано и да је у себе укључивало служење свим члановима конкретне заједнице, бивајући тако социјални акт *par excellence*.¹ Такође је очигледно да је са протоком времена свест о потреби хришћанског служења другима почела да слаби и да

¹ „For the early Christians... the eucharist was a social act that explicitly demanded service of others in order for it to be authentically celebrated. It was not to be an end unto itself, but an action which led to service and giving of self“, сматра Тереза Вален (Whalen 1993: 101).

губи на своме значењу. Не треба зато да нас чуди што већ Свети Јован Златоусти – „један од највећих хришћанских пророка социјалне једнакости и правде“, како га је назвао велики богослов XX века Георгије Флоровски – своје савременике опомиње следећим речима:

„Желиш да одаш почаст Телу Христовом? Онда му немој одавати поштовање овде, у Цркви, са свиленим одјејанијем, док га занемарујеш напољу где се Он наг смрзава... Или, каква је корист да оптеретиш Христов престо златним пехарима када Он сам умире од глади? Прво га нахрани када је гладан; онда искористи оно што је преостало да украсиш његов сто“ (*Омилија 50. на Јеванђеље по Матфеју*, 4).

Свети Јован Златоусти, видимо, инсистира на практичној реализацији Евхаристије, у много ширем обиму него што је то сам култ. Није овде, дакле, реч ни о каквом сентименталном ставу према унесрећенима, већ о јаким убеђењу утемељеном у Златоустовој јасној визији Цркве као корпоративне реалности, да је социјална беда заправо продужена Христова патња, овога пута у лику чланова Његовог Тела (уп. Florovsky 1972: 134).

Слично је и са Светим Василијем Великим, који позива своје слушаоце на равномерну поделу добара, па између осталог каже:

„Треба да се стидимо онога што је записано, а тиче се Грка пагана. Јер за неке од њих закон човекољубља налагао је једну трпезу и заједнички обед, тако да су многи и различити људи готово могли да буду посматрани као чланови једног домаћинства... (Но) Хајде да ми свом снагом подражавамо рану хришћанску заједницу где је све сматрано заједничким – љубав, духовност, слога, заједнички сто, нераздељиво сродство – док је нелицемерна љубав конституисала многа тела као једно и ујединила многе душе у једну хармоничну целину“ (St. Basil the Great 2009: 86).

Свети Василије овде указује на пример из Дела апостолских где читамо о првој заједници – Цркви у Јерусалиму у којој „сви који вероваше бијаху на окупу и имаху све заједничко“ (Дап. 2, 44), продајући и раздајући своју имовину „свима како је коме било потребно“ (Дап. 2, 45). Примећујемо да, истовремено са позивањем на идеал ове прве хришћанске заједнице, Свети Василије укорева присутне што сада чак и они који су изван Цркве, тј. пагани, имају више милосрђа за потребите од оних у Цркви тога времена, што нам такође

говори у прилог тврдње да су већ у четвртном веку хришћани почели да у невољама овога света заборављају једни на друге.²

Ми, хришћани, чврсто верујемо да нас учествовање у Евхаристији ослобађа од окова смрти и пропадљивости сведочећи нам о једном новом друштву, другачијем од било којег овосветског поретка. Ипак, Евхаристија не треба да буде схваћена као индивидуални чин који нема никакве везе са друштвеним проблемима света у којем се налази.³ Другим речима, стављањем нагласка искључиво на богослуже-

² Није ли и актуелно стање нашег црквеног живота слично оном у време Светог Василија? И поред све израженијег харитативног ангажовања кроз различите хуманитарне организације и фондове, утисак је да нам и даље недостаје систематска подршка најсиромашнијим члановима заједнице. Да ли је то, између осталог, и последица наше небриге, односно недостатка свести о истинским потребама других? Отрежњујуће би могле да звуче речи једног од римокатоличких *теолога ослобођења*, Тисе Баласурије, који пред своје читаоце поставља дилему зашто, без обзира на стотине и хиљаде одслужених миса, хришћани настављају да буду себични као пре? Баласурија се између осталог пита: „Зашто су ‘хришћани’ који одлазе на мисе били најсуровији колонизатори у људској историји? Зашто се јаз између прихода, богатства, знања и моћи повећава у данашњем свету – и то у корист људи ‘хришћана’? Зашто личности и људи који прокламују евхаристијску љубав и дељење ускраћују сиромашне људе света у храни, капиталу, запослењу, чак и земљи? Зашто су им драже цигарете и алкохолна пића од хране и пића за једну трећину човечанства које сваке вечери гладно одлази на спавање? Зашто су аутомобили, козметика, кућни љубимци и бомбе дражи од људске деце? Чему масовна стерилизација људи у сиромашним земљама и раскош која води у болести и загађење природе међу богатима?“ (Balasuriya 1977: 2). Иако за теологију ослобођења Евхаристија нема примарни значај, за оне теологе који су се бавили овом тематиком, главну бригу представља обнова, односно враћање „унутрашњег значења Евхаристије“ (Whalen 1991: 117). Према мишљењу ових теолога, Евхаристија „има мало или нимало важности за модерног човека, управо зато што има мало или нимало везе са једењем и пијењем изван црквених зидова. Она има мало или нимало везе са проблемима сиромаштва и глади који све људе свакодневно притискају у њиховим животима. Вечера Господња нема везе са њиховим радом, њиховом економијом и њиховом политиком“ (Cochrane 1974: 392). Иако су настале у једном другачијем друштвеном контексту, ове примедбе треба да буду нешто о чему бисмо и ми, православни, могли и морали да водимо рачуна.

³ Иако у светлу социјалне проблематике, како сматра Епископ пожаревачко–брањичевски Игнатије Мидић, треба да говоримо о једном и једином, кључном проблему који мучи човека – проблему смрти чијим би се решењем довели до решења и сви остали проблеми, па и друштвени (уп. Мидић 2008: 228), не бисмо смели да заборавимо ни чињеницу да управо поменути друштвени проблеми „нису проблеми неких тамо људи, већ наши заједнички проблеми, зато што смо сви ми и чланови друштва“ (Крстић 2012: 180). Другим речима, како сматра Зоран Крстић, „ако је основно виђење стварности у православној теологији њена јединственост а не манихејска подвојеност, баш као што је и човек јединствено биће у свим својим стањима и активностима, онда би то значило да спасење човека подразумева и његов друштвени живот“ (Исто). Слично мисли и Панделис Калаицидис, који нас подсећа да, следећи халкидонску формулацију Христовог богочовештва можемо да закључимо да је Христос узимају-

ње, а без конкретне друштвене акције, настаје опасност од својеврсне еклисијалне самодовољности и литургијског ескапизма пред изазовима историје (Clapsis 2013: 61). Да бисмо успели да постигнемо оно на шта нас Литургија позива, а о чему нас видимо опомињу велики православни Свети Оци треба да уложимо напор који би се састојао у превазилажењу устаљених модела живљења и понашања, који нас, хтели ми то да признамо или не, често одвајају од истинске заједнице са другима. Неопходно је својеврсно самораспињање – распињање наших, не ретко погрешних ставова и уверења, преиспитаних у светлу Христовог страдања и васкрсења (уп. Јовић 2012б: 626).⁴ Неопходно је да се вратимо изворном разумевању Евхаристије као истинске заједничке службе, заједничког дела. Наше учешће у Евхаристији треба да нам буде уједно и позив „да веру претворимо и схватимо као активност за бољи свет, за солидарност и бригу“ (Јовић 2012а: 93–94). Јер, „Црква није и не сме да буде само једна заједница људи која се сабира једном седмично. Она треба да буде сведок једног алтернативног друштва у односу на владајући поредак, и то увек када тај поредак пропагира насиље, неједнакост, корупцију, малтретирање других“ (Јовић 2012в: 171).

3. Превазилажење савремене проблематике односа Евхаристија – социјална делатност Цркве

Кључ за решење проблема односа Евхаристије и социјалне делатности Цркве данас, могао би да буде у поновном враћању истинске улоге народа Божијег у живот Цркве, онако како је то, видели смо, и био случај у првим хришћанским заједницама. Реч је овде о потреби за променом црквене свести свих чланова литургијске заједнице: превазилажењу поимања Литургије као пасивно–посматрачког догађаја за вернике, у којем они мало или нимало учествују, док је сав акценат стављен на деловање клира. Важно је да у контексту наше

ћи на себе људску природу са њом узео и политички, социјални и економски аспект људског живота, а не само духовну или религиозну димензију (уп. Kalaitzidis 2012: 118). Отуда и наша потреба да се као хришћани бринемо и боримо и за историјску, друштвену правду, иако је оно ка чему изнад свега тежимо и што жељно ишчекујемо – правда Царства Божијег (уп. Мт. 6, 33).

⁴ Овакав приступ ономе што Растко Јовић дефинише као „дијалектика распеће–васкрсење“, треба за своје последице да има: 1) на личном плану превазилажење изолационизма: „Уместо да будемо ‘свима све’, ми смо постали ‘сами себи све’“, и, 2) на општем плану, позив на суочавање са стварношћу проблема који су пред нама и спремност да се на те проблеме реагује (Уп. Јовић 2012б: 627).

теме истакнемо да Црква не негира потребу социјалног ангажовања које пре свега проистиче из њене друштвене (заједничарске) структуре будућег Царства Божијег. Оно што, међутим, не треба очекивати јесте да, рецимо, један парохијски свештеник потпуно сâм може да задовољи све социјалне потребе заједнице којој предстоји уз благослов епископа; ту треба да дође до изражаја улога лаика, који уз руководство свога свештеника а у складу са својим способностима – даровима могу да преузму бригу за потребите. У том смислу, неопходно је најпре идентификовати оне којима је помоћ потребна, а затим и осмислити конкретне кораке ка задовољењу тих потреба, колико је то могуће. Треба да овде нагласимо да напор који чинимо треба да буде усмерен према свима, чак и према онима који још увек нису чланови заједнице, јер и они у неком тренутку то могу да постану. Сваког човека треба да посматрамо као потенцијалног члана Цркве, а самим тим и потенцијалног члана Царства Божијег, што је уосталом и Христос непрестано чинио.⁵

Човекова потреба за припадношћу, потреба да се у свакој заједници, па и црквеној (или боље рећи, пре свега у црквеној) осећа пожељно и прихваћено, може и треба да буде искоришћена и задовољена између осталог и позивом свим вернима да се, у складу са својим могућностима, ангажују на друштвеном плану. Заједничко деловање свих, или барем оних који то желе, помогло би стварању својеврсне мреже социјалних односа изграђених кроз бригу чланова заједнице једних за друге, а оваквим приступом постепено би се дошло до тога да и они који остају изван напослетку пожелеле да постану активни чланови те исте заједнице. На овај начин вршила би се и мисија Цркве, чиме би социјална делатност истовремено била и мисионарска делатност. У организовању социјалног давања и примања треба учинити да се људи осећају корисно, да виде и искусе да на један опипљив, истинит начин доприносе расту и напретку заједнице која своје средиште има у слављењу Евхаристије Тела и Крви Господње. Причешће свих би у таквом етосу на крају дошло као природна последица осећања блискости и међусобне посвећености чланова конкретне Цркве. Поред осталих активности у које буду укључени, људи ће желети да учествују једући сви од истог хлеба и пијући сви из једне чаше, баш као што се то чини и у околностима приватне, породичне заједнице, где се сви чланови окупљају да обедују за заједничком трпезом, онако како нас на то подсећа и Свети Василије Велики.

⁵ Отуда и његове речи: „Нисам дошао да зовем праведнике, но грјешнике на покајање“ (Мт. 9, 13).

У склопу оваквих односа, епископ и свештеници поред своје примарне улоге свештенослужитеља постају и координатори социјалних активности. Треба људе поучити и мотивисати да се врате пракси доношења дарова на Литургију. Уколико би свако доносио плодове свога рада, вратио би се аутентичном учествовању у Евхаристији, чиме би се истовремено отворио простор за организовање трпеза љубави – *αἰαίε*, које би се одржавале после Литургије а од чега би имали користи сви, посебно они у социјалном смислу најпотребитији. Вишкови донетих дарова би се раздељивали, у чему би поново била активирана ђаконска служба у свом пуном значењу. Још једном ваља истаћи да је овако конципирану социјалну делатност Цркве неопходно везати за служење Литургије, чиме би се очувала аутентичност црквеног друштвеног ангажовања, и избегла опасност да се Црква сведе на неку социјалну институцију „од овога света“. Истовремено, на овај начин Литургија би била и практично схваћена у једном ширем контексту него што је то сам култ, као што на томе Свети Јован Златоусти инсистира, а чиме би и заиста могла да у потпуности буде заједничко дело свих.

4. Закључак

Шанса је Цркве да савременом свету у којем ван сваке сумње доминира дух самодовољности и отуђености, понуди једну другачију стварност – реалност истинске бриге човека за човека. Црква на делу треба да покаже да уистину јесте једно алтернативно друштво, друштво оних којима је стало. Дакле, уместо да будемо само неми посматрачи онога што се око нас свакодневно догађа на социјалном плану, дајмо све од себе да плод нашег труда буде реч утехе унесрећеном, комад хлеба гладноме или чаша воде жедноме. Једино ћемо на тај начин успети да у историји посведочимо аутентични хришћански етос надахнут оним што, учествујући сада и овде у евхаристијским сабрањима, жељно ишчекујемо да се у потпуности оствари у Царству Бога Оца, Сина и Светога Духа. Јасно је да овакав пут није лак, да је испуњен искушењима и борбом да, пре свега, у другом човеку препознамо Христа, а када га препознамо да му и помогнемо у невољи и да са њим често и састрадавамо. Но, зар нам је непознато да другачије и не може да буде? Јер, Царство Небеско „са напором се осваја, и подвижници га задобијају“ (Мт. 11, 12).

Библиографија

- Balasuriya, Tissa (1977), *Eucharist and Human Liberation*, Colombo.
- Clapsis, Emmanuel (2013), „The Eucharist as Missionary Event in a Suffering World“, *Orthodox Perspectives on Mission* (ed. P. Vassiliadis), 60–66.
- Cochrane, Arthur C. (1974), „Eating and Drinking with Jesus“, *Christian Century*, April 10, 392–396.
- Holman, Susan R. (2001), *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford.
- Kalaitzidis, Pantelis (2012), *Orthodoxy and Political Theology*, Geneva.
- St. Basil the Great (2009), „In Time of Famine and Drought“, *On Social Justice*, New York, 73–88.
- Whalen, Teresa (1991), *The Liberation of the Eucharist: Contemporary Roman Catholic Reinterpretations*, Thesis (M. A.), University of Manitoba, Spring 1991, <http://mspace.lib.umanitoba.ca/xmlui/handle/1993/18358>.
- Whalen, Teresa (1993), *The Authentic Doctrine of the Eucharist*, Kansas City.
- Јовић, Растко (2012а), „Глобализација и веронаука“, *Вероучишело у школи* 3, 79–95.
- Јовић, Растко (2012б), „Хришћански преврат“, *Српска теологија данас* 2011, 623–641.
- Јовић, Растко (2012в), „Недостојни хришћани“, *Видослов*, Божић, 159–171.
- Крстић, Зоран (2012), „Социјално учење у православној теологији“, *Православље и модерност*, Београд, 177–188.
- Мидић, Игњатије (2008), *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац.
- Свети Јован Златоусти, *Омилија 50. на Јеванђеље по Матеју*
- Свети Јустин Мученик, *Апологија прва*.

Примљено: 6. 11. 2015.
Исправљено: 18. 11. 2015.
Одобрено: 25. 11. 2015.

SOCIAL ACTIVITY OF THE CHURCH AND THE EUCHARIST

Miloš Jelić

*University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
Belgrade*

Summary: *There is a strong relationship between the celebration of the Eucharist and social engagement of Christians. Christ, whose real presence in the Eucharist is the very same Christ who is present in the personhood of poor and oppressed, and for which he came into the world. The entire biblical and patristic tradition confirms the strong correlation of worship and social service. In many of the New Testament texts and within the early Fathers, the term „liturgy“ refers to early Christian worship, as well as to the obligation of satisfying the material needs of the community. The author proposes some concrete steps towards restoring full understanding of the Liturgy as a social act par excellence.*

Key words: *The Eucharist, the Liturgy, common act, social engagement, public service.*

КЊИЖЕВНО-БОГОСЛОВСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА РОМАНА *НЕСВЕТИ А СВЕТИ И ДРУГЕ ПРИЧЕ*

Дејан Ђуричић*

Епархија

зворничко-тузланска,

Браишунац

Апстракт: Књига Архимандрита Тихона Шевкунова *Несвети а свети и друге приче* представља вајај православне духовности у једном аморалном друштву XXI века. Она је настала као потреба да се изрази сведочанство о постојању истинске вере у мору различитих веровања, религијских система и идеологија, и да се покаже свету да истинских носилаца те праве вере има у сваком историјском раздобљу. Написана је једноставним и простијачним стилем, привлачи и ојлеменује својим изразом. Дубоко прожета православном духовношћу, књига оца Тихона је у исто време и „енциклопедија православља“ али и водич ка једном православном и светињајинском животи. У раду ћу покушати да барем делимично сагледам роман са књижевне и богословске аспектa, мада знам да то није прости задатак и да се „мисија“ књиге налази првенствено у додиру „унутрашњих“ романескних ликова са „спољашњим“ људима који живе баш у нашем времену, и који трајају за изгубљеном духовношћу.

Кључне речи: Архимандрит Тихон Шевкунов, Псково-печерски манастир, социјални роман, историјски роман, есхатологија, православна духовност.

Књига Архимандрита Тихона Шевкунова¹ *Несвети а свети и друге приче* представља прави бестселер у православном свету. До сада је преведена на грчки, енглески, српски, румунски, бугарски, јапански, грузијски, шпански и француски језик, а припрема се издање и на

* djuricicdejan@yahoo.com.

¹ Архимандрит Тихон (у свету Георгије Александрович) Шевкунов рођен је 2. јула 1958. г. у Москви. Завршио је Факултет за сценарио Свесавезног института за кинематографију 1982. г. Након тога је отишао у Псково-печерски манастир где је постао

кинеском језику. Сама књига је постигла огроман успех како на читалачком плану, тако и на плану великих међународних такмичења и изложби где је међу широким кругом такмичара увек заузимала највише позиције. Благослов да напише ове приче Архимандрит Тихон је добио од Владике Василија Родзјанка.² Иначе, отац Тихон их је и сам износио у својим проповедима, а такође их је препричавао братији Сретењског манастира и студентима Сретењске богословије. Роман прати дешавања у вези са одласком оца Тихона у Псково-печерски манастир, његовим боравком тамо, и приповеда о главним протагонистима Псково-печерског манастира 80-их година XX века. Сам Псково-печерски светоуспењски мушки манастир има богату историју стару преко пет стотина година, за време којих је увек давао нове подвижнике и светитеље. Занимљиво је да Псково-печерски манастир никада није прекидао своје постојање, чак ни у суровим годинама комунистичке владавине. За Архимандрита Тихона главно признање за његов рад јесте податак да је много људи од оних који су прочитали књигу дошло у Цркву, постало православно. Многи од њих и сами сведоче да су поново открили Цркву, духовни свет православља и неочекивано ојачали своју веру. По његовом мишљењу, најважније је увести читаоца у свет Цркве, путем живих сведочанстава. Сасвим је несумњива чињеница да је књига оца Тихона многим отворила врата ка православљу. О томе сведочи и сам писац, али и бројни други читаоци који су се одмах након читања јављали Сретењском манастиру, желећи да поразговарају лично са писцем,

искушеник. Његов духовни отац постао је Архимандрит Јован Крестјанкин. Од августа 1986. г. радио је у Издавачком савету Руске Православне Цркве под руководством Митрополита Питирима Нечајева. У Донском манастиру у Москви 1991. г. пострижен је за монаха, са именом Тихон у част Светог Тихона, Патријарха московског. Исте године је рукоположен и за јерођакона и јеромонаха. Две године касније, 1993. именован је за настојатеља Московског подворја Псково-печерског манастира које се налазило у старом Сретењском манастиру. Касније, 1995. г. постављен је за игумана обновљеног Сретењског мушког манастира. Године 1999. постаје ректор новообразоване Више сретењске православне манастирске школе, која је од 2002. г. постала Сретењска богословија. Активни је делатник на пољу културе, међуцрквених односа, а познат је и као духовник председника Русије В. В. Путина и велики пријатељ српског народа. Отац Тихон је такође добитник многобројних признања и награда што црквених, што световних и аутор значајног броја књига и филмова.

² Епископ Василије (у свету Владимир Михајлович) Родзјанко (22. маја 1915. г. – 17. септембра 1999. г.) је био Епископ Православне Цркве у Америци, Епископ Сан Франциска и западноамерички. Као члан Руске Заграничне Цркве дуго је боравио и у Србији. Касније је отишао у Француску, затим у Велику Британију да би на крају 1979. године прешао у Америку где се замонашио и постао Епископ. Био је запамћен као човек необичне душевне доброте и пламене вере. Њему је посвећена читава једна глава у књизи *Несвети и свети*.

или остављали своје коментаре, поруке, изразе захвалности. Многи од оних који су прочитали књигу су први пут осетили потребу да оду у Цркву, да посте, да се исповеде и причесте. За сада је забележен и један чудесан догађај који је оцу Архимандриту Тихону испричао јеромонах Матеј Самохин о жени која је први пут дошла на исповест и која је ноћ пред тога услед несрећних дешавања решила да изврши самоубиство. Припремила је таблете, спремала се да изврши тај чин, а онда је случајно обратила пажњу на књигу коју је добила од некога на поклон, коју је узела, почела да листа и до јутра се није могла одвојити од читања. Ујутру, код ње се појавила чврста одлука да оде у храм.³ Дакле, постоји нешто у вези са овом књигом што у себи чува тајанствену и духовну моћ да приводи народ Цркви. Пошто су после издавања књиге почели све више да пишу људи и да се јављају са примерима чудесног преобраћења или призива из свог личног живота, или живота неког ближњег, никла је идеја да би можда ускоро могла да се појави и нова књига *Несвети и свети II* која би већ била општег карактера, и у којој би биле забележене приче руских православних верника. Надам се да ће и ова књига ускоро да се појави те да ће благовремено бити преведена и на српски језик. Исто тако, верујем да би књига сличног карактера могла да се сачини и код нас будући да је и наша богословска традиција сачувала сећање на различите личности које су оставиле дубок траг по свецрквени живот ових простора. Све ово могуће је баш због тога што је сваки православни хришћанин једно сведочанство, једна историја, један неизбрисиви траг међу бројнима који стреме ка Царству Небеском. Сваки хришћанин има свој чудесан пут који се разликује од туђег, има своје призивање, и чује глас и призив Божији на други начин. Главно од свега је да тај призив окупља верно стадо у свој тор коме вуци грабљиви не могу ништа, односно у своју Свету Цркву којој је глава сам Господ Исус Христос.

Дакле, циљ књиге – пренети савременим људима на један опипљив и свима доступан начин живот и обичај монашке заједнице из времена комунистичке идеологије. Нимало лак задатак. Међутим, отац Тихон успева да исприча причу тако да се готово може осетити сваки дашак ветра из тог периода, осетити строги бич социјалистичког друштвеног уређења, и свепоражавајућа лепота божанског Промисла. Колико је у томе успео, показују примери читалаца а ми ћемо се у редовима који следе још позабавити структуром самог књижевног дела.

³ Из интервјуа који је отац Тихон дао за *Руску газету*: „Несвятые святые–2“, интернет ресурс: <http://www.rg.ru/2012/11/26/svyatye.html>, приступљено 4. 8. 2014. г.

Проблемски оквир

Познати црквени публициста Ђакон Владимир Василик је о књизи овако записао:

„Појава књиге архимандрита Тихона Шевкунова *Несвети и свети* је неспорно, велики догађај. И не само за наш црквени живот, него и за руску књижевност у целини. То је сведочанство њене животности без обзира на све мутне таласе светске културе.“⁴

Ево шта сам отац Тихон каже о одласку у манастир и потреби да напише једну овакву књигу:

„Па зашто смо онда дошли у манастир и свим срцем желели да у њему заувек останемо? Одлично смо знали одговор на то питање. Дошли смо зато што је свако од нас пронашао диван и ни са чим упоредив свет. Испоставило се да је тај свет био неупоредиво привлачнији од онога у којем смо проживели своје малобројне и на свој начин веома срећне године. У овој књизи желим да причам о том дивном свету, у којем се живи по потпуно другачијим законитостима од оних који важе у обичном животу, о свету бескрајно благородном, пуном љубави и радосних открића, наде и среће, искушења, победа и проналажења смисла пораза, а што је најважније, о моћним пројавама силе и помоћи Божје.“⁵

Догађаји из књиге су, дакле, сведочанство једног времена проживљеног од самог аутора. Иако је књига настала као роман, њени главни ликови су реалне, историјске личности које су живеле при манастиру, а од којих су неке живе и до данас. На страницама књиге Архимандрит Тихон је сам записао:

„Нисам имао потребе да било шта измишљам. Све о чему у овој књизи можете прочитати догодило се у животу. Многи од оних о којима ће бити речи и данас су живи.“⁶

⁴ Василик, В. „О чем свидетельствует книга *Несвятые святые*“, интернет ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/smi/49457.htm>, приступљено 4. 8. 2014. г.

⁵ Шевкунов, Т. (2013), *Несвети и свети, и друге приче*, Београд: Чувари, стр. 7.

⁶ Шевкунов, Т., *op. cit.*, стр. 7.

Ово књижевно дело може бити занимљиво не само за људе који су при Цркви, него и за оне који су од ње далеки из разних разлога. Међутим, свако ко је прочита неће остати равнодушан према њој. У даљем тексту ћемо покушати да увидимо у чему је та посебна моћ, и надахнутост овог романа. Овај рад требало би да послужи као један критички осврт на ову књигу, да се позабави размишљањима над питањима која се природно намећу, и која непрестано падају на ум у вези са овом темом. Зашто је ова књига баш толико популарна у Русији, али, чини ми се пре свега на српском говорном подручју? Која је главна порука читавог дела? Да ли се она може на прави начин доживети и код нас, будући да смо одгајани, и да имамо сасвим другачији стил живљења, другачији етос, другачији код православља и другачије схватање црквености? Одакле, пак, допире порука која се чини као ванвременска и која делујући као метапорука успева да освоји толика срца људи? Она их, несумњиво, осваја, прожима и утиче на њихов животни избор. Многи, после прочитане књиге и сами одлучују да постану православни хришћани, а они који то већ јесу, почињу да осећају жеђ, тајанствени нагон да открију дубине наше вере, ону саму веру коју у себи носе главни јунаци романа. Да, то је иста она православна вера која је деценијама код нас била затирана, гажена, унижавана. Она која је пролазила страшан Голготски пут, у тами незнања, тами слепог рационализма, и готово увек милитантног атеизма. Ова вера је постојала још од самог почетка хришћанства. Она се одржала и касније увек зрачећи кроз своје лучоноше, и увек себи привлачећи бројне трагаче, бројне гладне и жедне правде који су увек жудели за оним оригиналним и јединим истинским Смислом. Смислом који увек прашта, увек воли, али који захтева и самоодрицање у овом свету, који захтева тешку и дугу борбу против страсти, ради задобијања тог истинског Смисла. Архимандрит Тихон је једном приликом сам рекао како су га запањила дела Светих Отаца када је почињао да их чита, и како поседујемо непроцењиво благо о којем ништа не знамо. На исти такав начин, незнани и маргинализовани били су и црквени оци, јунаци овога романа, незнани за овај свет, сакривени од њега. Зашто? Можда је ипак боље не постављати питање зашто, јер би се онда ако смо сасвим коректни, то питање морало поставити за много неразјашњених и до данашњег дана неиспитаних околности, почевши од најраније историје света. Сама књига написана је једноставним, али надахњујућим стилем. Вероватно је то и био циљ самог писца будући да је најискреније побуде и тежње увек најлакше и најлепше изразити једноставним, не замршеним и превише сложеним стилем, па био он у усменом,

било писменом виду.⁷ Сам роман сам субјективно определио као друштвено-социјални/ историјско-есхатолошки жанр, а у редовима који следе укратко ћу објаснити и разлоге. Дакле, жанровски књига оца Тихона је:

а) Социјални роман

Ово књижевно дело у ширем луку свакако је један друштвено-историјски роман. У његовом средишту је човек у свој његовој свеукупности, која се огледа у његовом односу према средини, заједници и читавом друштву. Уметник се труди да верно ослика и јунаке и читав амбијент у којем делују главни јунаци његове приче. У ужем смислу то је друштвено социјални роман⁸ који своје јунаке приказује реалистично, а нарочито слика неке њихове конкретне односе према друштву у којем живе, и у којем они испољавају своја схватања и идеје наговештавајући различите општељудске проблеме и захтеве. Због тога се у делу јасно назиру карактерне црте и нарав друштва које приказује.

б) Историјски роман

Роман такође можемо окарактерисати као историјски. Кроз странице овога дела оживљене су бројне историјске личности и историјска прошлост. Сама грађа је нешто сужена и ограничена на један конкретан народ, тј. руски и његове представнике. Писац оваквог романа има поред унутрашњих порива и мотива, још и мотив који се карактерише као национални, он жели свога читаоца да обавести о значајним личностима или догађајима једне историјске епохе, а осим тога, код

⁷ Међутим, неке од критика које иду на рачун романа, односе се управо на овај једноставан стил. Тако нпр. у својој нешто негативнијој ноти о овој књизи јеромонах Александар Богољубов истиче да се кроз књигу уместо мисионарског фактора који је можда био циљ писања добија ефекат неке „десакрализације, а прича о нешто озбиљнијим црквеним стварима се води у нешто слободнијем, ако је могуће тако се изразити, ‘пијачном’ тону.“ Богољубов, А., „Размышления о книге *Несвятые святые*“, интернет ресурс: <http://www.odigitria.by/2012/08/16/razmyshleniya-o-knige-nesvyatye-svyatye>, приступљено 4. 8. 2014. г.; Јеромонах А. Богољубов на пример православним хришћанина саветује да више читају дела Светих Отаца, а да се клоне читања сумњивих књига која изазивају смутњу подобно књизи Архимандрита Тихона. Богољубов, А., *loc. cit.*

⁸ О друштвено-социјалном роману, његовим формама видети: Димитријевић, Р. (1974), *Теорија књижевности са примерима: Лирска и Епска поезија*, Загреб: Техничка књига, стр. 355.

припадника свога народа жели да развије љубав према њиховој прошлости, да развије национално осећање и свест, и да делује васпитно.⁹ Образовна и катихетска улога оваквих романа је веома значајна. Међутим, класични историјски романи су пречесто пуни фикције чији јунаци су плод само пишчеве имагинације, и иако верно одражавају друштвено-историјску прошлост, они често немају никаког додира са реалношћу. Због тога писци историјских романа могу да упадну у сопствену замку, будући да су свет прошлости приказивали различитим уметничким техникама, које су имале за циљ да хиперболишу одређену врлину, да истакну естетичке идеале прошлих времена, али да се све то, уопште узев, мало тиче народне црте тренутне историјске егзистенције или читалаца којима је и намењен. Ова замка, код оца Тихона избегнута је пре свега причом о реалним ликовима, дакле не имагинативним, плодовима маште, и фикције, већ говором о конкретним историјским личностима.

в) Есхатолошки роман

Трећа карактеристика романа јесте да је он есхатолошког карактера. Шта би то онда значило по сам роман, који у себи већ обухвата димензију историјског, и димензију друштвеног бивствовања? Како протумачити и уочити њен есхатолошки карактер? Шта је оно што је есенцијално у овој књизи? Чини ми се њена ванвременска порука! А ту поруку нам шаљу хришћани прошлости, али из будућег времена. Размишљања о овој тврдњи доводе нас помало у логички колапс, будући да је немогуће на један „здраворазумски“ начин појмити истине Царства Божијег у овом свету. Они који су носиоци тих истина своје знање између осталог црпе и из будућег века, тако да је њихов живот на земљи сведочанство историјског трајања, оно остаје као такво међу нама (било оно знано или незнано, нама откривено или не) али и ванвременског трајања, будући да се открива у свој својој садржајности као сведочанство истинско, (јер је онострано, лишено површности наше перцепције „истинитости“) које је немогуће избрисати простором ни временом. Због тога ове две категорије не играју више никакву улогу, и њихови обриси ишчезавају у познању димензије надилазећег Царства. Због тога су претходна поколења православних хришћана уједно и наши савременици, али и учитељи на путу богжанског познања. За личности које отац Тихон описује у књизи никакo не можемо рећи да припадају социјалистичкој епохи; нити да је

⁹ Димитријевић, Р., *op. cit.*, стр. 345.

њихов живот, њихово духовно искуство само искуство проживљено међу оградама комунистичког друштвеног уређења. За православне модерног доба, искуство стараца Псково-печерске обитељи свакако није застарело, или нешто што је превазиђено, чак пре би се могло рећи да је наше духовно опитовање корак назад у односу на њихово, те да би идући њиховим стопама ми могли напредовати у бољем смеру. Зато, непрестано морамо да присвајамо богати и драгоцени дар који нам остављају духовно облагодатене и преиспуњене личности, без обзира на то што су они живели годинама, деценијама, па чак и вековима раније. Порука православља је универзална, свеобухватајућа, и не може се ограничити никаквим периодима, нити просторним категоријама. Основни мотиви есхатолошког романа су: православна духовност и есхатолошка усмереност.

1. Православна духовност

У књизи је савршено јасно дат пример православне духовности. По једној сјајној дефиницији православна духовност је хришћанска духовност „образована у Цркви и изражена као Предање и живот“.¹⁰ Овде поготово треба подвући реч Предање и живот. Духовност је „у ствари историјско и есхатолошко јединство и заједница верника са животом Свете Тројице, заједница остварена у Цркви, у богочовечанском Телу Христовом“.¹¹ Дакле, реч је о заједници која је предањски утемељена, која је у ствари историјско-есхатолошки динамизам али која се остварује у Цркви и сведочи личним животом. Ликови овога романа пролазе кроз узак и тесан пут, но међутим оно што исповедају у теорији они показују и у пракси, не одричући се служења Богу. „Савршени хришћани, они који су се удостојили доћи у меру савршенства и постати најблискији Цару, јесу они који су се свецело посветили Крсту Христовом“.¹² Односно, пролазећи кроз Крст који је отеловљен у страховитим прогонима и безбожној власти хришћани узрастају духовно и постају савршенији, уподобљавајући се самом Господу. Њихово страдање, као њихова лична борба и духовно узрастање јасно су исписани на страницама књиге.

¹⁰ Кардамакис, М. (1996), *Православна духовност*, Хиландар, стр. 14.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Наведено према: Кардамакис, М., *op. cit.*, стр. 186.

2. Есхатолошка усмереност

Сва аскетска литература носи у себи црту есхатолошке усмерености. То се огледа у жељи писца да достигне како властито спасење, тако и у настојањима да благодаћу Божијом, сам текст буде на духовну корист потребитима. У том смислу она је органски повезана и са догматском конституцијом Цркве. Зато ова литература као и догмати представља икону будућег, надолazeћег Христа и Царства Божијег.¹³ Ова литература, подобно икони има на неки начин обрнуту перспективу, она сама излази читаоцу у сусрет, она је отворена, јединствена и сасвим другачија категорија. Есхатолошка усмереност књиге, говори да она не припада само једном поколењу, и да није плод рада једне популације него да је збир (=целокупност, сабраност) многих плодова који настају на различитим гранама православног дрвета. Есхатолошка усмереност еквивалентна је позиву на покајање (позиву на мењање читавог живота, животних навика, обичаја, мишљења) и жељи да се задобије спасење, односно вечни живот.

Интерпретација

Књижевна техника и уметничка визија романа свакако су настали у оквирима једне модерне, прозне структуре. Ова структура је, пак, отворена према духовним искуствима са којима се прожима, и од којих прихвата лични печат. Писац је наиме желео да осветли једну интелектуалистичко-субјективистичку реминисценцију на личности, догађаје који су утицали на његов (сопствени) живот, индиректно и експлицитно, али и да пружи један шири, епохалан поглед ка људима који нису били индивидуалистичко-самосталне, нити пак, затворене, неприступачне јединке, већ ка отвореним, живим личностима који су својим постојањем сведочили пут, били смернице на том путу на којем су окупљали многобројне пратиоце водећи их све ка једном циљу. Роман се тако смешта у један временски оквир, гледајући то са природне стране, који се тиче друштвеног раздобља протканог комунистичком идеологијом и милитантним атеизмом, и друге стране, посматрано са есхатолошког становишта, о времену ван времена, и људима ван осталог света, који су стајали као камен

¹³ Уместо је овде такође напоменути сличност са византијском иконом (као делом православне, црквене уметности) која се по мишљењу Митрополита Ј. Зизјуласа не задовољава историјском представом, него изображава будуће стање. – Зизјулас, Ј. (2001), *Домаћинске шеме*, Нови Сад, стр. 24.

темељац Христове Цркве. На таквим људима, на таквој вери се гради ванвременска, Христова непролазна Црква, и на таквој вери потиче и овај роман. Сам писац романа свакако је надахнут савременим дешавањима у руском народу, конкретно у Руској Цркви. Он примећује активну ревитализацију религије и религијске улоге у свету, схвата значај православља за целокупни културни, друштвени живот руског народа и оживљава потиснуте слике, вади из запећка историје приче о људима који имају реално историјско трајање, али који су до сада живели само на маргинама или субјективистичком памћењу одређеног броја црквене свести, већим делом монашке популације. У књизи су са једне стране супротстављени модели социјалистичког друштвеног уређења, и свега онога што „свет“ може да носи у себи самом, и што он жели да понесе, дата је слика покушаја света да својим мерилима, вагама и детерминантама окује и опише оно што не подилази ни под какве мере, оквира рационалног, логичког или природног, и једног другог уређења које своју сврху црпи директно из будућности, посебној трансцендентној димензији која почива на Христу, Који јој даје пуноћу и смисао. Апостоли комунизма су дакле желели све под својим ногама, под својом влашћу, под својом управљачком палицом, а црквени апостоли који су се налазили иза бедема манастирског утврђења или у неким катакомбама нису желели ништа до заједнице и јединства са Христом. И док су једни прижељкивали да себи подреде читав свет, други су тежили да изгубе читав свет зарад једне другачије Могућности, другачијег и бољег Живота. Време ће показати да су победници у историјској трци ка победи/губитку свакако били они који су били спремни да се одрекну, они који су били спремни на жртву из љубави ка којој се усмеравао читав њихов живот. Скромни животи Псково-печерских монаха били су ојачани Духом Светим, и посведочили и потврдили речи из Светог Писма да се сила Божија у немоћи пројављује. И ту претпоставку овим романом писац и те како потврђује и свима радосно објављује. У литератури Архимандрит Тихон васкрсава за многе непознати живот Псково-печерског манастира, оживљава успомене, показује јачину и непоколебљивост духа руског монаха, надахнутог и вођеног Промислом Божијим, ојачава православну свест будућим поколењима и пружа добро утемељење и духовно укрепљење новим монасима, подвижницима, свештенослужитељима. Једној новој богатијој Русији, оставља траг о вредности њиховог православно-светоотачког трајања, у непрестаној промисаоној нади да ће свако боље доба, имати смисла само ако је укорењено на тим принципима. Можда је овим враћањем у прошлост, Архимандрит Тихон отворио нове хоризонте ка разумевању

садашњости, њеном осмишљавању и поновном сагледавању, сада са позиције знатно сигурније, али и контекстуално другачије. Сам садржај романа отац Тихон покушава да осветли духом националне православне традиције, али и да нешто дубље уђе и у рефлексiju савременог руског друштва, да проба да нађе повезујући нит између једне и друге Русије, једног и другог историјског доба. Зато његово транспоноване у прошлост не мора само да означава сенку, евоцирање успомена и прошлих догађаја већ може да буде импулс за реалитет савременог црквеног живота, и да буде проактивни подстрекач ка новим и новијим дешавањима. Оно што непрестано заокружује свако поглавље написано у овој књизи јесте дах пишевог молитвеног живота који непрестано васкрсава и који непрестано наводи на преосмишљавање нашег црквено-молитвеног живота. Јунаци овог романа, пак, својим гласовима као да проповедају нашој савести, они су живи, поново оживљени за оне који су их можда заборавили, али никако мртви за Бога коме једино служе. Ови јунаци делују кроз самог писца, оживљавајући њих писац непрестано оживљава и себе али и сведочанство неизбрисиво и незалазно живог Божијег присуства у овом свету. У чудесном свету преплићу се и поруке писца књиге, и његових ликова, једни друге они допуњују и једни другима потпомажу, заједно откривајући једнаку радост и победу у Духу. Зато језик ове књиге престаје на моменте да буде приповедачки, нараторски и постаје проповеднички, катихетски и мисионарски, прерастајући у говор духовног учитеља ка својим духовним чедима, и опитног монаха ка младим, и духовно незрелим монасима. Језик романа онда постаје светоотачко-уразумитељски, и благовесничко-проповеднички објављујући нам умрле ликове као живе и то преиспуњене радошћу у васкрслом и објављеном Богу. Догађаји и приче у роману су хронолошки повезани али истовремено и бескрајно удаљени, као и сваки живот православног подвижника и пустињака. Стожер дешавања је Псково-печерски манастир у чијем амбијенту ничу свети људи, међу чијим се зидинама они духовно укрепљују и одакле шире свој утицај далеко, иза самих зидина – тврђаве која окружује манастир. Саме, пак, манастирске зидине и утврђења која га окружују инспиративна су слика ради поређења са утврђењем које им је створио Бог, са заштитом коју монаси имају од саме Пресвете Богородице. Оно што свакако оставља утисак јесте и сама композиција романа. Композиције и структуре романа су такве да пружа један креативан, објективан и стваралачки однос према њеном читаоцу. Због тога се овај роман не гаси, нити може пресахнути, он траје и продужаваће се у свести и промишљању њеног читаоца, у жељи за подражавањем овим

богомудрим примерима, у вољи да се активно проникне црквеним животом. Да њихов црквени живот постане сопствени, да ја непрестано учествујем у незалазној светлости којом су просијавали црквени оци. У стваралачкој синтези место имају и писац и јунаци романа и читаоци и у томе се управо и изражава посебност једног оваквог приступа и подухвата. Зато је овакав модел писања, интегративног, а не партикуларног карактера јер спаја и уједињује више субјеката у једну заједничку целину, придајући јој онтолошку вредност. Оцењујући ово дело са богословске тачке гледишта неко је у Русији споменуо да би се оно могли назвати новим отачником, зборником у коме су прикупљени подаци и сведочанства о људима који су просијавали Духом Светим у безбожним и богоборним временима. Међутим, књига се тиме не завршава. Она и не може да се заврши, јер читаоца стално упућује на тај однос са Богом, који су имали ови подвижници, а који је сам по себи вечан и трансцендентан. Битна ствар коју Архимандрит Тихон ставља у фабулу романа јесте свакако и та чулна перцепција животне стварности. Људска природа се пројављује у сваком његовом лику, људска природа у свом правом виду, грешна али и обожена, освећена многобројним молитвама, молитвеним уздасима и жртвом. Роман је свакако надахнут идејом крсне и голготске жртве. Сви јунаци су непрестано „распети“ између овог света, искушења са којима морају да се суочавају свакодневно, и живота у Христу, и са Христом у једном другачијем Царству, у којем не владају правила слепог рационализма без љубави. Они непрекидно пролазе кроз непрестану борбу, борбу која може сваког тренутка да се заврши смртним исходом, али не брину за то јер су свесни да је узалуд човеку „ако задобије сав свет, а души својој науди?“¹⁴

Примећујемо да ликови у роману не покушавају да се избаве из тих сурових животних околности, напротив, они спремни улазе у све те изазове, храбрећи се и тешећи се међусобно, верујући да је Христова победа. Непрестано чулно узнемиравани, они излазе духовно стабилнији, надвлађавају инстинкте пуког преживљавања и улазе у неопосредни додир и говор са самим Богом. У тој зони не владају биолошки инстинкти и нагони, не влада страх, нити неразумна потчињеност, него љубав, скромност, одрицање од сујете и спремност на самопожртвовање. Управо ово су разлози због којих су монаси Псково-печерског манастира, али и сви остали монаси, свештеници и православни верници поразили свет. Знање које није од овог света, знање које се противи здравом разуму, и начелима логичке концепције а што је управо

¹⁴ Мк. 8, 37.

вера. И та њихова вера је спасила васељену! И управо она је дозволила оцу Архимандриту Алипију, јунаку романа да се помало саркастично изрази: „Ја сам совјетски архимандрит“.¹⁵ Управо совјетски, Архимандрит овога времена, овога поколења, овога народа, али који ће победити и ово време, и ово поколење и овај народ. Нецрквен човек ће у роману упознати један другачији модел живота руског човека, који се за разлику од мирског разликује управо по томе што православље прожима читаво његово биће, његову културу и оплемењује је, чини је још узвишенијом, спољашње лепшом. Златна, повезујућа нит књиге јесте позив на смирење као на једну од најузвишенијих хришћанских врлина. У причи о схиигуману Мелхиседеку писац је то конкретизовао и следећим речима: „Све на овој нашој земљи – једноставно и сложено, мали људски проблеми и проналажење великог пута ка Богу, тајне садашњег и будућег века – све се решава само загонетним, несхватљиво дивним и моћним смирењем. Чак и ако не схватамо његов смисао и ако нисмо способни за то тајанствено и свемоћно смирење, оно ће нам се само смирено открити кроз оне чудесне људе који су га стекли“.¹⁶ Кроз серију јунака ове књиге видимо тајанствени Промисао Божији који делује на људе који раније уопште нису размишљали о Цркви, вери и Богу, да приђу тој истој вери, да оду у манастир и тамо познају дубине истинског хришћанског живота. И као што је једном француски писац рекао, „живот сваке особе је вредан романа“,¹⁷ ове речи се онда куд и камо више односе на ону особу која служи за пример хиљадама других бића око себе. На особу која просијава својим смирењем. И тако, велики успех овога дела првенствено је, чини ми се, што на један директан начин пружа одговоре на сва насушна питања, и штавише открива једноставан одговор на све те горуће проблеме, заврзламе грешног живота. У једноставности и простоти увек се крије савршенство. И оно је тако дубоко, али нама често због многих грехова и оптерећености данашњицом и обременењим светом, оно изгледа као ћорсокак или раскрсница за коју не знаш где може да те одведе. Том једноставношћу проткана је читава књига, она је и написана уз помоћ те једноставности, једноставношћу књижевног механизма, и лакоћом уметничког израза што и јесте њен најдрагоценији бисер. Али не и једини! И као што се пред пишчевим властитим очима отварао читав континент оних посвећеника који су читав животни век прикупљали искуство спознаје живота другачијег од оног који су описивали умови

¹⁵ Шевкунов, Т., *op. cit.*, стр. 151.

¹⁶ Шевкунов, Т., *op. cit.*, стр. 91.

¹⁷ Реч је о Гиставу Флоберу, који је драме проналазио у животима обичних људи.

филозофске мисли, тако и нама, будућим читаоцима много година касније отац Тихон отвара прозор у тај свет, препун истих тих људи који сакупљају искуство спознаје духовног и духоносног живота.

Уместо закључка

Мисионарски ефекат књиге је беспоговоран, као и чињеница да је књига привела у Цркву много оних који су сумњали у веру, били верски скептици, религиозно неосвештени или вратила на пут православља оне који су раније били црквени, али су се услед различитих околности касније нешто удаљили од вере и остали негде на маргинама. Сматрам да је књига извршила дело на које је призвана, али такође мислим да би долазак новообраћених ка Цркви требао бити даље праћен и руковођен од стране искусних духовних учитеља и пастира. Свака књига може бити, али она свакако није једини пут ка Цркви, нити је у истој задржава већ човекова жеља, човеков одговор на Божији позив, који увек мора бити активан, стваралачки и који увек мора подразумевати човеково пробуђење и очишћење кроз светотајински и литургијски живот. Црквена уметност дакле уводи, она је прва степеница, али се никако не сме доживљавати као последња и као крај читавог циклуса. Јер када једном прекорачи праг Цркве, верник и сам постаје део великог мозаика светих Божијих, прича за себе. Завршићу речима самог писца: „Један подвижник је неком приликом рекао да сваки православни хришћанин може испричати своје Јеванђеље, своју Блугу Вест о сусрету са Богом... Ипак смо ми, иако немоћни и грешни, Његови ученици и не постоји ништа лепше на овом свету од созерцања чудесног деловања Промисла Спасовог у овом нашем свету.“

А читаоцима остављам на расуђивање о корисности и општем значају овога дела који ће у будућности, претпостављам, оставити јак печат на генерацијама које долазе.

* * *

Извори и литература

Боголюбов, А. (2012), „Размышления о книге *Несвятые святые*“, интернет ресурс: <http://www.odigitria.by/2012/08/16/razmyshleniya-o-knige-nesvyatye-svyatye>, приступљено 4. 8. 2014. г.

Василик, В. (2011), „О чем свидетельствует книга *Несвятые святые*“, интернет ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/smi/49457.htm>, приступљено 4. 8. 2014. г.

Димитријевић, Р. (1974), *Теорија књижевности са примерима: Лирска и Епска поезија*, Загреб: Техничка књига.

Зизјулас, Ј. (2001), *Домаћске шеме*, Нови Сад.

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

Яковлева, Е. „*Несвятые святые*–2“, интернет ресурс: <http://www.rg.ru/2012/11/26/svyatye.html>, приступљено 4. 8. 2014. г.

Шевкунов, Т. (2013), *Несвети и свети, и друге приче*, Београд: Чувари.

Примљено: 14. 10. 2014.

Исправљено: 9. 9. 2015.

Одобрено: 15. 10. 2015.

UNHOLY BUT HOLY, AND OTHER STORIES BY ARCHIMANDRITE TICHON SHEVKUNOV – A LITERARY AND THEOLOGICAL INTERPRETATION

Dejan Đuričić

*The Diocese of Zvornik and Tuzla,
Bratunac*

Summary: *Book of Archimandrite Tikhon Shevkunov Unholy but Holy and Other Stories is the cry of orthodox spirituality in an amoral society of XXI century. It was created as the need to express a testimony of the existence of true faith in a sea of different beliefs, religious systems and ideologies, and to show the world that the true bearers and true religion has in every historical period. It is written in simple and accessible style, attracting and refining its expression. The book by father Tikhon is deeply imbued with the orthodox spirituality, and is not only considered to be the „Encyclopedia of Orthodoxy,” but also a guide to one orthodox and sacramental life. In this paper I will try to at least partially perceive novel using the literary as well as the theological point of view, although I know that it is not a simple task and that the „mission“ of the book is primarily found in the contact between „internal“ novelist characters and „outwardly” who live in our time, and are searching for a lost spirituality.*

Key words: *Archimandrite Tikhon Shevkunov, Pskov Caves monastery, the social novel, historical novel, eschatology, orthodox spirituality.*

ПРАВОСЛАВНО ЛЕЧЕЊЕ НАРКОМАНИЈЕ

Ања Абрамовић*
Нови балканолошки
институт,
Београд

Апстракт: Тема чланка је лична историја о зависности и социјално окружење које лечи кориснике дроге. Породична подршка у овом случају није довољна, па се религија и разговори са стручним лицима виде као кључни аспекти овог процеса. Аутори данас најчешће користе анализу наратива у проучавању болести зависности. Наратив је битан зато што сазнајемо причу из прве руке која нам говори о болести зависности, кризи, породици и стигми. Подршка и разговори стручних лица помажу да зависник превазиђе и заборави кризу, стекне поуздање и посвети се успешно школи, послу и родитељству. Зависници изграђују нов идентитет и стичу самопоуздање. Осим тога, многи од њих желе да се крсте и иду у Цркву. Неки од зависника се лече у болници, други у кућном пријвору или викендици, а трећи посећују манастире.

Кључне речи: дрога, рурално, породица, лечење, заштитни фактори.

Увод

Лоше социјално окружење ствара потенцијалне кориснике дроге. Породична подршка у овом случају није довољна, па се разговори са стручним лицима или религијским функционерима виде као кључни аспекти овог процеса. Аутори данас најчешће користе анализу наратива у проучавању болести зависности. Наратив је битан зато што сазнајемо причу из прве руке која нам говори о болести зависности, кризи, породици и стигми. Подршка и разговори стручних лица помажу да зависник превазиђе и заборави кризу, стекне поуздање и посвети се успешно школи, послу и родитељству. Зависници изграђују нов идентитет и стичу самопоуздање. Осим тога, многи од њих желе да се крсте

* maanjaabramovic@gmail.com.

и иду у Цркву. Неки од зависника се лече у болници, други у кућном притвору или викендици, а трећи посећују манастире. На интернету се могу наћи веб-сајтови о приватним болницама и институтима за менталне болести који се баве овом врстом социјалних проблема.¹ Ове установе нуде тестове за зависнике и њихове породице ради установљивања у ком стадијуму се зависник налази. Тестови омогућавају родитељима да схвате да ли они пружају подршку или чине ствари горима од тренутног стања. Једна од родитељских грешака је давање новца уместо започињање лечења. Ако се тест положи особа је у стању да да социјалну помоћ зависнику. Ако пријатељ мисли да ће узимањем дроге схватити зависника и помоћи му, пре ће се он(а) навући, него што ће помоћи. Ова сакривена популација прича причу да наркоман није модеран грађанин Београда, како мисле тинејџери, већ болесник на ивици своје егзистенције (Жикић 2006).

Методологија

Наративни приступ нам омогућава да чујемо и разумемо како зависници доживљавају бивши стигма-идентитет и како доживљавају нови идентитет утемељен на конверзацији. Информанти живе у Земуну, на Новом Београду и на Врачару. Неки од испитаника су живели у Ужицу и Суботици, али су због факултетских обавеза прешли у Београд. Остали живе у Батајници и Панчеву, али су послом условљени за свакодневну посету Београда. Узорак се састоји од 4 девојке, 8 младића и једног родитеља. Неки од испитаника су корисници марихуане, други су пробали хероин неколико пута, трећи користе хероин помоћу фолије и четврти су интравенски корисници дроге. Ових 13 аутобиографских прича са зависницима, излеченима и родитељима дају нам увид у зависност и опоравак. Испитаници су користили марихуа-

¹ Болнице: <http://www.drajzerova.org.rs>; <http://www.lecenjezavisnosti.rs/opis-zavisnosti-1>; <http://www.soscentar.com>; протективни и ризични фактори: http://www.drajzerova.org.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=38; Водич за родитеље: http://www.drajzerova.org.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=60; исправни постуци и грешке родитеља: http://www.drajzerova.org.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=21&Itemid=37; заблуде и истине: http://www.drajzerova.org.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=26&Itemid=42; DrugFacts : High School Youth Trends: <http://www.drugabuse.gov/publications/drugfacts/high-school-youth-trends>; *Addiction – Journal of Society for the Study of Addiction to Alcohol and Other Drugs*: <http://www.addictionjournal.org>; исповест пацијената: <http://www.refindyourway.com/lang/sr/cat/68/id/85/Ispovesti-pacijenata.html>; зависност од секса: <http://www.refindyourway.com/lang/sr/cat/65/id/141/Seksualna-zavisnost.html>.

ну, екстази, спид, АСІD и хероин. Једна испитаница је била у кућном притвору годину дана током лечења, троје се скинуло на суво, један је отишао у манастир, а неки су и даље корисници дрога. Сваки интервју је вођен појединачно или са зависником или са родитељем без присуства детета. Сваки од испитаника је причао своју причу без временског ограничења, мада сам постављала нека питања или их наводила да мало боље објасне неке појмове. Неки су причали приче веома другарски отварајући се скроз, други су причали радије о туђим 'гресима', мада ми нешто ипак говори да су причали о себи, некима је било непријатно па су скратили одговоре што су више могли. Најстарији испитаник је имао 45 година, а најмлађа испитаница 23. Испитаници не би причали о халуцинацијама, да их нисам замолила да открију вео и са тих кратких прича. Требало би обратити пажњу да се ова студија ипак бави 'лакшим' зависницима од дроге, за разлику од других аутора који су се бавили само интравенским корисницима дроге (Жикић 2006; Sremac 2008). Резултати ће показати како информанти доживљавају своја два идентитета, као и како два социокултурна окружења утичу на њих. Њихова имена нећу наводити, а сматрам и да су псеудоними непотребни, зато што бих тим именима опет улепшала наше јунаке.

Болест зависности

Институт за ментално здравље (ІМН), Beck Institute for Cognitive Behavior Therapy (BICBT) и National Institute on Drug Abuse (NIDA) дефинишу коришћење дроге као болест, односно оштећење мозга уз зависност од одређене супстанце без размишљања о последицама.² Коришћење дроге делује на мозак на начин да он не извршава функцију како би требало. Зависност се дефинише као деструктивно понашање и нефункционисање мозга, што изазива стигму. Заштитни фактори су породица, школа, религија, професори, спортисти и пријатељи. У супротном се ризикује: сиромаштво, необразованост, деструктивна музика, дружење уз толеранцију лоших ствари, хладноћа и ћутање у породици. Потенцијални зависници су или превише изолована и ћутљива деца или превише агресивна деца, без стечених радних навика и толеришу алкохол/цигарете/дрогe. Родитељи ће осигурати дете ако га науче да после обавеза и своје слободно време искористи на леп и креативан начин. Ако родитељи не заштите дете на време касније могу да упадну у проблеме које је потребно лечити у болници и уз социјалну

² <http://www.imh.org.rs>; <http://www.drugabuse.gov>; <http://www.beckinstitute.org>.

помоћ. Ако дете уђе у свет наркотика потребна је социјална подршка да би се из тог света изашло (Sremac 2010: 57).

Наратив и идентитет

Аутори који су проучавали болест наркоманије код нас су бројни антрополози, психолози, социолози и теолози (Жикић 2006 ; Pavlović i dr. 2006; Sremac 2008; Sremac & Radić 2010; Sremac & Mijić 2011). Бојан Жикић у својој књизи *Антропологија АИДС-а* приказује квалитативно антрополошко истраживање међу интравенским корисницима дроге вулнерабилним на крвно преносиве болести. Он указује на праксу убризгавања хероина која потенцијално доприноси ширењу АИДС-а. Аутор се бави прибором за убризгавање дроге, интерперсоналном интерактивношћу зависника, контролом ризика, физичким и социјалним окружењем. У поглављу „Ризично окружење“ напомиње да такво окружење специјализује ризично понашање у физичком и социокултурном смислу (Жикић 2006: 138). Сви аутори су се определили за анализу наратива/дискурса. Лична прича нам помаже да чујемо шта информант има да нам каже из прве руке. Наратив нам помаже да чујемо шта ће нам испитаници рећи о својој психичко-физичкој причи. Лични наратив је комуникацијски чин. Зависници осим кризе за дрогом имају и кризу сопственог идентитета и наратива, сматрајући сопствени живот испразним и без животног заплета.

Па ја сам то радила због приче, да постоји нека прича у мом животу.

Наративна перспектива се фокусира на лични идентитет који се описује у причи. „Људска бића су створења која причају приче из онтолошког стања друштвеног живота“ (Sremac 2010: 52). Наратив је повезан са идентитетом у смислу да оно што испитаник прича у ствари ствара идентитет. Његов наратив је у ствари његов идентитет. Наратив је прича која се изнова понавља и мења, а самим тим и идентитет испитаника који мења себе кроз своју причу. Наративни идентитет се дефинише као врста идентитета који се стиче посредовањем наративних функција (Sremac 2010: 53). Наратив може бити историјски или фиктиван. Једно од најстаријих значења дискурса односи се на процес расуђивања и односи се на говорну размену између људи. Аутори Јелена Павловић, Владимир Циновић и Николета Милошевић сматрају да овај дискурс омогућава да се о испитаницима говори као о ментал-

но поремећеним особама и у складу са тим се подвргавају друштвеној пракси (Pavlović i dr. 2006). Дискурс менталне болести представља систем исказа који омогућавају настанак халуцинације. Свака прича има почетак, средину и крај и због тога се наратив одређује и као дискурс који повезује одређен ток догађаја (Pavlović i dr. 2006: 369; Sremac 2010:54). Наративни психолози овај појам одређују као причу о следу неколико догађаја који су значајни како за проучаваног, тако и за оног који проучава. Прича углавном почиње неким инцидентом са којим личност није могла да се помири: негативна реченица (Ова школа није обавезна), негативно дело (разочараност), недостатак нечега (стамбеног простора, новца или хране) или смрт члана породице. Зависник почиње да узима дрогу учесталије док се не деси нешто још трагичније (покушај убиства зависника или оверавање пријатеља) или нешто позитивније (добри друг открива родитељима истину о зависности детета или могућност организовања изложбе у Паризу). Зависници којима се десило нешто позитивно, аутоматски се скидају 'на суво', док се зависници којима се дешавају негативнији догађаји окрећу институцијама за лечење наркоманије. Чињенични искази испитаника подразумевају узрочност, односно узрочно-последичну везу. Добре приче (лажи) су средство за убеђивање других. По речима аутора Срђана Сремца заплет је покрет који причу приводи крају (Sremac 2010: 53). Током периода криза појединцима је потребна стручна подршка у болницама. Тада психолози и психијатри покушавају да промене личну причу зависника како би исти осетили пуноћу свог идентитета и смисла живота. Стручна лица су неки вид замене за родитељске приче које нису причане или довршене због распада породице. Стручна лица преузимају родитељски наратив који није испричан на време покушавају да створе психичко благостање које је урушено лошим или никаквим односима или траумама у породици или околини. Психолози или духовници покушавају да открију која је траума изазвала преокрет у појединцу. „Претварање негативних догађаја у позитивне промовише ментално здравље и благостање“ (Sremac 2010 :55). Испитаници објашњавају како је прича почела.

Први дан кад сам дошао у средњу школу професорка је рекла: „Ова школа није обавезна!“ „То!“ рекао сам и одмах сам купио пуну шаку лекова!

Био је одличан ђак и ишао је на такмичења из математике. Неко је причао на часу и професорка је прозвала њега. Он није причао него њих двоје из њега.

Поставила му је питање које није знао и уписала му један. Почео је да једе папир из свеске и престао да учи. Само је играо баскет, пушио траву и ишао на журке.

Он је завршио гимназију лако, рекао је да ће се једну годину одморити и још увек се одмара.

Стручњаци у приватним клиникама покушавају да из негативних догађаја прикажу и позитивну страну која зависнике враћа на прави пут.

Она је јако добра жена, она није смела да показује осећања, сажалила се и рекла ми да заледим годину.

Пре лечења зависници себе доживљавају негативно, а лагање, варање и крађе се доживљавају као врлине.

Ма ја сам џанки, џанки.

(...) Мораш да научиш да лажеш и крадеш.

После блока разговора испитаници себе доживљавају позитивно и поносни су на свој нови идентитет.

Ма могла сам шта сам хтела!

Реконструкција биографије помаже бившим зависницима у здравом размишљању. Код зависника који се лече у манастирима социјалну подршку пружа игуман који за време исповести разговара и разрешује их од греха и трауматичних ситуација. У оба случаја се личност враћа на раније ставове и размишљања која су важила пре иницијације у свет дроге. Болест зависности проузрокује кризу наратива и идентитета. Стигма је урушен идентитет којим се носиоца истог аутоматски обележава од осталог друштва. У зависности од личних способности зависници примају лакше или теже помоћ и граде нови идентитет. „Зависници се суочавају са кризом сопственог наратива што је резултат стигматизованог и исквареног идентитета“ (Sremac 2010: 55–56). Успостављање односа са стручним тимом помаже зависницима да превазиђу дистанцу које друштво има од њих и да новим ставовима поврате изгубљено поверење. Испитаници не осећају кривицу или стид због ранијих поступака и отворено говоре о својим лошим делима и новим ставовима. Од социјално некомпе-

тентних особа стручни тим ствара јако комуникативне особе. Стигматизован идентитет се заменио потпуно новим без и трунке сећања на трауматични период. Испитаница која је у време болести зависности имале бисексуалне односе и варала партнера, поново се вратила на хетеросексуалност и верност.

Ма то је Содом и Гомор! (...) Већ четири године смо заједно и ни једном га нисам преварила!

Бивши зависници постају мотивисани, уписују факултете и завршавају их успешно. Само једна од испитаница је имала грађанско и црквено венчање и добила дете. Посветила се породици, учењу и Цркви. Бивши зависници имају позитиван однос према себи и према својој околини. Постају мотивисани и проналазе смисао и испуњење сопственог живота без икаквих супстанци. У такозваном новом животу дрога није потребна да би се изградио лични стил. Тачка преокрета је инцидент који вуче зависнике на дно дна.

Банда је покушала да га убије. Шетао је тротоаром а они су кренули на њега колима.

У другом случају тачка преокрета је била јављање родитељима да им се дете дрогира.

Он је довео и рекао: „Ваше дете се дрогира. Ви ни не знате колико је мени стало до ваше ћерке.“

Тата је нашао мој дневник. Он је читао све странице и плакао, кад он који никад није плакао, почео је да плаче као мало дете.

У биографији сваког зависника постоји пуно покушаја безуспешног скидања.

Одвео сам га у манастир Рукумију, код оца Симеона, причали су и отац је реко да ће се излечити, да је добар и има девојачку душу, а он шта све ради!

Одвео сам га на Теолошки факултет, Владика Порфирије га је лепо дочекао, поздравио се са њим: „Здраво Х.“ Пољубио га три пута, причао са њим лепо и чекали смо да га приме у мушку кућу. Друштво му направило испраћај, као неће се

видети шест месеци... Отишао је у манастир и побегао после три дана.

Отишао је у манастир Каково у Грчку. Пуно ради, угојио се има преко сто кила. Може да пије и пуши поподне, ал' њему је тамо досадно, тамо би мени било лепо, ал' он је млад.

Међу мојим испитаницима 3 зависника су се излечили сами, „скидањем на суво“. Овакво лечење је ређе (27% у мом истраживању), а јавља се у породицама професора, зубара или свештеника.

Отишао сам у Париз. Кад сам видео да тамо могу да имам изложбу, одлучио сам да се скинем на суво затворен пар недеља у соби. Сад сам чист већ шест месеци.

Прича се одвија углавном у породици у којој социјалне везе не функционишу на прави начин.

Моја мама не воли мог оца. Он јој је био први. Спавају у истом кревету, али свако имају своју половину. Рекла ми је да испробам везу са што више њих да знам који је за мене.

Ја никад нисам видео свог оца. Оставио је маму док се још нисам ни родио, није желео да зна ништа о мени. Ја га ни не кривим, ја га разумем, он је уметник.

Његова мама буквално дели дрогу, пола њој пола њему.

Простори које зависници најчешће користе за конзумирање наркотика су њихове собе и тоалети, али се оно може обавити и у кафићу, на изложби, матури или музичком концерту. Међу активним местима за организовање свирки су СКЦ, Дом омладине, Академија, а раније Барутана и Индустрија.

Он јако лепо пише, пише песме за МС-јеве. Наступали су у Дому омладине.

Нашла сам их на рејву, у WC-у Барутане. Никад их пре нисам видела, једна је рекла 'Хоћеш? ', узела сам без размишљања и пукнула се у вену! Само сам се два пута радила у вену.

Међу сплавовима то су били Егзајл и Колос. Није тајна ни да се конзумација наркотика обавља и на фестивалима попут Егзита. Зависници се увек идентификују са музичарима, клошарима или дилерима, што значајно утиче на радње и циљеве зависника. Да би се постигао циљ односно задовољење за наркотиком почиње да се краде и лаже. Из наведених исказа можемо утврдити да се прво догоди траума, да се после ње користе наркотици, да се догађа преокрет и да после њега следи расплет.

Православна религиозност

Срђан Сремац објашњава процес промене између две контрадикторне приче (Sremac 2010: 60). Редефинисање сопствене приче доводи до усвајања новина које до тог тренутка нису биле прихватљиве. Стари наратив се доводи у питање, а затим и одбацује. Биографска реконструкција има повлашћен положај у односу на урушен идентитет. Јеромонаси и свештеници у разговору оспособљавају зависника да поверује у психолошко благостање и ослободи се осећаја психолошке кризе. Бивши зависници аутоматски посредством саговорника све остале идентитете (расни, национални, полни, родни, музички) подређују верском идентитету. Уместо криминалца, хомосексуалца, бисексуалца и зависника на животну сцену ступа поштени радник, родитељ, хетеросексуалац и независна личност. Нови религијски идентитет замењује стигму. Преобраћање се наставља и бивши зависници креирају своју будућност у религијском културном хоризонту. Нови идентитет се повезује са колективном припадношћу православног храма који их прихвата са новим прихватљивијим идентитетом. Стари идентитет се повезује са мраком, подрумом и андерграундом, а нови са светлошћу, висином и Црквом. Идентитет није херметички затворен ентитет, него се стално прерађује и изнова прича. Нови наратив се гради у заједници са Богом утемељеној и на интеракцији са верницима. Посебну подршку пружају родитељи или рођаци који су кренули у Цркву.

Брат ми је ветеринар и постао је јако религиозан, сваке недеље иде у Цркву и стално се моли.

Отац Симеон ми је рекао да ноћу кад ми је најслађи сан, устанем на молитву и да се молим за њега.

Моја мама није веровала у Бога. Она је рекла за Марију Магдалину да је курва и да је ко зна шта радила са мушкарцима. На

њен празник они (ћерка и зет) су погинули у саобраћајној несрећи. Она је убеђена да је то због тога. Она је рекла да би се убила да нема религије, ја сам јој рекла: „Ја чак ни немам религију!“ Она је тад полудела.

Завршна разматрања

У лечењу болести зависности најбитнија је социјална интервенција, како би се зависник/ца ослободио/ла нездравог социо-културног окружења. Зависник се издваја од ризичног друштва које толерише наркотику, а ‘увлачи’ у свет лекара, психолога и верских актера. Социјална подршка је услов да би се зависник ослободио лошег утицаја скривене популације.

Разредна ми је правдала часове, уместо сто уписала ми је десет.

У болницама и манастирима се зависници упознају са научном и теолошком литературом, што им помаже да превазиђу болест и слабо културан социјални оквир, и директно их уводи у свет знања, самоконтроле и здравог друштва.

Почео сам и да учим. Знам да то није баш тако популарно.

Зависници конструишу своје идентитете кроз митске личности и научнике, што им даје додатну подршку, поред хоспитализације односно манастирско-побожног живота. Осећај припадности заједници најбоље утиче на прихватање, потврду и конструкцију идентитета која се одвија унутар ње. Најзначајнији допринос анализе наратива и/или дискурса огледа се у бољем разумевању интерперсоналног домена. На табели коју дајемо у наставку могу се сагледати два идентитета и два социо-културна окружења бившег зависника дроге. Док је болест зависности била у пуном маху испитаници су се облачили клошарски, тетовирали и ‘пирсали’, одлазили на свирке, одобравали или имали промискуитетне, кратке, хомосексуалне или бисексуалне везе (80%), а после опоравка брак и родитељство. За време коришћења дроге се бежало из школе и слушала се музика, а после на сцену поново наступају наука и Бог.

Шта је са младим панкерима данас? Још верују у анархију?
(смеје се)

Ма ја верујем у Бога!

Стигма идентитет	Опорављен идентитет
Зависност	Слобода
Хомосексуалност/бисексуалност	Хетеросексуалност
Тетовирање, пирсинзи	Скидање пирсинга, прикривање тетоважа
Музика и улица	Школа и дом
Атеизам	Религиозност
Физички послови	Интелектуални послови

Табела 1. Однос стигма и новог идентитета и окружења међу корисницима дроге

* * *

Литература

Baćanović, Višnja (2008), „Ispitivanje socijalnih aspekata lečenja nar-komanije – religija kao činilac integracije“, *Religion and tolerance, The Jo-urnal of the Center for Empirical Researhes of Religion*, Vol. VI, No. 10, July–Decembar, 129–145.

Đurčik, Igor (2008), „Robovi lažne nade“, *Religion and tolerance, The Jour-nal of the Center for Empirical Researhes of Religion*, Vol. VI, No. 10, July–De-cembar, 39–47.

Жикић, Бојан (2006), *Антропологија АИДС-а. Ризично понашање ин-травенских корисника дроге*, Београд: Српски генеалошки центар и Одеље-ње за етнологију и антропологију Филозофског факултета.

Mijić, Emilija (2008), „Primena folklornog dijamanta na idiokulturi no-vobeogradskog bloka“, *Etnološko-antropološke sveske*, No. 12 (1), 125–137.

Pavlović, Jelena; Džinović, Vladimir; Milošević, Nikoleta (2006), „Teorij-ske pretpostavke diskurzivnih i narativnih pristupa u psihologiji“, *Psihologija*, Vol. 39 (4), 365–381.

Ristivojević, Marija (2009), „Uloga muzike u konstrukciji etničkog identi-teta“, *Etnološko-antropološke sveske*, No. 13 (13), 117–130.

Sremac, Srđan (2008), „Theoretical approaches to coping with crises and conversation“, *Religion and tolerance. The Journal of the Center for Empirical Researhes of Religion*, Vol. VI, No. 10, July–Decembar, 55–71.

Sremac, Srđan; Radić, Tatjana (2010), „Bio sam navučen. Transformativ-no iskustvo bivših zavisnika: Uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, *Antropologija*, No. 3(10), 49–71.

Sremac, Srđan; Mijić, Emilija (2011), „Protestantska etika kao model le-čenja: Uloga religioznosti i/ili duhovnosti u rehabilitaciji heroinskih zavisnika na primeru Reto-centra“, *Teme* (3), 969–991.

Примљено: 24. 9. 2015.
Одобрено: 15. 10. 2015.

ORTHODOX TREATMENT OF DRUG ADDICTION

Anja Abramović

The New Balkans Institute, Belgrade

Summary: *The topic of this article is the personal confession of dependence and social environment that treats drug users. Family support in this case is not sufficient, and religion and interviews with experts are seen as key aspects of this process. The narrative is important because we learn the story firsthand and it tells us about substance abuse, crisis, violence and stigma. Support and interviews of professionals to help an addict to overcome and to forget the crisis, build confidence and focus on success in school, work and parenting. Addicts build a new identity and gain confidence. In addition, many of them want to be baptized and go to church. Some of the addicts are treated in hospital, the other under house arrest or in a cottage, and a third visit monasteries.*

Key words: *drugs, rural, family, treatment, protective factors.*

ГОСТОВАЊЕ ЖАН ЛИКА МАРИОНА У БЕОГРАДУ

Вук Јовановић

XIII београдска гимназија
(vuleksa@hotmail.com)

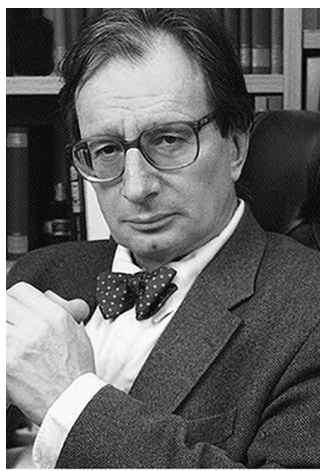
Славиша Костић

XV београдска гимназија
(slavisath@gmail.com)

Наша интелектуална јавност је имала велику част да угости једног од најзначајнијих философа и теолога данашњице Жан Лика Мариона. Повод његовог гостовања је публиковање превода његове књиге *Еројски феномен*.

Жан Лик Марион је рођен 1946. године, члан је Француске академије, почасни професор на Универзитету Париз–Сорбона, Универзитета у Чикагу и руководио је Доминиканске катедре Дибарл на Католичком универзитету у Паризу. Пресудну улогу у формирању његове мисли су извршили следећи философи: Рене Декарт, постхајдегеријански теоретичари језика, Жак Дерида као и његово креативно ишчитавање Мартина Хајдегера и Емануела Левинаса. Од теолога то су: Григорије Ниски, списи Псеудо-Дионисија, Августин, Тома Аквински, Ханс Урс фон Балтазар. Марион као феноменолог тежи да рекон-

струише нешто што сматра за аутентичну хусерлијанску феноменологију. У томе он разрађује феноменологију љубави и феноменологију божанског дара као ‘даност даривања’ што би требало да представља модус живота. Ослањајући се на Хусерла и Хајдегера, Марион је покушао указати на нескривене могућности такве феноменологије. Оне се састоје у томе да се феноменолошка редукција не мора ограничавати само на феномене као објекте, како би то хтео Хусерл, нити на феномене бића или битка као што је то хтео Хајдегер. Своја промишљања Марион сажима у тези: „Колико редукције, толико дарованости.“ Марион изједначава три редукције: трансценденталну, егзистенцијално/онтолошку и редукцију на позив са трансценденталним Ја. Другим речима феномени нам се дарују посредством интуиције а да притом нису позиционирани насупрот одређеног хоризонта и да су зависни од субјектових конститутивних капацитета. При томе Марион конструише појам ‘засићени феномен’ који наступа онда када дуалност између интенције (означавања) и интуиције (испуњења) засигурно постоји, и где се насупрот уобичајеном феномену, интуиција показује у премашивању онога што концепт (означење, интенционалност, тежња...) предвиђа и показује. У случају засићеног феномена, фе-



JEAN-LUC MARION
FRANCUSKI FILOZOF I AKADEMIK U BEOGRADU I NOVOM SADU

PREDAVANJE
Granice fenomenalnosti
Govori: Jean-Luc Marion
Petak, 4. decembar 2015 – 18h
Beograd, Kolarac, Studentski trg 5

OKRUGLI STO
povodom knjige *Erotski fenomen*,
Jean-Luc Marion (Akademska knjiga, 2015)
Učesnici iz Francuske: Claudia Serban i autor
Subota, 5. decembar od 10h do 13h
Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45

PREDAVANJE
Redukcija i *epokhé*
Govori: Jean-Luc Marion
Subota, 5. decembar – 18h
Novi Sad, Filozofski fakultet, dr Zorana Đinđića 2

AKADEMSKA KNJIGA IZ INSTITUTE FOR PHILOSOPHY AND SOCIAL THEORY www.institutfrancais.rs

номеналност се кориговала у терминима дарованости, тако да феномен више не дарује себе тако што нам се показује већ тако што нам се дарује. Сваки засићени феномен нам се дарује као позив. Да би указао на примере засићеног феномена, Марион анализира догађај, идоле (дела уметности), плот, иконе (личност) и за теологе најзначајније – Откровење, које 'појачава' засићеност пошто оно садржи сваки од горе поменутих елемената. Марионова кључна теза се састоји у томе да као засићен феномен, Откровење има место унутар феноменологије, чак би се рекло да је то њена актуализација, што се може одредити преко теологије. На тај начин Марионова феноменологија отвара пут за позиционирање теологије унутар токова савремене мисли. Тиме је одредио себе као предводника модерне француске феноменоло-

гије поред философа попут Жан Ива Лакоста и Мишела Анрија. Као теолог Марион сматра да хришћанска вера није херменеутика попут осталих већ нам омогућује да видимо феномене који другима остају скривени. Други битни допринос за теологију се огледа у његовој књизи *Бој без бића*. У тој књизи Марион покушава промишљати Бога не само као нешто што је с ону страну метафизичког сагледавања бића већ нешто што је с оне стране битка. Другим речима, раскида са онтотеологијом сматрајући идолима не само антропоморфне слике Бога, него посебно метафизичке појмове Бога: Бог као највише биће или трансцендентални узрок свих бића. Насупрот теологије Бога унутар битка, Марион промишља Бога са библијским појмом Св. Јована, 'агапе' (1. Јн. 4, 8). Онај који љуби се потпуно идентификује са да-

ром, због чега појам агапе потпуно искључује идолатрију и идолатријске појмове – онај који љуби се потпуно предаје другоме. Бог се не промишља више на темељу наших појмова, већ полазећи од самога Његовог даривања. Јасно је да овде налазимо одређене паралеле са модерним православним теологом Христом Јанарасом. Међутим, оно што је битније је да је Марион утицао не само на западне теологе као нпр. на представнике сада најактуелнијег теолошког пројекта – радикална ортодоксија, већ и на модерну генерацију православних теолога: Џона Пантелејмона Манусакиса, Кирила Ховоруна и Павла Саига.

**„Границе феноменологије“,
предавање професора Мариона
у Коларцу, 4. 12. 2015.**

Професор Марион почео је своје предавање освртом на посебан статус математике у класичној грчкој традицији, указујући на њену одмакнутост од појавног, тј. од *феноменалног*. Наиме, њена повлашћена позиција у систему наука управо је конституисана тим својством. „Што је више података, то је мање ствари“ – следећи ту логику, Марион тврди, европска философија такође је мислила о свету непрестано се одмичући од њега. Његовим речима, „науке не мисле, оне мере и организују“. Разликујући оно што је могуће мислити и оно што нам се даје је-

дино кроз догађај, Марион је појаснио у чему је важност његовог супротстављања појмова ствари (*choses*) и предмета (*objets*). У том оквиру он препознаје и узрок еколошке претње.

Даље развијајући своју тезу, указао је на темељну недостатност *метафизичког* мишљења: „неуспех метафизике она не дугује свом неуспеху у превођењу бића у предмете, него управо успеху у томе“. За такво мишљење, и „Бог метафизике, тј. Бог сведен на свој појам, завршава као идол“. Оно нас оставља без *с stvari*, дајући нам уместо њих *предметне*. Но, „мртав предмет не престаје да нам намеће своје присуство“ – том формулацијом објашњава нам побожност и након Ничеове изјаве о „смрти Бога“.

Ова (метафизичка?) замена (ствари предметима) углавном нам измиче. Зато је у предавању назначено неколико поља у којима је та разлика онолико јасна колико је и судбинска: Бог, лице другог, сопствено тело. Но, за ваљано бављење овим феноменима морамо променити кантовску епистемолошку позицију: Кантов услов сазнања омогућава сазнање предмета, али не и самих ствари. Алтернатива је „сагледавати бића као датости“, следећи Хајдегера и Хусерла.

Феноменолошком анализом доживљаја поменутих *с stvari*, стигли смо до појма *засићеног феномена*. Реч је о доживљају који у тој мери превазилази наш чул-

ни апарат („вишак евиденције из изобиља података“), да остајемо заслепљени њиме („бљесак“). Речима предавача, „када ствар нуди више него што можемо да прихватимо, те када је реч о засићеном феномену, тај догађај не може да постане предмет.“

Актуализујући своје увиде на примеру два терористичка напада у Паризу (*Шарли Ебдо* и последњи напади), и показујући њихову важност и комплексност у равни теологије и антропологије, ефектно је завршио предавање изјавом да „засићени феномен омогућава контраискуство, лишено интенционалног: није могуће сумњати у његово присуство, као што није могуће не сумњати у његово значење“.

У дискусији која је уследила, Марион је био позван да појасни однос између мишљења и делања у оквиру своје теорије. Проблем је формулисан на следећи начин: „уколико нас неки догађај оставља без могућности да о њему мислимо (да га преведемо у свет *предмета*), како се одлучити на делање?“ Сложивши се са тиме да је таква ситуација истовремено реална и тескобна, Марион је пренео њено разрешење у област политике. За њега, политика је управо вештина исправног одлучивања, иако нам недостаје (исцрпно?) разумевање ситуације. Очигледно, прагматични аспект Марионове феноменологије потребује шири хоризонт, и у смислу самог предавања, али и у смислу повезивања са практичким

дисциплинама, у оквиру којих се питање делања опсежно захвата.

Округли сто поводом књиге *Еројски феномен* у Институту за философију и друштвену теорију 5. 12. 2015.

Округли сто поводом књиге *Еројски феномен* је започео уводним излагањем Клаудије Шербан са Универзитета у Тулузу. На почетку је она указала на филозофски смисао тела (*corp*) и плоти (*leib*). Марион указује да је Декарт као филозоф редуковао разлику између *leib*-а и *corp*-а. Упућујући читање у хоризонт картезијанске егзегезе, Марион прави разлику између Декарта и континенталних филозофа. Ту се сада поставља питање: која је разлика између мога тела и моје плоти? Марион сматра да искуство патње одређује тело које је доживљава. Познајемо телесност када осећамо глад и жеђ. Осећати је нешто што припада плоти. Осећати је *modus cogitans*. Марион сматра душу за пасивни део мишљења. У оквиру засићеног феномена Марион плот посматра као засићеност сопства. Оно што код Декарта изостаје јесте феноменологија тела. Марион то разрешава тако што указује на еротизацију тела без чега плот постаје неприступачна. Чим еротизација престаје губимо физичку плот. Стога је од превасходне важности прећи са тела које имам на тело које јесам а које је недокучиво.

Жан Лик Марион је у свом излагању истакао да разлику између тела и плоти дугује Хусерлу. Та разлика подразумева физичко тело које поседујем и карактеристике плоти да своје тело осећам. Међутим, да бисмо боље то разумели потребно је увести трећи термин – ‘еротизација плоти’. Помоћу моје плоти додирујем друго тело. Феноменолози нису приметили чињеницу да плот осећа оно што га ограничава. Прво искуство плоти јесте искуство које га осећа. То је ситуација која сусреће другу плот. Моја плот осећа другу плот. Непружањем отпора постаје плот другог. Плот еротизује другу плот. Трансформација моје плоти је нешто што сам добио од друге плоти. Еротизована плот има временску ограниченост. Чим плот пређе на еротизовану плот то је води ка експерименталној субјективности. То је емпиријска интеракција. Међутим овде имамо нешто што нити је увидео Декарт а ни Хусерл. Због тога Марион изводи хипотезу да редукција прелази са редукције феномена на оно што се даје. Има феномена нечега што се даје а да при томе није феномен. Порнографија засигурно спада у такву појаву пошто искривљава појам ероса. Стога редукцију треба спојити са еротском редукцијом. Еротски феномен подразумева феномен даривања докле је ево оно што прима. Оно остварује пријем давања. Могло би се рећи да Марион указује да

у временима заборавља еротске мудрости настоји философију поново вратити својим коренима, тј. своме еротском икону: појму љубави, еротској рационалности.

Потом је уследила дискусија са окупљеним философима: Петром Бојанићем, Чаславом Копривицом, Небојшом Ромчевићем, Драганом Пролеом, Предрагом Крстићем, Предрагом Милидрагом, Игором Кртолицом, Растком Јовановим, Уном Поповићем, Жељком Радинковићем и Марком Лошонцом. Можда најзанимљивији Марионов одговор је онај који се тича питања Предрага Милидрага у вези са тим како ослободити Бога од онтотеологије. Да ли онтотеологија води ка апологетици или ка теологији? Марион указује да је пре Томе Аквинског име Бога било *aīaiē*, међутим од њега се мистерија Бога транскрибује у језик метафизике. То је покрет неуспеха и који је био врло штетан. Ово је због тога што питање бивствовања не може да расветли питање Бога. Теологија није философија која говори о Богу. У Литургији не добијамо информације о Богу. Теологија је језик о Богу. Томистичка традиција стога није теолошки најбоља традиција. Пре би се рекло да је то раскид са јерархијом имена о Богу какву налазимо код Григорија Ниског, Августина и Тертулијана да Бог нема имена. Библијско предање и Свети Оци потенцирају имена Θεός и αὐτός. □

ЕКОЛОШКА ЕНЦИКЛИКА: LAUDATO SI' = ХВАЉЕН БУДИ / СЛАВА ТЕБИ

Зоран Андрић

Munchener

Rückversicherungs-Gesellschaft

(zoran@andric.cc ;

zmandric@gmail.com)

Друга* енциклика (грч. $\epsilon\gamma\kappa\acute{\upsilon}\lambda\iota\omicron\varsigma$ = циркуларно писмо, папска или царска посланица) за понтификата папе Фрање, насловљена – *Laudato Si'* = Хваљен буди / Слава Теби – упућена је не само целокупној Цркви, већ, као и енциклика папе Јована XXIII *Pacem in Terris* (1963), „свим људима добре воље“ односно целокупном човечанству.

Екологија као топос у досадашњим енцикликама

Фрања је први папа који је егзистенцијално питање животне средине (екологије) ставио у средиште читаве енциклике, истакавши на тај начин драматичну стварност глобалне промене климе.

Иако је ово прва интегрална енциклика посвећена питањима екологије, папа Фрања није први који се

* Прва енциклика *Evangelii Gaudium* објављена је у новембру 2013. г. Види наш приказ у *Теолошким погледима* XLVII (2/2014), стр. 485–489.

дотиче еколошких питања у таквом истакнутом папском документу.

Почев од папе Павла VI (1963–1978) наследници на катедри Св. ап. Петра јављали су се за реч о тој виталној теми. Папа Бенедикт XVI се у више наврата тој теми посвећивао, те су га италијански медији апострофирали као „зеленог папу“.

Почетак је учинио папа Павле VI (1963–1978) својом енцикликом *Populorum Progressio* из 1967. г. – три године пре прве конференције УН о заштити климе. Њена средишна теза гласи: „развој“ је више од научног напретка. Он мора бити мерен критеријумима као што су: у којој је он мери социјалан, праведан и доследан. Заштита животне средине није још изричито споменута. Као што вели Маркус Фогт, професор за социјалну етику на Минхенском универзитету, овај документ формулише „опште оквире учења Рима о теми животне средине“.

Ватикан је 1970. г. послао једну делегацију на прву конференцију УН у Стокхолм. Папа Павле VI је 1971. г. упозоравао да се „човек излаже опасности да као последица неразумне експлоатације природе и сам постане њена жртва“.

Његов наследник Јован Павле II (1978–2005) је у својој првој енциклици *Redemptor hominis* 1979. жигосао неконтролисано расипање енергије. Папа Карол Војтила је знао одвећ добро о чему говори будући да је као бискуп у Кракову

имао у изобиљу прилика да доживи чађ и гараж из оближњих фабричких димњака.

У својој социјалној енциклици *Centesimus annus* постулирао је нови појам „људске екологије“, спојивши „заштиту природе“ са „заштитом човека“. Разарање људске средине је још погубније него разарање природне средине, и оно са абортусима чини „културу смрти“. Папа Јован Павле је захтевао „дубоки преображај у животном стилу модерног друштва конзума, посебно у богатим земљама“.

Заштита климе је била главна тема и у *Комјендијуму црквеној социјалној учења*, који је објавио Папски савет *Jusitita et Pax* 2004. „Клима је опште добро које мора бити заштићено“, јесте централни постулат и тенор овог документа.

Папа Бенедикт XVI (2005–2013) је папа који је у Ватикану наложио стриктно селектирање смећа. Он се у својој трећој енциклици *Caritas in veritate* из 2009. г. у више одељака изражавао о теми екологије, посебно о супкритичној употреби енергије. Тенор његових апела се односио на солидарност међу генерацијама. Појам „људске екологије“ свога претходника Бенедикт XVI је ситуирао у дубљи теолошки контекст. У свом говору пред Немачким парламентом у септембру 2011. г. истакао је политику партије „Зелених“, рекавши да иако еколошким покретом 70 година прошлога века „прозор још није био отворен“, ипак се

„крик за свежим ваздухом“ није могао пречути.

Динамика текста енциклике

Оригинал опсежног текста енциклике је писан на шпанском језику у шест поглавља. Енциклика је компонована као тријадична методолошка структура: опажање–промишљање–деловање. Први корак је опажање стварности, њему следи корак анализе из хришћанске перспективе и питање у чему лежи узрок да човечанство прети да разори планету и само себе, да би се на крају, као трећи корак, развио план/концепт деловања и њему саображено формулисала адекватна педагогија.

Све је са свиме скопчано

Основна идеја је видљива у тексту: поједине области – природе, сиромаштво, миграција, разарање, биолошка разноликост (диверзитет), правда – се не могу изоловано једно од других разматрати, јер је такав редуccionизам на крају и довео целокупно човечанство у драматичну вишестрану кризу. Питање екологије као питање правде је једна од централних теза ове енциклике.

Дијалог

Папа жели дијалог за изналажење пута за проблем. Дијалог значи отворене очи и спремност да себе саме променимо.

Извори

Папа се за текст енциклике инспирисао многим изворима које он као референце наводи. Овај поступак му је био значајан да би се видело да кроз енциклику говори целокупна Црква. Теолошка и духовна традиција долази до речи: Тома Аквински, Бонавентура, Романом Гвардини и наравно Фрања Асишки. Васељенски Патријарх Вартоломеј I репрезентује екумену, а исламски мистичари репрезентују интеррелигиозни дијалог. Папа Павле VI, Јован Павле II и Бенедикт XVI су веома често цитирани и парафразирани.

Енциклика се тиче целокупне планете односно бриге за „заједнички дом“. Грчки појам οἶκος (кућна и привредна заједница) је корен речи екологија и економија. Но еколошка енциклика *Laudato Si'* не почиње само сликом заједничког дома, већ доксологијом односно химном сунцу Св. Фрање Асишког, светитеља заштитника папе Фрање: „*Laudato si', mi' Signore*“ – „Слава Теби, мој Господе“.

Након таквог химнично-лирског почетка доминира трезвена проза са акрибичним регистравањем, дијагнозом и поантираном анализом проблема, али лирски тон не ишчезава дефинитивно из 245 одсека ове опсежне енциклике. Лирски регистар се местимице преображава у тужбалицу – „наша сестра, мајка Земља“ „уздихе“ и „вапи“ и „налази се међу обесправљеним и злостављаним сиром-

масима“. Иритирајућу двоструку улогу Земље у фамилијарно-политичком и морално-теолошком смислу као „сестре“ и „мајке“ ваља са благодатношћу видети као израз песничке слободе (*licentia poetica*). Но интенција води ка „универзалном братству“, које прекорачује планетарне међе и оквире, и ексорбитантно избија у космичке димензије – као што је сходно хагиографским записима Свети Фрања Асишки „проповедао“ животињама и у својим химнама Сунце и Месец у њиховој лепоти прослављао као „Божија створења“. Енциклика осцилира између радикализма и прагматичног реализма и у свом тоналитету и ритму се мења од „прозног“ у „лирски“ тоналитет.

У средини своје енциклике наговештава папа Фрања хитно потребну „одважну културну револуцију“, након што је у ранијим пасажима оштро критиковао „структурално перверзни систем комерцијалних и имовинских односа“ који је довео до економске кризе, као и „технолошку парадигму“ којом се човек погордио у својој незаситости да планету Земљу изабљује. Но „културна револуција“ у папиној дикцији није позив на преврат и устанак, већ је позив на дијалог свих са свима! Он охрабрује своје читаоце да у смислу „глобалне екологије“ промене свој живот од индивидуализма и егоистичког усмерења ка заједничком животу, узајамном респекту и бла-

годарности односно „братству и сестринству“ које сву Божију творевину спаја и сједињује. Као гест „социо-еколошког“ заједничарења папа у фуснотама цитира једног суфистичког (исламског) учитеља, што је *novit* у папској енциклици.

Ево основних теза енциклике у резимираном виду:

Какав свет желимо оставити онима који ће доћи после нас? Ово питање се налази у средишту енциклике као брига за заједнички дом. Оно нас наводи на питање о смислу егзистенције и њених вредности, односно задире у темеље друштвеног живота и не може се одвојено разматрати.

Папа позива све појединачно и заједно – појединци, породице, локалне заједнице, народи, међународна заједница – на еколошко обраћење, што значи променити смер и са одговорношћу преузети одговорност за наш заједнички оἶκος (дом). За папу је човечанство још увек способно за заједничку сарадњу на изградњи заједничког дома. Људско биће је увек спремно на позитивну сарадњу и није све неповратно изгубљено, јер су људска бића способна да себе надиђу и врате се и одаберу добро и себе саме обнове. Дух антрополошког оптимизма провејава кроз целокупну енциклику. Папа Франџа већ од самог почетка подсећа да су и друге Цркве и хришћанске заједнице – као уосталом и друге религије – дубоко забринуте и размишљају над темом екологије. У

више наврата папа благодари про-тагонистима оваквих настојања.

Енциклика предлаже екологију целовитости (глобалну екологију) која јасно разликује људске и друштвене димензије нераскидиво повезане са питањем људског окружења. Имајући тај циљ у виду, папа предлаже чистан и отворен дијалог са свим актерима са свих нивоа друштва, како би се створио јасан начин доношења одлука. Папа подсећа у овом контексту да ниједан подухват не може бити плодан ако није прожет одговорном свешћу и савешћу.

Текст енциклике се завршава двома молитвама: једном понуђеном свима који верују у Бога који је Свемогући Створитељ, као и другом понуђеном онима који исповедају веру у Исуса Христа са рефреном којим енциклика и отпочиње: *Laudato Si'* = Хваљен буди/Слава Теби.

Кохерентност енциклике чине њене кључне теме:

– Уска и интимна повезаност сиромашних и фрагилност (крхкост) планете Земље,

– Уверење да је на свету све повезано,

– Критика технократских парадигми и технологије,

– Позив на изналажења другог начина разумевања привреде и напретка; хумано значење екологије,

– Потреба за отвореним дијалозима и дебатама,

– Велика одговорност међународне и локалне политике. □

ПРИКАЗИ

Радмила Грујић, *Песник логосног свемира*

Београд : Чувари, 2015

244 стр. ; 21 cm

ISBN 978-86-88471-28-2

Човек – логосник свемира

У интерпретацијама једне филозофеме А. Шопенхауера (1788–1860) – да је „наслов монограм садржине“ – са разлогом се појављује и варијабла: да је, у ствари, он мислио да је и сам назив неког дела или нечега уопште – *монолој* садржане целине! Ова експликација је нужна јер поетеса Грујић такође, бар у већем делу семантике наслова свог брeвијара, жели да упуту на све оно што појам „логос“ обухвата и сугерише. А то је: полисемантична „реч“, затим говор (наравно са свим аспектима значења и тумачења), па његова експликативна функција у међуљудској, па и унутрашњељудској употреби, мишљење као сублимативни израз, све до божанског и „васељенских тајни“. Ако је Исус Син Божји упућен од Оца му међу људе да им Спаситељ, и то саможртвом, буде будући почовечен – и његова Калварија (Голгота) и, наравно Крст, а онда и избављење и успење к Богу, богопут су и човеку. Дакле, поетеса, не само као искрени, чак посвећени и просвећени верник, већ, можда и пре свега као искушеница зрачећега

„логосног самоговора“, а и ерудита опремљен за боготражење по беспућима егзистенције, испевала је и свој „цветник“, али и молитвеник колико из „богомнасијаног“ (по Његошу) ума, толико из трепета верничког срца пред олтаром Свемира. Отуда у клетвеној песми *Анџилојос* сажети крик:

О, речи, страшна, „пророкава“!

О, речи, наредбодаваца и владара,

олака речи са смртоносном тежином,

ти, крилатице, која ломиш крила!

О, речи, очајна и узрујана,

погрдна и подсмешљива,

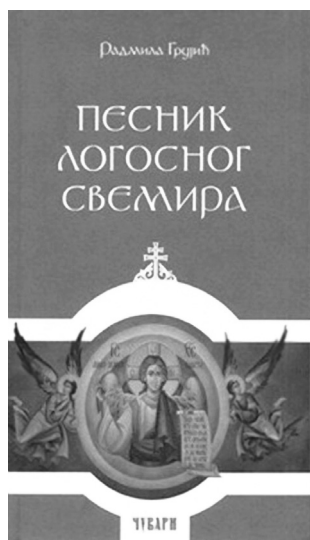
презирућа и мрзећа!

Из авиона бацаш паклене дарове

по безбрижним дејим сновима (...)

Контрапункт ове, надасве необичне исповести у стихирима као да је смишљан и од богоумилне тишине осниван на самотничкој контемплацији. Радмила – ако је позорност јавне мисли прихвати, а ваљало би због Српкиња које таквим златом своју душу везу – што је ретко и значајно и за наше исказе – је у богосветачком „раму“ испевала тропаре у одбрану Човека. То

двојство појања „помешало“ је импресив речи лепоте, пре свега војевања за лепоту посвећеника Богу, али и хрвања са земаљским куша-



њима, а богме и кушачима, и Човека и Човештва! Та каскадна бројаница – погледајмо само садржај – обухвата у част Свестворитеља златописе Његових најумнијих и најпосвећенијих пастира, али и нас, „рабе“

(пре свега исповеткињу, нашу поетесу) који Божјим путевима идемо, многокад и – странпутицама Нечастивог.

Од *Пролога*, којим се Богу хвала приноси – пазите, „Бог је Песник“ – па све до циклуса *Од вас се њражи*, дакле као велика симфонијска октава, у „простору“ ове поезије обитавају и Бог и Његов Дух, Богочовек, премудри духовници, посвећеници Исусови, али и „гола“ интима песникиње Богу посвећене, а са улогом благоверне учителице – Мајке Човекове! То ову поезију чини јединственом: она није и мудрачки избегава да постане заморна монотонија теолошке предикаонице, удвојчавајући заветну Божју реч са интимитетом *живој* и живоделатног човека!

Иза *Пролога* – Бог је Песник (са великим означавањем песника и песничтва као самог богочињења!), долазе позивни наслови: *Бојоњражење и бојојознање*, *Блајословено време*, па опет *Песма (!)*, а са њом у присној и очекиваној вези узајамности *Љубав*, нажалост и неопходно нам опирање свему што нам „он“, Нечастиви, усади – *Обећање* – *лудом радовање*, затим усуд, и по Библији, избеглиштва (међу многим, тај досуд, знамо, као да понајвише прати Јевреје, али и нас Србе), да би, у последњем циклусу, песникиња „у име Бога“ просто узвикнула: *Од вас се њражи!*

Богу мила, а учена и даровита, ова поетеса преплела је своје богослужно појање са умницима и богослужницима. Од значаја је семиотика с фреском Св. Јована Богослова са отвореном *књигом* „У почетку беше Реч“. А већ у драгоценом *Прологу*, као ретко добром аутопоетичком казивању аутора, читамо „вјерују“ и саме наше песникиње: „У Символу вере, ако га шире преведемо, пише: 'Верујем у једнога Бога' – ауторца је подвукла следећу реч с разлогом – *Песника*, у српском преводу *Творца*. Зашто је Бог Песник? Иза овога, дабоме, долази као логични наставак: Зашто је човек песник и када постаје песник? Наравно – „када воли, кад му срце пева и он пева, и тада и тако постаје песник-стваралац. Певање је *проузношење* стихологоса – стихологија...“ Али, човек „није увек

песник... често руши и уништава, и своју и Божју творевину. А пре свега, себе самог. Зашто? Зато што греши и грехом изгони љубав из свога срца. А Бог? Бог је *Љубав*: не зна да греши, не зна да не воли, вечна Љубав и вечни Песник–Творац, који све љубављу ствара, који не греши ни кад руши јер и тада гради, као Градинар творевине. Бог је Творац–Песник, који ствара свет као песму...”

Овде нам ваља да се подсетимо да је у свом усклику љубави *Слово љубве* прелепи деспот Стефан Лазаревић, а наша поетеса као да је са њим била у дослуху, духом и чином запевао: да се „и Бог љубав зове“! Вредност ове мудре песмарице учене и Богу умилне поетесе, што је – чини нам се бар међу реткима – управо приређујући, а не само испевавајући своју велику искрену песму – као темељито учена, а мисаоно устројена и моралом правоверна, као мало ко успела да споји светоназор духовног мудрачког појања са исповедном суштином своје људске душе. „Снага је моја и песма моја Господ“ (Пс. 117, 14) у *Пролоју* каже Радмила и – као да нас упућује на импресив сопственог људског портрета: „Ако човек себе не изграђује духовно, стварајући са богодоличном *екстазом*, тако да његова песма (дело) буде завршена–савршена“ (...). Дабоме – постоји и обратно! Посебно се, види се, задржавамо на *Пролоју* јер ту је наша поетеса изложила себе. И

као човека, богољупца, хуманисту и мудраца, али и као Богу милог песника с не малим даром да „јави и објави“ Његову вољу и вид Његовог Бића! Али, језик је и „ватра, свијет неправде“... (Јак. 3, 2–10).

У исказу Макса Планка, теоретичара светлости (Светлост има и своје метафизичко значење!), да се „најбитнији догађаји зачињу изван граница видљивог... Суштина је метафизичка... Она је налик на *икону* – једино се може тумачити као *божанство*“, као да се наставља служебнички бревијар за дефинисање и саме природе уметности. Она је, дакле, од самог Бога јер је и Он Песник – стваралац, па, уз преобиље лепоте Божје по Његовој Промисли стваране (које се и данас, а и завијек ће се стварати!) свуд, од свега и у свему што Бог нарече (грађевине од материје и духа, од човека и укупности света Божјег) дар и позив Божји, па нашој образованој поетеси је угодно било да своју поетику налази и препознаје у поетикама богоугодника. Тако Свети песник Николај Српски – Златострујни – наводи Радмила – пева:

*Сви Христови учесници,
Љубави су зајочници,
Једним Духом сједињени,
Једном Чашом збраћимљени.
Чаша чудна, Чаша чиста,
Тело и Крв Живој Христа!*

Наравно: „Најлепша песма коју човек пева јесте молитва упуће-

на Богу, Источнику љубави и стваралаштва“, каже Радмила. И са разлогом додаје: „Ова књига је моје песничко преиспитивање. Писана је у дужем временском периоду и показује моје духовно узрастање, од уздања у ’обећање – лудом радовање’ до вере у ’обећање – логосном радовање!’“ С разлогом Радмила наводи још неке исповедничке, себи блиске мисли. На пример, Мила Медића у *Завјештању Стефана Немање*: „Пјесма је бес-тјелесна као и душа човјекова. У пјесмама душа *народна* обитава“, да би „у уста“ Немање – Св. Симеона Мироточивог ставио национално освешћујуће речи – поруку свом чеду, Растку (Св. Сави): „Чедо моје, *Србија* је тамо докле допире наша пјесма и свирка.“

Наша поетеса је национални Божји војник. У песми *Објавила бих* као да сажима читав *credo* свог мисаоно-социјалног, али и поетског хабитуса:

Да ме не сметне и не спута дух „овога света“,
него да ме сусретне и благодаћу обујми,
преобрази и ослободи Дух „онога света“
(...)

Онда нека тече из срца мога реч добра
и језик мој буде трска хитрога писара,
јер је дело моје за Небескога Цара (...)

Некако одмах иза тога у „непрестаној Молитви Господу Исусу Христу“, „Велико повечерје“, позив моћницима да се „покорe“, али и самосвест песника да „реч коју изгово-

рите, неће остати у вама“ са вером да „народ који седи у тами“ ипак ће видети „Светлост велику“! А Реч је управо *Дар–Реч* (*Тада им отвори ум да разумију писма* – Лк. 24, 45):

И рекох Реч,
и из ње засија светлост (...)
И поклоних се Речи,
и заветовах се Речи (...)

Реч–Логос, „моћна Реч“ доводи до „благословеног Мира“ и човеку се даде Слобода, а „анти-логос“ поста бесловесност. Наш „учењак“ Сретен Марић с разлогом, а вероватно у истом „коду“ као и наша поетеса, значи да је управо песништво првоговор и самог човека, јер је први песник Бог, а Његово стваралаштво једнако поетском. А оснивач модерне лингвистике Ф. Сосир каже да је језик „место на коме се сплићу и појмови у језик као нешто конкретно.“ А наша поетеса пева:

*Реч је већ знање, већ дело,
јер на почетку беше Песник
свега видљивога и невидљивога,
Лојос – предвечна поема
Песника лојосног свемира.*

Ето и објашњења зашто се наша Радмила определила да у наслову своје поетске књиге значи Бога као Песника логосног свемира, а себе као песника у служби Бога–Песника.

Путеви, богостазе и Калварија Исусовог мукотрпља с Крстом

у овој духовној исповедној поеми нису ни за тумача лагодне. Шта од тог обиља, из те гозбе духа, из приноса многих врчева ума и здела умне хране узети на своја љубопитљива непца? Хоћемо ли следити богоносце и духотражитеље, молити пред олтаром, како Радмила нарече, бројних (али само Једне Божје) цркава које су „дрво живота“, кад, како и сама признаде, „не зна путеве до торжества“? Јер, „коме Твоја Црква није Мати – земаљски Рај/ томе ни Бог није Отац – Царство Небеско“, јер „ми, хришћани, са ове стране гроба,/ за сада поседујемо само залог Твога Духа“... У песми *Веро моја!* то екскламативно узвикивање осржило је биће ове поезије и, пре свега, саме поетесе:

Веро моја, љубављу огњеном предана,
Цркви Христовој на вечност заветована
(...)

Блага Речи из божанске Свете Књиге,
тврђаво која одгониш земне бриге,
не уздаш се у десет, него у три прста,
благоговејно ти се држиш Крста (...)
Да се пењем, уз молитву усходим,
и жељне утехе са собом приводим,
ка Богу Правде, Светлу од Светлости,
ка свебитију и једносушности.

Не бисмо били ни добри тумачи, па ни праведни, када бисмо ову благодарну „лиру“ осушили трагајући и узносећи само богослужну прагму. Јер, наша поетеса је савременик овог замраченог вековља. Може се по-

неком чинити да, са свим овим претходним, готово диспаратно звуче песме чија инвенктива потиче из свакодневља, „овде и данас“. Откуда – питаће се – иза торжества богоумилног певања *Духовно-бањски туризам*, *Две лейше* и слично? Међутим, одмах услед песме под имеником *Бојошражење и бојојознање* и песникањин упит Богу *Може ли се, Боже?* И, наравно, „како“ – пита даље – „да се измакнем на седам миља/ од овоземаљског реда и обиља/ од лажних маски и приказа/ од свога срамног огледала“(...)? Ка Богу узвишена *еџика* ове поетесе-искусенице ствара тада нешто доста поретко у нашој књижевности: спајајући „данас и овде“ са највишим нормама Логоса и Божје васељене, доводећи у блиску везу, рецимо, Аврама и Сару са нашим „Радојком, Радованом, Веселком“. Радмила као да Србима (а и инима) богопут указује: „Кад зажмурим, Боже, са Тобом се сита наразговарам“. А ни од чега она не бежи јер – као и сви – знамо да јесмо за постид носећи грешне мисли, док многи чине и злочињење... Зато је, каже у истоименој песми „Дух – неугасива жишка“, али само за оне којима знање није „за надимање“ већ „истинско имање“! Будући као човек *јоунушрена* и истински контемплативна, уз то ванредно образована и сензибилна, жели, као песник – и те филозофеме су леп даровник ове

поезије – да нас песмом *Ошкри-
вење* христољубно и поучи:

Ко много прича, себе не чује,
ко много гледа, у себе се не загледа,
ко није у себи, тај није при себи,
него на вашаришту таштине и зла (...)

Далматински хуманиста – пе-
сник Марко Марулић (16. век) ис-
певао је на латинском песму *De in-
stitutione benne vivendi per exempla
sanctorum* (*Поуке за добар живоћ
према примерима светљаца*), под-
разумевајући под „добар“ блажен
живот који води ка бесмртности.
И наша поетеса је хришћански ди-
дакта – вероучитељ. Укорачивање
у „живи живот“, читава поетске
расправе о „живом животу“, љу-
бави, па и Еросу, дискретно су ин-
корпорирани у, иначе, врло шкрте
стиховнице. У песми *Јуче* и она се
„још сећа једног сна поред реке“ и
осећа чар Ларине песме, па пева:

То је мој драги споменар –
нанизана скупочена колајна,
бројаница суза и уздаха,
осмеха и пољубаца.
Саздан од поезије и музике,
од романтике (...)

Али – „сада то јуче – стеже
обруче“, јер „ово је распојасано
време“ и само „исцељење пружа/
Христов загрљај!“

Писала је наша песникиња,
дабоме, и мноштво својих стихова
„сву ноћ... златном жицом по сви-
ли“ (*Стихови*). Значајан део ове

књиге устиковане интима је „не-
ке врсте дијалог“ и са конкретним
„живућим“ људима (нпр. Десанка
Максимовић), али и са биограф-
ско-породичном ономастиком
(*Дурмишор*), богме понајвише –
са самом поезијом као највећом
љубави. *Песмо, вило!* – кликће јој,
позивајући је да „сврати“ у њене
„доље“, „прогањају“ је „песме от-
певане“ и „крчмарице плахе мла-
дости“ (*Песме ошћеване*), пише чак
и *Анђи-огу*, јер је „песник... који је
спалио хвалоспев/ да не би и даље
служио твојој охолости“. Прег-
нантно, аутоптички подноси Пре-
светој Дјеви захвалницу – опро-
сницу са молбом „да узгаја само
живе пупољке“ и да песме буду
„светлост прочишћења“ (*Вољшеб-
ништво–маија–йоезија*). Песни-
киња тврди да су „стихоклепци“
„убоги“, цитирајући јеванђелиста
Матеја: „Јер ћеш се својим речи-
ма оправдати и својим ћеш се ре-
чима осудити“ (Мт. 12, 36–37). А
наук је (*Плачи и љевај!*):

Певај кад плачеш!
Плачи кад певаш!

Посебан део у овој разноли-
ко – по духу и мисаонику ипак је-
динственој поеми са меандрима
– чини права, искреномислећа а
поетски прегнантна „песмарица“
о многоликој, многостраној, иза-
зовној, али и у мисаонику смире-
ној исповедаоници о ЉУБАВИ. То
су, како наслови једну своју песму
поетеса, *Зайиси на табличци чи-*

своја срца. Не опире се Радмила љубави, али и не жели се „мамом мамити“ ни „медовином пијанити“, јер „о Тебе се најлакше огрешити/ јер Ти је име Љубав!“ Баш као да чујемо стихир деспота Стефана Слово љубве да се љубав „узљуби право и незазорно/ како не бисмо јестатство своје повредили.“ Набраја наша поетеса и „Сећање“, „Љубав“, „Мржњу“, „Заборав“, а у поетизованој прозаиди *Обруч љубави* да је у тај „оквир“ утиснут Крст Љубави! У песми *Оцима љубави твоје* да све треба оправдати „језиком љубави“ и да „наша постеља од снова“ треба да постане „Божје наћве“ (истоимена песма) и „зањихана колевка“! Пробија, наравно, у Радмилини стихир и Ерос:

Горим!
Знаш ли да се борим
са силама злим
откад те пожелех?
У ведро небо – твоје лице,
у вечити дан – у моје очи,
сунчано те населих
и ослепех.
Волим! (...)

Дабоме, нашој песникињи није стран ни субјективизирани интимизам, породица, имена одмила (*На очевом тробу, Имена од миља* и сл.). „Неверном Томи“ она је показала и многе своје ране – да се уверимо у своју недостојност (циклус *Обећање – лудом радовање*), јер „време је добар слуга,/ и целат

кад устреба“. Пише она *Гневну песму*, песму *Чивија*, сазнаје (*Своја истина*) да се из сна понекад роди – наказа и да се, за спас, одлази „у манастир“! У *Козмокрашору* опомиње „славне, главне и театралне“, нашег доба тобож „непобедиве јунаке“, да ће и камили лакше бити да у Рај прође од њих, оптужује чак и београдски ГСП, упозорава на алегорију „смоквиног листа“, али и на историјски усуд српског народа – избеглиштво. И предлаже као илустрацију фреску „Распеће и Васкрсење“. Сугестивност песме *Еџодус* доказује да је Радмила песник од мисли и „нерва“, да уме да песму „насели“ семантички правим поетским језиком! Ослушнимо ритмику и чујмо речник!

Небо високо,
море дубоко,
реке кржаве,
јаке препуне.

Глава без крова,
уста без крува,
грло у ранама
од мука и јаука.

Очи без видела,
скамењена суза (...)
Глава без крова!
Пути безпутни (...)

Анџилојос (истоимена песма) је индикација за многа зла баш „овде“, а и у несрећном времену наше Србије – „из авиона бацаш

паклене дарове/ по безбрижним
дечјим сновима“, „бомбардујеш
по мрвицама хлеба, које не сти-
гоше да поделе“... Шта човеку
преостаје него да куне: „Дабог-
да промашила сваки циљ!“ Ту су
и „ноћи бомбардовања“: „Живот
нам протиче данима/ између две
завијајуће сирене“... Книћанину
се родио унук (*Родио ми се унук*),
а „дид“ се пита:

О, Боже мили, шта нас снађе?!
Ко оте мој кућни праг, моју Крајину,
краве и овце, ливаде, заграђе,
виноград, мој гроб и постојбину?! (...)

Сећање на Сарајево и друго-
вање са дивним севдалијом Ке-
малом Монтемом озарило јој је
душу (*Сарајево – груји изјон*): „Пе-
вај, Кемале, туго моја!/ Сарајево,
љубави моја!“ Сарајка рођењем,
а из потреба душе и то, како ка-
же, у шестој деценији завршила је
Православни богословски факул-
тет, Радмила напросто није ни мо-
гла да се преда аскези и осами ни
у личном „манастиру“. У песми
Земаљски квазимир зато се с раз-
логом и пита: „Има ли земаљски
мир свој јасни звук/ или га увек
прекрива безосећајни мук“? Јед-
ном посвећенику (Слободану Ер-
гићу, монаху јерођакону Арсени-
ју), плачући као и његова мати, у
песми *Удомљени* пише посвету, јер
га је „позвала Пречиста Дјева“, да
је „у богату дошао кућу“ и да му је
„срце... Свети храм/ молитва – би-
сер на златној жици“!

А шта се, заправо, од човека
тражи? (Циклус *Од вас се тражи*).
Посебно од просвећеног, просве-
тљеног и посвећеног песника? По
Св. Николају Жичком и Охрид-
ском, (песма *Љубав*) тражи се, пре
и надасве – љубав.

*Љубав према Богу – какву тајну крије?
Ошклич према њесми љубави Божије (...)
Јер, Љубав – њламен живи, њоме Небо јори,
Љубав – њесма вечна, њом Небо јовори (...)*

А у песми *Реч* – да буде
„спремна за узлет/ „опрезна“
над провалијама/ „лучоноша“,
„разборита“ а, пре свега, „крило
Логоса“ да нас одржава... И, на-
равно, песник у Радмили се са
разлогом самозапита: *Шта је мо-
је?* (истоимена песма). Одговор
објашњава све и поетички је *credo*
не само њене поезије, већ и ети-
ке, философије...

Моје је оно што из мог срца излази,
било да је у то посејао Бог или „далеко
га било“.

Моје је једно или друго, јер је избор мој.

Занимљиве су и лепотом
искрености осенчене поучне пе-
сме попут песме *Деца*: „Не треба
им тећи капитал/ наше је само да
поставимо темељ/ за Божју бла-
годатну надградњу“. То исто у пе-
сми *Сине мој* сјетује и свом сину,
јер „учествује у беживотној ма-
скаради кушача“ и „не држи се за
стуб Православља – Цркву Хри-
стову“. Отуда и молебан *Два бола*

иод Крстој као посветница Пре-
светој Богородици. А на самом
завршетку своје дирљиве испове-
сти – читав овај стихир је у ства-
ри то – самосвесно, храбро, али и
заветно, Радмила је у име право-
верја и истинољубља испркосила
песмом *Нећу на то да пристанем*.
Пристаће она „на самоћу,/ на рав-
нодушности злоћу,/ на презир,
сажаљење, пех... на бол, самотни
бродити, неразумевање, неуспех,
богочежњу нежну, дрхтавицу сне-
жну, злуреди подсмех... кајање,
осуду, оговарање, блажен осмех
кроз сузе, клечање, молитву и је-
чање, пошати мех“... Али,

Нећу на то да пристанем:
Тај да платим цех,
да без покајања склизнем
и потонем у грех.

А шта се од нас, „здравих“
тражи? (Завршна песма *Од вас*
се тражи). Да се не гордимо и не
светимо, да помогнемо ако може-
мо, али да притом не „ропћемо“,
да нам физичко здравље не вреди
ако није здрава и душа, а болесни-
ма Бог поручује: „од вас се тражи
само да се излечите“!

Радмила – верујемо јој, јер то
ова поезија и доказује – дуго је и
писала, а и самавала у мудрости-
ма и над светим „азбукама“ пра-
вославног човекољубља на самим
блаженим изворима се напојила
док је изнедрила свој исповедни
молебан Господу. Укрстила је, јер
је Крст Свети вавјек био човеков

и путоказ и симбол, али и опо-
мена, живот са мудрачким про-
зрацима своје учене душе. Али
не да би се бавила „светичењем“,
већ да би исписала своје „видело“
будући да је одабрана да песник
истине и узлета мисли буде, на-
уштрб земаљских плодова и тр-
пезе. Култивисаност мудрачке,
духовне литературе којом се обо-
жила, унела је у њено казивање
мир и елеганцију текстуре, и она
пред Богом и Поезијом стоји са-
мо као човек који тихује и ниже
своју духовну бројаницу. Учена,
она у ствари гради диван мозаик,
ребник за кореспонденцију, пре
свега своје душе, а онда и мисао
и срце својих (надамо се) такође
посвећених читалаца. С напоме-
ном да се – јер је у питању прави
теолошки врт – пажљиво ишчи-
тавају и духовнички прилози, као
и готово научна експликација у
Напоменама које садржавају вр-
ло релевантне упуте и објашње-
ња, закључујемо свој прилог ми-
шљу: да је ова књига, у ствари,
опоетизована и корисна мудрост,
лепа, искрена и тако свима нама
потребна подсетница за оно нај-
лепше, па и охрабрујуће просве-
тљење. Излазак из ега затрпаног
све нехуманијим свакодневљем,
нажалост, чак и јудоискариот-
ским посртањима пред етиком
и душином естетиком „слатког
Православља“ (Богдан Чиплић –
истоимена књига).

Миодрај Д. Ићковић

Историја и географија: сусрети и прожимања (тематски зборник радова, главни и одговорни уредник Софија Божић)

Београд : Институт за новију историју Србије : Географски институт
„Јован Цвијић“ САНУ : Институт за славистику Ран, 2014
839 стр. : илустр. ; 25 cm
ISBN 978-86-7005-125-6

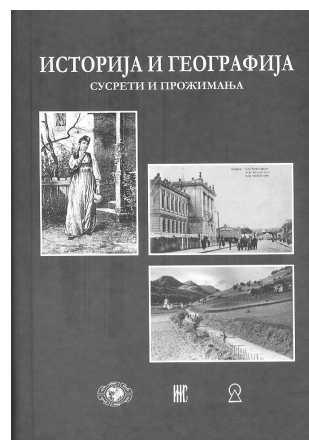
Географски институт „Јован Цвијић“ Српске академије наука и уметности, Институт за новију историју Србије и Институт за славистику Руске академије наука објавили су 2014. тематски зборник радова под насловом *Историја и географија: сусрети и прожимања*. Тематски зборник је уредила др Софија Божић, виши научни сарадник Института за новију историју Србије.

Иако се из наслова може наслутити да је реч о сусрету и прожимању две научне дисциплине, историје и географије, овај тематски зборник радова залази у поље још неколико научних дисциплина. С тим у вези је и начињена структура тематског зборника коју чини седам целина под насловима: „Простор“, „Границе“, „Становништво“, „Урбанизација“, „Природа и друштво“, „Картографија“ и „Просвета, наука и култура“.

У оквиру тако конципираних целина налазе се укупно 42 научна рада аутора из Републике Србије, Руске Федерације, Републике Македоније, Републике Бугарске,

Чешке Републике и Велике Британије. Радови обухватају временски оквир од 8. до 21. века и најшири географски опсег од Француске до Индонезије с фокусом на теме које се тичу српског народа, Србије и Балканског полуострва с једне стране и руског света на простору Москве, Њижнег Новгорода и Мордовije с друге стране.

Када је реч о темама које се тичу српског православља, заступљене су у неколико радова који се баве српским народом и постјугословенским простором од Јадранског мора до Темишвара. Међу темама које можемо насловити блиским или прожетим с верским питањима су европска картографија Косова и Метохије и средњовековна исламска картографија. У додиру с етничким и политичким питањима, која су на нашем углав-



ном простору нераздвојива од верског идентитета, је већина радова у овом тематском зборнику.

Намера главног и одговорног уредника тематског зборника *Историја и географија: сусрећи и прожимања* др Софије Божић – и уређивачког одбора који су чинили научници из Републике Србије, Руске Федерације, Португалије, Индије, Мађарске, Бугарске,

Аргентине и Бугарске – била је да се научној јавности скрене пажња на изричиту потребу тумачења прожимања историјских збивања и географских фактора. Тај путоказ је веома драгоцен, а тематски зборник *Историја и географија: сусрећи и прожимања* му је дао важне научно-стручне смернице.

Александар Раковић

Andreas Merkt, 1. Petrus

Teil: Teilband 1

Göttingen, Niedersachs : Vandenhoeck & Ruprecht [Mehrteiliges Werk]

[2015]

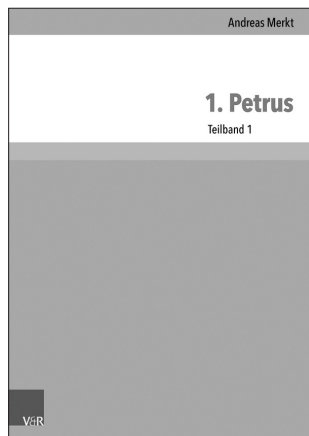
252 Seiten

ISBN 978–3-525–53974–3 Festeinband

Дуго очекивана друга књига из едиције *Novum Testamentum Patristicum* (NTP), *Коментар на 1. Петрову посланицу*, део први, Андреаса Меркта, једног од руководилаца истоименог пројекта и историчара Цркве из Регензбурга, угледала је светлост дана. Покретање поменуте едиције резултат је великог пројекта под истим именом – *Novum Testamentum Patristicum* – у коме учествује велики број истраживача и у оквиру кога се планира издавање свеобухватних патристичких коментара на свих 27 новозаветних књига. Прва књига изашла је 2007. године (Martin Meiser, *Galater*, NTP 9), а године 2008. је добила престижну папску награду.

Патристички коментар на 1. Петрову први је од два планирана дела коментара на ову посланицу. Први део коментара се ограничава на 1. Пт 1, 1–2,10 и нуди најпре један опширан увод у токове рецепције ове посланице у канон Светог Писма Новог Завета, њену посведоченост у рукописној традицији ране Цркве, улогу у теолошком дискурсу и литургијском животу патристичког периода (15–53). Потом следи коментар, стих по стих, при чему аутор наводи и сам коментарише патристичке коментаре на стихове, тако да се читав поступак не исцрпљује само у великом броју навода из патристике, већ се истражују *контексти рецепције* (205–208). Аутор је истражио хиљаде текстуал-

них навода са широког географског простора што овај коментар чини свеобухватним делом на ову тему.



Патристичка рецепција показује да 1. Петрова посланица заузима водеће место у оквиру рецепције Саборних посланица. Свети Иринеј и Тертулијан сведоче

да је она рано припадала од Цркве признатим апостолским списима. Климент Александријски и Дидим писали су коментаре на њу. Посланица није пуно тумачена у форми класичних коментара, али је веома често навођена у различитим литерарним контекстима патристичког периода. Приложени савремени коментар показује фреквентност

упућивања на 1. Петрову посланицу у патристичкој литератури, али и на начине и контексте на које је она реципирана. Тај моменат чини коментар Андеаса Меркта важним приручником за све оне који своју инспирацију за тумачење Писма, између осталог, траже и у ризници светоотачког егзегетског наслеђа.

Пред савременим читаоцем налази се једно вишеструко корисно дело, богато архивском грађом и теолошким рефлексијама на њу. Пројекат *Novum Testamentum Patristicum* сведочи о значају патристичких тумачења за савремену теолошку мисао. Православни егзегети ће од ове едиције имати велике користи за свој рад на тумачењу Светог Писма и мапирање токова његове рецепције у прошлости. Све то може помоћи да као вешти писмо-зnanци износимо из своје ризнице старо и ново (Мт. 13, 52).

Преграј Драђушиновић

Klaus Rosen, *Augustinus : Genie und Heiliger ; eine historische Biographie*

Darmstadt : von Zabern 2015

256 S. : Ill. ; 23 cm

ISBN 978-3-8053-4860-7

Августин: геније и светитељ

На дан када Православна Црква прославља празник Успенија Пресвете Богородице, дотле Римокатоличка црква 28. августа

сваке године прославља свога светитеља Аурелија Августина, у диптисима Православне Источне Цркве уведеног као Блажени Ав-

густин, у философији познатог као Августин Хипонски.

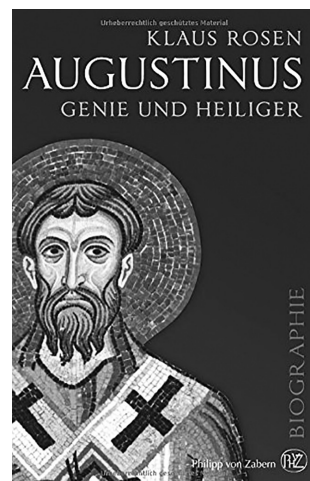
Идеје и дела значајног философа и учитеља Цркве Блаженог Августина имају утицаја до данас. Клаус Розен, професор емеритус старе историје из Преторије у Јужној Африци узима личност Августина у биографији – Klaus Rosen, *Augustinus. Genie und Heiliger*, Philipp von Zabern Verlag/WGB Darmstadt 2015 – као историјску личност под лупу и извештава опсежно о томе који су догађаји његов живот упечатљиво и одлучно одредили. Ова биографија допуњује нашу слику о великом познато-античком мислиоцу са вишеструких аспеката.

Августин (354–430) није само један од највећих учитеља Цркве, већ и један од најзначајнијих философа на прагу између антике и средњег века. Његово дело, под утицајем Платонове философије, до данас је утицајно и спорно. Чак и емеритирани папа Бенедикт XVI користи његове идеје као инспирацију за сопствена дела. У биографији коју је написао Клаус Розен, Блажени Августин ступа у први план као историјска личност, док је његов богословски и философски опус остао у другом плану, у сенци биографских перипетија. Розен показује који су то историјски догађаји одредили његово мишљење и делање. Описујући Августинову контроверзу и обрачун са аријанизмом, хетеродоксним учењем које је унутар правосла-

вља жигосано као јерес, и освајање његове бискупске катедре од стране Вандала, проширује Розен многе аспекте из живота овог узоритог богослова-мислиоца. Папа Бенедикт XVI га назива „једним од највећих конвертита у црквеној историји“, одавши му признање и почаст у

својој социјалној енциклици *Caritas in veritate*: Аурелије Августин је као један од најугледнијих учитеља Цркве духовну историју Запада меродавно детерминисао, а традицију хришћанства трајно усмерио.

Рођен је 13. новембра 354. г. у северноафричком граду Тагасте. Ту је млади Августин желео да апсолвира студије беседништва/реторике. Амбициозни студент је убрзо открио спис Цицерона *Hortensius* који је био под јаким утицајем философије Платона. Као дете васпитан је у хришћанском духу. Интересовања су му била неизмерна, те му лектира библијског штива није била довољна. У потрази за дубљом истином, удаљио се од хришћанске вере и прикључио манихејском покрету, који је у Африци већ био широко распрострањен. Гностички дуализам манихејства се осећа у Августиновом опусу.



Након студија успињао се одлучно и брзо лествицом каријере у вис: најпре је предавао реторику да би прешао из Картагине у Рим, а потом је био примамљен понудом из Милана. Ту, у царској резиденцији, добио је задужење као професор реторике, досегавши највиши статус који је у педагогији тада био могућ. У Милану се Августин упознао са епископом Амвросијем. Фасциниран његовом језичком инспирацијом и библијском егзегетиком, Августин се од тада кретао само у хришћанским круговима. Библију је открио изнова за себе. Посебно га је дирнуло богословље Св. ап. Павла, те се накнадно (пре) обратио хришћанству. Десет година доцније он ће описати свој преображај у *Confessiones* (*Исповести*). Ово дело се чита као молитва и описује време његових првих четрдесет година. Посебну улогу у животу овог значајног богослова-философа има следећи кључни догађај: седећи у врту чуо је дечији глас који га позива да чита Библију. Италијан би рекао: *se non è vero, è ben trovato*. Онда је насумице отворио Посланице Св. апостола Павла и оно што је ту прочитао га је фасцинирало – стога је одлучио да се са једномислелим пријатељима повуче изван Милана да би свему световном окренуо леђа. Ту се Августин подвргао монашком животу и аскетском уздржању, сав концентрисан на своје студије.

На Васкрс 387. г. га је крстио епископ Амвросије. Августин се

потом вратио у свој родни град, у коме је основао монашко братство, живећи хришћанско-философским начином живота. Године 391. г. је био рукоположен, против своје воље, у свештенослужитеља и нешто доцније хиротонисан за епископа. Остатак свога живота је провео у малом месту Хипону (*Hippo Regius*) – данашњој Анаби у Алжиру. Отуда се он апострофира као Августин Хипонски. Ту је деловао као пастир, помажући становницима који су западали у невоље или помажући болесницима. Августинова радна енергија је била огромна: као што је то за Оца Цркве типично, он је својим знањем из различитих дисциплина и философије тумачио Свето Писмо, развивши теологију која је бујно превазилазила границе свега што јој је претходило. Революционарна је била његова теологија историје коју је положио у своме спису *De civitate Dei* (*О држави Божјој*). Освајање и пљачка Рима од стране Западних Гота га је на то мотивисало. У овом спису описује Августин своје основне мисли о вери и историји. По његовом мишљењу, испуњење људи и историје се збива у оностраном, есхатолошком, трансценденталном. Живот у оностраном свету је ходочашће, које треба у вечном миру да нађе свој телос, своје савршено испуњење.

На крају „ходочашћа“ написао је Августин своје дело *Retractiones*, критички регистар својих дела који није стигао да доврши. У време освајања

Хипона од стране Вандала, умро је 28. августа 430. г. у 76. години.

Блажени Августин је најутисајнији црквени отац Запада. То је можда инспирисало Клауса Розена да његовом животопису приђе са извесним *captatio benevolentiae* и скрушеношћу. Акрибични филолози су установили да је Августин написао преко 5 милиона речи, три пута више но његови узорци Платон и Аристотел заједно, које ниједан биограф неће стићи да

прочита. Августиново дело је било и остало монументално не само у области латинске патристике, већ и у политичком и духовном простору, као и у философским и теолошким расправама које се и данас воде над дијалектички оштро формулисаним исказима овог учитеља Цркве и прворазредног мислиоца. Своју генијалност је сматрао изразом милости Божије.

Зоран Андрић

Hans Küng, *Glücklich sterben? : Mit dem Gespräch mit Anne Will*

München : Piper 2015
160 S. ; 187 mm x 120 mm
ISBN 978-3-492-30825-0

Heinrich Bedford-Strohm, *Leben dürfen – Leben müssen : Argumente gegen die Sterbehilfe*

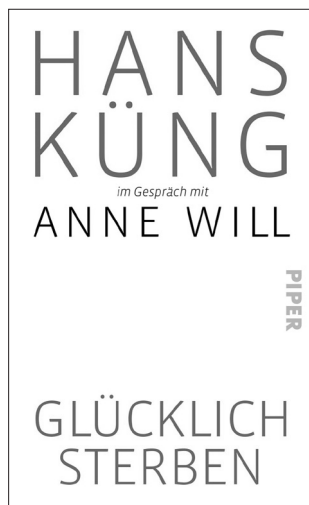
München : Kösel 2015
174 S. ; 22 cm
ISBN 978-3-466-37114-3

***Pro et contra* : Еутаназија и аподиктичка етика – Асистенција у суициду и Цркве у Немачкој –**

Разантни развој сазнања у области медицине и нових медицинских могућности да се продужи људски живот фундаментално су изменили однос људи према смрти.

У модерном друштву измењених епистемолошких парадигми које се у Немачкој зове *Wissensgesellschaft* („друштво знања“, по аналогији са појмом „knowledgeable societies“, насталом у

англосаксонској социологији), уочавају се све бројнији примери



стремљења људи ка „самоодређењу часа сопствене смрти“. Овај феномен је, можда више но у другим земљама Европе, водио ка сучељењу политичких дискурса. У мешовитом

хору опонената, посебно место имају велике Цркве у Немачкој које се интензивно и гласно укључују у јавне контроверзне дебате. Њихове биополитичке примедбе и интервенције су легитимисане екlesiолошким начелима у форми ауторитативног гласа о „друштвеном“, односно „моралном надзору“ Цркве.

Овакав етички мандат Цркава почива на темељима хришћанске антропологије, односно хришћанске слике о човеку. О томе да ли је преимплантативна дијагностика етички одговоран чин или не, или о питањима еутаназије, односно асистенције при самоубиству (суициду), расправљало се у стотинама интервјуа и проповеди како евангелистичких бискупа и пастора, тако и њихових римокатоличких колега, са циљем да се утиче на формирање

или коректуру мишљења чланова немачког парламента (Бундестаг). То је кардинал из Келна, Велки (Woelki), у једној својој омилији пред Немачком бискупском конференцијом назвао „лобијем за живот“. У овом јавном дискурсу учествују и друге друштвене организације као што су Са-



везна комора лекара у Немачкој, Немачки етички савет, Удружење за палијативну медицину, представници Удружења за помоћ на смрти „Дигнитас Немачка“, као и Каритас, Колпингверк, Дијаконија, те и друге личности политичког и јавног живота Немачке. У овој поворци учесника дебате учествују и различити протагонисти философских, теолошких и медицинских факултета, као и оних који се баве биоетицом и медицинском етиком.

Клирикалне позиције и аргументи

Позиције водећих представника Цркава су теже/сложеније од позиција других учесника у овој комплексној дискусији и широком спектру сукобљених мишљења. Они морају да своје аргумен-

те заснују и развију на генуиним хришћанским погледима и да их теолошки легитимизују. Но у Старом и Новом Завету нема одвећ спојних тачака за модерне биоетичке конфликте о почетку и концу живота. Аргументативни мост је најчешће постулат из преамбуле Устава Немачке о „неповредивости људског достојанства“. За теологе је овај постулат само правна конкретизација јудеохришћанског учења о човеку као икони Божијој (*Imago Dei*).

Иако има разлога за скепсу када је реч о анкетама и статистикама о јавном мњењу, ипак је алармантна чињеница да, сходно анкети Института за испитивање јавног мњења (Emnid), три четвртине грађана Немачке жели аутономно одређење часа смрти. У Швајцарској је тај квоцијент можда још виши, будући да су Швајцарци у више референдума позитивно гласали за асистенцију при самоубиству, те је она конформна са законима, односно легитимна.

Теолошка борба за доминацију у тумачењу

Једно време се веровало да је над питањима живота и смрти међу Црквама на снази екуменски консензус, али се то уверење убрзо показало као илузија. Пету заповест Декалога – не убиј – веће критичари из крила секуларних циника – Црква је неброје-

но пута прекршила апологијама „праведног рата“ (*bellum iustum*). Међу протестантима има бројних заступника „новог протестантизма“ и њеног „апостола“ Ернста Трелча (Ernst Troeltsch), који је у учењу о *Imago Dei* видео индивидуално право човека да одреди своју смрт. Овome је у директној и апсолутној супротности римо-католичко учење о самоубиству као тешком греху, будући да је живот *per definitionem* Божиј дар. Нека буде препуштено историчарима идеја да се споре око тога у којој је мери из античке стое пренесени, а потом и од стране ренесансног мислиоца Пика дела Мирандоле (Pico della Mirandola) преформулисани појам „људског достојанства“ утицао на теолошке нијансе *Imago Dei* доктрине. Међу критичарима има и оних који веле да је код човека, за разлику од животиња, на делу расудна моћ интелекта (рефлексивна моћ ума), чиме је човек предодређен за слободу. Дакле, веле они, човек није само примио „дар живота“, већ и рефлексивну снагу саморазликовања своје пререклексивне природне датости. Из тога би консеквентно следило да се „живот сме вратити у Божије руке“. У томе је, позивају се они на Хегела, хришћанство „религија слободе“. Узети себи живот и вратити га у Божије наручје је за ове опречне аргументативне позиције „акт највишег поверења у Бога“.

Опречне позиције: Ханс Кинг и Хајнрих Бедфорд-Штром

У савременој дискусији су можда – *pars pro toto* – репрезентативна мишљења двојице угледних теолога, проминентног римокатоличког теолога Ханс Кинга, професора емеритуса из Тибингена, и савременог и утицајног Хајнриха Бедфорда-Штрома, евангелистичког бискупа Баварске и председавајућег Евангелистичке цркве Немачке (EKD).

Питањем „*ars moriendi*“, „умећа умирања“, бави се Ханс Кинг још од педесетих година прошлог века. Тада је његов старији брат Георг дуго боловао од тумора на мозгу, свршивши самоугушењем у агонији. Недавно је Кинг доживео и тешку смрт свог колеге, професора реторике у Тибингену, Валтера Јенса који је вегетирајући под дугом и тешком деменцијом (Алцхајмерова болест) умро. Кинг, који и сам болује од Паркинсонове болести, одлучио је да не жели да му се живот на овај или онај начин продужи, већ ће се, будући швајцарског порекла, подвргнути услузи једне швајцарске организације за асистенцију на смрти. О томе је Ханс Кинг прошле године објавио књигу, зацело дијалог са популарном немачком водитељком Ане Вил, насловљену: *Срећно умреши* – Hans Küng, *Glücklich sterben*, Mitautorin: Anne Will,

Piper, 2014. Шта значи за Кинга „срећно умрети“? Лапидарно речено, без горчине и опроштајних болова, већ са унутрашњим миром, као и „при потпуној (само) свести да сам човек“, а не у дементној помрчини, сведен на вегетативну егзистенцију. Кингов есенцијални аргумент гласи: „Из поверења у Бога самовољна смрт је могућа.“

Евангелистички бискуп Бедфорд-Штром, иначе професор систематског богословља на Универзитету у Бамбергу, у својој најновијој књизи Heinrich Bedford-Strohm, *Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe*, Kösel Verlag, противи се прокламовању активне помоћи на смрти, односно асистенције на смрти, већ пледира за консеквентну и достојанствену негу до свршетка живота, дакле за палијативну асистенцију, не суицидалну, чије границе и могућности још нису исцрпљене.

Созерцавање или правно-јуридички и морално-етички аспекти

Старогрчки неологизам *εὐθανασία*, „лепа смрт“, сусреће се први пут у хеленистичкој литератури у смислу „*felice vel honesta morte mori*“ (= умрети срећном и достојанственом смрћу). Овај појам ће добити медицинску семантику, односно постати технички термин тек у 19. веку, у

смислу смрти олакшане посредством лекара. У Трећем рајху је тај појам постао синоним масовног уништења ментално обелеле деце и одраслих.

Лекар је *per definitionem* неко ко влада умећем побољшања квалитета људског живота, односно вештином продужења живота. Отуда је идеја асистенције/припомаћи на самрти, читај: суициду, зацело сушта супротност природном циљу тог позива, оличеног у Хипократовој заклетви, односно његова директна логичка и морална контрадикција. Самоубиство (суицид) у нашем правном систему није легитиман чин, односно није дозвољен. Но онај ко се одлучио на суицид тај се самим тим разлучује одговорности, односно држава нема ту шта да одобри или забрани. Уколико самоубица пак тим чином нанесе трошкове, онда је у обавези да их поравна. Самоубиство је у најужем јуридичком смислу приватна ствар. Што се моралног аспекта тиче, тај чин се морално најоштрије осуђује. Морална осуда самоубиства се може код Сократа и Платона, као и у хришћанском учењу сустрести. Такође га осуђују и Кант и Витгенштајн. Овај пише: „ако је суицид допуштен, онда је све допуштено“. Лекарски етос је развио кроз праксу својеврсну казуистику, често без рефлектујућег философског фундамента. Данас се двоји између активне и пасивне асистенције у суициду. Актив-

ну асистенцију можемо мирне душе назвати убиством, а пасивну допуштењем да неко умре или се убије. Немачки философ Ернст Тугендхат вели да је свако неиспуњење помоћи да се продужи живот зацело убиство. Суицидом се човек искључује из правне сфере. Но то не важи за онога ко помаже, асистира у суициду друге личности. То је чин у коме су две личности на асиметричан начин инволвиране. Помоћник припада правној сфери, односно правној одговорности. Он дакле не може да каже: „Тебе не мора да буде“. Ко тако каже и дела, тај негира и изопштава самога себе из универзалне заједнице људи. Самоубиство није чин ослобођења. Самоубиство не може бити слобода, када је субјект могуће слободе уништен, као што погрешно учи ЖанПол Сартр. Нама се чини да сва настојања заговорника принципа еутаназије у јавном дискурсу Европе воде фаталној легализацији и тиме полагању фундамената танатологије или цивилизације смрти.

Потписник је уверења да је Кингов пледоаје из тмине морибундних фантазија пре пригушени крик за животом, но аподиктички диктум за самовољном смрћу. Отуда налазимо да је професору Кингу, као суицидално угроженој особи, преко потребна помоћ.

Зоран Андрић

Kurt Flasch, *Der Teufel und seine Engel : die neue Biographie*

München : C. H. Beck 2015

462 Seiten; 22 cm

ISBN 978-3-406-68412-8

Ђаво и његови анђели : нова биографија

Ђаво не потиче из Европе, већ са Оријента. Већ две хиљаде година ђаво је присутан у окциденталном мишљењу као антипод Богу. Али столећима је његова сенка лебдела над европским континентом и одатле је његов пут узео правац ка Новом свету. Европљани су доживели сатану (како се он на јеврејском зове), али су га преобразили по својој слици и подобију. Курт Флаш, 85-годишњи емеритирани професор средњовековне философије на Универзитету у Мајнцу објавио је ове јесени књигу *Ђаво и његови анђели : нова биографија* (Kurt Flasch, *Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie*, C. H. Beck, München 2015). Свој богати истраживачки опус аутор је посветио предмету средњовековне историје философије – Августину, Николи Кузанском, Томи Аквинском, Дантеу и антици. Он се већ више деценија бави питањем Бога и његових тумача. Флаш приповеда у двадесет поглавља библијски почетак и метаморфозе сатанологије од патристичког предања у сред-

њем веку, као и фаталне спојеве сатане са његовим адептима и лудилом вештица. У тој потрази Флаш залази у најтамније вијуге пакла и посвећује се тамошњем персонулу, анђелима зла. Тај вртоглави итинеријум га води до садашњег времена. Ђаво се вазда мешао у свакодневицу људи, док му епоха просветитељства није сасекла крила, обеснаживши његову злу моћ. И мимо тога данас је у круговима евангелистичких хришћана, фундаменталистичким групама или унутар Римокатоличке цркве реалистична реч о сатани. Папа Јован Павле II је 1998. године обновио ритуал из 1614. г. о истеривању ђавола (егзорцизам).

У овој драматично делујућој приповести ауторова симпатија је једнозначно на страни оних



мислилаца који су се упустили у коштац са демонском силом, радећи на њеном обеснажењу. На питање где и када је ђаво имао прве наступе, многи ће рећи да је то било у Књизи Постања и причи о првородном греху. И заиста, већ су први хришћански аутори у заводљивој змији препознали прерушеног ђавола. Али историјски то није тачно, уверава нас аутор. У првим књигама јеврејске Библије то није случај, већ је Бог тај који проузрокује несрећу, као што се код пророка Амоса и код Девтеро-Исаије каже: „Ја сам Јахве и осим мене нико (...), не спасава и не чини зло.“ У Књизи о Јову сатана се јавља за реч као „тужилац“, али не као древни непријатељ, већ као нека врста злурадог адвоката који, као инструмент Јахвеа, куша Јова. Ђаво, као предмет хришћанског занимања до дубоког 18. века и дуже, појава је која потиче из апокрифних књига Старог Завета, као и из Новог Завета и у основи је хришћански проналазак. Том открићу је Курт Флаш завештао „нову биографију“. Флаша занима шта аутори Запада о њему мисле. Јеврејско, исламско предање, као и предање Црква Истoka изоставио је из својих разматрања.

Реч је о ученој књизи, при томе хомогене наративности, о теолошким списима који, и мимо свих теоријских конструкција, ипак имају високи животни

смисао. Најутицајнијим мислицима западног хришћанства су упућена та дијаболична питања.

Августин је учио о егзистенцији ђавола на догматичан начин, као и о паклу и пакленим казнама. Надасве, њему је пошло за руком да покаже да је ђаволова моћ у сексуалној власти над човеком. Тиме је ђаво спојен са учењем о првородном греху. Ђаволова моћ је кроз сексуалност родитеља пренета на пород. Оштрица овог учења је била директно уперена на жене, којима је мимо приписане ниже менталне способности, као и велике сексуалне пожуде, атестиран посебан афинитет према сатани.

Средњовековни теолози су разматрали у својим теоријским трактатима и каква телесна својства поседује ђаво. Рана уверења у то да је његово тело од ваздуха уступила су место учењу које је заступао Тома Аквински, о томе да је ђаво чиста духовна појава (*substantia separata*). Какве телесне и сексуалне утицаје може да има овакво биће било је тешко питање. Интелектуализација ђавола, која се овде догађала, учинила га је „богоподобним“. Ова теза је релевантна у односу на потоње централно и одлучујуће питање теодицеје: како се моћ зла односи према Божијој свемоћи?

Чини се да је страх од ђавола био на врхунцу између 1200. и 1700. г. У народном веровању је зазирање од ђавола било јаче

но страх од Бога. До 18. века је било проширено уверење у егзистенцију ђавола. Али са учењем о природном хришћанству или природној религији – пантеизам и спинозизам су, између осталог, овде били у питању – ђаво је постао куриозна фигура. Дијаболичари и антидијаболичари су расправљали јавно једни са другима. Антидијаболичари су мислили на будућност Цркве, дијаболичари на њену прошлост. Још више на њену вечност, вели Флаш.

Пре две године је аутор у једној веома читаној књизи објаснио *Зашто нисам хришћанин*. Посебно му је фигура ђавола одвратна, вели он, јер је ђаво инструмент дисциплиновања народа у Цркви од духовне елите. Флаш иронично поентира: хришћанство са ђаволом је ужасно, али је без њега досадно. Шта заправо чини мит о ђаволу тако успешним? Флаш прилази теми са идејно-историјског аспекта и испитује тезе дискусије кроз призму теолошких и философских ауторитета. Ваво је у својој иматеријалности за историчаре проширени објекат, те је било неопходно сузити поље испитивања. Флашу се не може замерити што је његов дискурс ограничен само на интелектуалце, што је већ *per se* интересантно. Ипак остаје питање: није ли страх од ђавола тема о којој се може размишљати и изван индоктринације проповедника?

О ђаволу и уметности Флаш не расправља – изузимајући парадигматичан случај Гетеовог Мефиста. Овде наилази на ђавола који му се допада: духовитог, елегантног, на висини времена, оштроумног посматрача модерне, више критичара него практичара. Али у пакту са Мефистом има Фауст доброг удела. Поглед у будућност у *Фаусту II* у безобзирној и неутољивој динамици жеље за поседовањем је лепа поента.

Фасцинира дубоко познавање извора и контекста којим овај „трговац оријенталним темписима“, како је Флаш једном себе назвао, влада свим доменима који се дотичу објекта његовог испитивања са застрашујућом ерудицијом.

Курт Флаш воли иронију и пароксистичка заоштрења, те се ова књига добрим делом чита и са великим литерарним задовољством (*plaisir du texte*). Флашова књига није енциклопедија, већ луцидни есеј. Он отвара грандиозну панораму идеја од Постања преко Ап. Павла, Августина и Томе Аквинског, Лутера, Гетеа и Жан Пола (Рихтера), да споменемо само неколико имена којих у регистру има око 400. Флашов фацит гласи: „Ђаво је мртав“, што ваља видети као антипарафразу Ничеовог дела *Бој је мртав*. Откако га је Гете у *Фаусту* преобразио у фигуру позоришта, ђаво егзистира само у свету уметности.

Ова књига се може ставити под јелку као божићни поклон, јер није ни бласфемична, ни дегутантна или на овај или онај начин криптична, иако је у њој реч о ђаволу. Она ђаволу одсеца ро-гове са главе и копита са ногу. У

Курту Флашу ђаво је нашао свог мајстора-приповедача, можда би тачније било рећи – мајстора његовог некролога.

Зоран Андрић

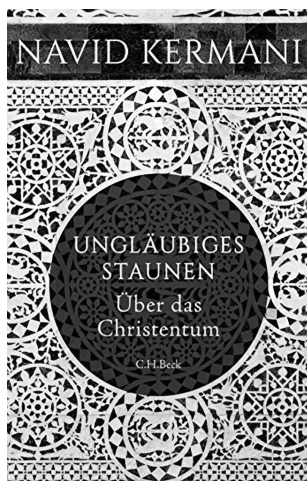
Navid Kermani, *Ungläubiges Staunen : über das Christentum*

München : Beck 2015
302 S. : Ill. ; 23 cm
ISBN 978-3-406-68337-4

Неверно чуђење – о хришћанству

Међу познатим ауторима који пишу на немачком језику, Навид Кермани је једини који се појмом Запада служи у позитивној конотацији. Родитељи Керманија потичу из Ирана, а он сам је рођен у Немачкој. Њему је познато да се Лутерово слово о Оријенту односи на регион одакле потичу тројица мудраца. Први кораци у интелектуалној биографији овог изузетног *homme de lettres* су се

састојали у чињеници да су му немачка књижевност 19. и 20. века сасвим познате и блиске. Велика дела између Гетеа и Кафке одредила су његов духовни свет. Тек из таквог културног и књижевног искуства је он открио богатство свог културног и религиозног порекла и из литеарне перспективе као што то сведочи књига *Бој је леј*, његово стандардно дело о естетској лепоти Корана.



Керманијеви западно-источни погледи нису текли од Корана ка Кафки, већ обрнуто, од Кафке ка Корану.

Тај пут је за аутора био неопходан, да би се у наредном кораку посветио хришћанству: његова нова књига је след његових медитација „о хришћанству“.

Кермани је путник између светова вере Истока и Запада који на сваком кораку одаје утисак да са страшћу гори за веру. Он не посматра хришћанство из спољне, већ настоји да га превасходно из унутрашње перспективе разуме. Док он ислам разуме као писану религију, хришћанству се он приближава као религији ликовне уметности. За такво уверење је време које је он провео као стипендиста у Вили Масимо у Риму било одлучујуће. Ту се он сусрео са универзумом барокних слика, што га је мотивисало на један циклус дописа насловљених „Bildansichten“ („Поглед на слике“) за швајцарски угледни дневни лист *Neuen Zürcher Zeitung*. Тада је једну слику Распећа Гвида Ренија назвао бласфемичном и изазвао оштру полемику о увреди хришћанства. И у својој новој књизи посвећује Кермани једно поглавље Распећу (*Crucifixus*) Гвида Ренија.

Оваплоћење (отеловљење) као начело: тако би се могло означити Керманијево схватање хришћанства.

Аутор открива на примерима неколико одабраних уметничких слика напета открића, иако у Керманијевим контемплацијама слика, ваља на овоме месту критички додати, молићвена снага Псалама, критика пророка, пренебрегавања сиромашних и обесправљених као и присуство Царства Божијег у учењу Спаситељевом не игра готово никакву улогу. Кермани открива у хришћанству начело универзалности филантропске љубави.

Књига се завршава једним поглављем о Фрањи Асишком у коме Кермани истиче дубоко пријатељство између овог светитеља и ислама. Познату химну „*Laudato si*“ („Слава Тебје Господи“) асоцира Кермани са именом Божијим у исламу. Овај светитељ је за Керманија једини који је у западном хришћанству стајао против огња и мача крсташких похода.

За мистично предање у јудејству, хришћанству и исламу је карактеристично да оно надраста конфесионалне међе.

У случају Навида Керманија није реч о постмодерном синкретизму, већ о аутентичном чувару ватре праве вере.

Кермани се својим натконфесионалним контемплативним дискурсом може сматрати модерним мистичаром.

Зоран Андрић

Ерик Чапо, *Теорије митологије*

Превела са енглеског Данијела Стефановић

Београд : Clio, 2008

398 стр. : илустр. ; 25 cm

ISBN 978-86-7102-317-7 (картон)

Ерик Чапо је професор на универзитетима у Торонту и у Синдеју. Предавач је на катедрама класичних наука. Аутор је значајног броја књига и научних чланака из области грчке драме, позоришта, мита, религије и друштва. Поверено му је, такође, и уредништво више зборника и енциклопедија из истих области.

Теорије митологије представља капитално дела Ерика Чапа које се не бави митологијом, већ методама проучавања и интерпретирања митологије. Књига доноси критички увод у водеће теорије мита настале од 19. в. до савременог доба, и представља водич кроз различита тумачења мита. Интерпретативне школе представљене су на примерима једног или два истакнута представника (утемељивача).

Аутор приказивање интерпретативних теорија митологије започиње приказујући тзв. компа-

ративи приступ указујући на методолошке претпоставке Макса Милера и Џејмса Фрајзера. Компаративни приступ поменутих аутора илустрован је на примеру поређења грчких и хетитских митова који као основу имају мотив наслеђивања божанске власти.

Интерпретативни метод повезан са психолошким открићима Е. Чапо илуструје примером С. Фројда указујући на откриће несвесног са једне стране, а са друге на развојни пут психоанализе која постаје средство тумачења мита будући да је Фројд сматрао да постоји сличност у сазревању људске јединке и развојног пута друштвеног уређења. Џејсон Харисон и Валтер Буркерт су представници интерпретативног метода који се заснива

на тумачењу ритуала. Приступ се заснива на схватању да између мита (као општој категорији) и ритуала постоји веза било да



се истиче да су митови произашли из ритуала или да су митови и ритуали паралелне реакције на спољне подстицаје. Е. Чапо се потом осврће на *структуралистичко* тумачење мита илуструјући га на примеру В. Пропа. Разматрање *теорија митологија* завршава се поглављем о идеолошком тумачењу митова у којем говори о *структури и идеологији, постструктурализму и постмодернизму и идеологији, декодирању идеологија* и бројним критичким трендовима који су проширили појам мита далеко изван примитивне или традиционалне приче.

Нарочит допринос овог дела је у истицању значаја друштвеног и теоријског контекста теоретичара. Е. Чапо показује да друштвено окружење теоретичара и теорија није само део локалног колорита, већ да је суштински значајно за разумевање становишта самог теоретичара и за разоткривање и демистификовање митско-поетске идеологије која стоји у позадини различитих интерпретативних метода. Аутор указује да *компаративни ирисјуи* изучавања митова израста из контекста упоредне филологије (Џоунсовог открића индоевропских језика) са једне стране контекста европског империјализма са друге стране. Презрен као форма исказа у периоду до ренесансе, мит са развојем европског империјализма постаје средство европског самооткривања и самоодређења насупрот

оних *групи*. Империјалистичка експанзија донела је искуство страних култура и сирове податке о њима, али не и средство њиховог тумачења и разумевања. Тумачење и разумевање других и другачијих почиње унутрашњим променама на подручју Европе које су становницима *старој континенту* поткопале уверење да је свет створен према њиховим потребама. То су биле индустријска и егалитаристичка револуција које су довеле до тзв. *кризе вредности* и одумирања *културе ай-солутизма*. Аутор истиче да је на представника тзв. *теорије ритуала* Џ. Харисона и кружок коме је припадао (тзв. *ритуалисти са Кембриџа*) значајан утицај имала Диркеменова социолошка теорија и Ничеово *Рођење стратегије*. Он упечатљиво приказује да је други представник истог интерпретативног метода, В. Букерт био под утицајем биолошког детерминизма и конструктивизма што је последично довело до наглашавања значаја мита и његовог тумачења у контексту универзалних људских потреба и инстинкта.

Чапово дело значајно је истраживачима у области антропологије, етнологије, философије и религије. Оно омогућује упознавање са теоријским претпоставкама, приступима митовима и историјом развоја теоријских претпоставки.

Јован Блајојевић

Драган Милин, *Сабрани списи*

Београд : Православни богословски факултет,
Институт за теолошка истраживања, 2014
400 стр. : илустр. ; 25 cm
ISBN 978–86–7405–142–9 (брош.)

Протојереј-ставрофор др Драган Милин је вишедеценијски професор Православног богословског факултета УБ. Завршио је Богословски и Филозофски факултет (Одсек за историју уметности), а затим се усавршавао у Швајцарској (1970/71. и 1976/77). Од 1978. г. радио је на Богословском факултету, најпре као асистент, затим доцент (1981. г.), ванредни (1991. г.) и редовни професор (1997. г.). Академску 1986/87. годину провео је у САД где је био постављен за декана новоотвореног истуреног одељења Богословског факултета (Либертивил).

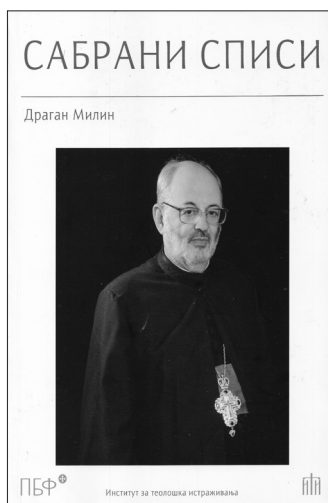
Сабрани списи др Милина су зборник његових текстова насталих у дугом периоду који се могу поделити у три категорије. Ту су, најпре, популарни – афирмативни и полемички текстови. Афирмативни имају за циљ да пред-

ставе делатност и библиографију ранијих професора Богословског факултета са Катедре за библијске науке, док је полемичке текстове проф. др Милин објавио у

дневним листовима *Данас* и *Политика* полемичући са Веселином Марковићем и истичући да се хришћанству не може приговарати због старозаветних мотива доследно истичући три момен-та: упркос постојећим суровостима, Стари Завет води ка њиховом нади-лажењу; за хришћане Стари Завет није коначно откривење

већ степеница ка новозаветном откривењу и општељудским вредностима које се популаризују у њему; Стари Завет је антологија разноврсне јеврејске религијске књижевности којој треба приступати у складу са одговарајућим интерпретативним правилима.

На граници између прве и друге подгрупе *популарних* тек-



стова др Милина је чланак „Светосавско схватање Старог завета“ у којем проф. Милин са једне стране полемише са савременом критиком (па и одбацивањем) Старог Завета указујући на *светосавски присиљ* Старом Завету у којем се Стари Завет сагледава као део богочовечанског откривења које је мерило самог живота.

Друга група текстова обједињених у овом зборнику су *научно-популарни* радови: (општи) *Увод у Стари завет* и *Старозавешна историја*. У *Уводу у Стари завет* др Милин се сажето креће од општих тема (О Светом Писму као откривењу и као књизи) преко објашњавања самог појма библијске исагогике њене поделе и историје до историје старозаветног текста, претпоставки у вези са његовом богонадахнутошћу. Проф. Милин значајну пажњу посвећује појму и проблему старозаветног канона, историје старозаветног текста и његовог превода. На крају *Увода* проф. Милин сажето, али и веома јасно, представља основе старозаветне ерминевтике од новозаветног до средњовековног периода. У *Старозавешној историји* проф. Милин даје сажет преглед кључних периода старозаветне историје. Овај сажет преглед старозаветне историје уоквирен је представљањем историјских и археолошких извора, са једне стране, и освртом на старозаветно законодавство са друге.

Преглед старозаветног законодавства дат на крају *Старозавешне историје* представља неку врсту сажетка којим се читалац припрема за читање докторске дисертације проф. Милина *Мојсијево и старооријентално законодавство*. Ово је први и најобимнији текст који припада категорији *научних сјиса* обједињених у зборнику. У њему проф. Милин указује на настанак првих древнооријенталних држава и њиховог правног система да би се потом усредсредио на старооријентални законски и правни систем. Други део дисертације проф. Милин је посветио истраживању Петокњижја, његовог настанка, ауторства и правног квалитета. У трећем делу аутор пореди старозаветно и старооријентално законодавство указујући на квалитативно и квантитативно преимућство старозаветног права.

Коначно, научним текстовима овог зборника припадају и различити чланци проф. Милина („Појам Бога у Старом завету“; „Јерусалим у Старом завету“; „Библија и археолошка открића“; „Књижевно-музичке особине псалтира“; „Велики бројеви у Старом завету“; ...) у којима се он показује као заиста врстан богослов који нема за циљ да брани, већ да тумачи Стари Завет.

Јован Блајојевић

**Аутори чланака и других прилога
у Теолошким погледима за 2015. годину
(ТП XLVIII/1, XLVIII/2 и XLVIII/3)**

Ања Абрамовић (Земун, 1985). Основне студије завршила на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Сарадник-истраживач на Новом балканолошком институту Филозофског факултета Универзитета у Београду 2012. г. Члан невладине организације „Помоћ породици“ од 2013. г. Интересовања: антропологија религије, антропологија политике, глобализација, антропологија тела, медицинска антропологија, социологија, психологија, теологија, аскетика. Учествовала на научним конференцијама *Урбани јавни простор и здравствена култура у Београду* 2012. године и *Српска теологија данас* 2013. и 2014. године. Имејл адреса: maanjaabramovic@gmail.com.

Зоран Андрић (Крагујевац, 1953), управник историјског архива и референт за историјска питања Минхенског реосигурања (Münchener Rückversiche-

rungs-Gesellschaft AG/Munich Re.), клирик Српске Православне Цркве у чину протођакона. Студије опште књижевности са теоријом књижевности на Филозофском факултету Универзитета у Београду завршио је 1978. г., стекавши диплому професора опште књижевности. Постдипломске студије похађао је на универзитетима у Београду и Фрибургу (Université de Fribourg). Лиценцијат философије (Licentiatus philosophie) стекао је 1982. г. Био је асистент на Катедри за философију на Универзитету у Фрибургу и научни сарадник при Баварској академији наука у Минхену. Као сарадник немачке и српске философске и теолошке периодике написао је велики број рецензија, приказа и оцена. Бројне прилоге објавио је у различитим иностраним и домаћим листовима и часописима *Süddeutsche Zeitung*, *Neue Zürcher Zeitung*, *Frankfurter Rundschau*, *Die Welt*, *Christ in der Gegenwart*, *Orthodoxes Forum*, *Теолошки по-*

леди, Бојословље, Хришћанска мисао, Philotheos: International journal for philosophy and theology, НИН, Књижевне новине, Дана итд. Члан је немачког историографског удружења GUG – Gesellschaft für Unternehmensgeschichte, Frankfurt am Main као и немачког архиварског удружења VdA – Verband deutscher Archivarinnen und Archivare e. V. Имејл адреса: zoran@andric.cc; zmandric@gmail.com.

Јован Благојевић (Краљево, 1975). На Православном богословском факултету у Београду дипломирао је 2007. г. Уредник је научно-популарног програма и аутор и водитељ емисије *Свети Библије* на Радију „Слово љубве“. Сарадник је часописа Српске Патријаршије *Православље*. Верску наставу предаје у Геолошкој и хидрометеоролошкој школи „Милутин Миланковић“ у Београду. Радове објављивао у часописима *Лојос, Теолошки поједици, Бојословље, Годишњак сѣуденѣских радова*. Имејл адреса: bkcentar.uo@gmail.com.

Јован Буковала (Београд, 1994). Студент ОАС Катедре за менаџмент и продукцију позоришта, радија и културе Факултета драмских уметности (позоришта, филма, радија и

телевизије) у Београду и члан Савета ФДУ (2015–). У редакцији Програма за децу и младе Радио Београда 1 радио је као новинар-сарадник РТС-а (2006–2014). Представник је Републике Србије на УНЕСКО форумима младих као делегат и предавач (2011–). Пуноправни је члан Међународног савета за игру ЦИД УНЕСКО (2014–). Имејл адреса: jovica.wrachar@gmail.com

Жарко Б. Вељковић (Београд, 1976), класични филолог. Објавио више етимолошких и других радова у домаћим и страним дневним и стручним часописима и зборницима са научних скупова. Предавач у ЕДУЦ Гита. Имејл адреса: sapphousatthis@gmail.com.

Предраг Драгутиновић (Београд, 1972), ванредни професор на Катедри за Свето Писмо Новог Завета ПБФ Универзитета у Београду. Основне студије завршио је у Београду, а постдипломске (мастер и докторске) у Берну и Атини. Од 2009. је доцент на Православном богословском факултету БУ, а 2013. г. изабран је за ванредног професора ПБФ. Области истраживања: Свето Писмо Новог Завета, библијска херменеутика. Међу важнијим радовима истичу се монографије *Увод у Нови Завеш: Основи но-*

возавешне науке I (Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010), *Мисија и комуникација у раном хришћанству. Путовања Хришћана као израз јединства Цркве у Новом завету и код Ајосћолских Отаца* (Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010), и *Који чита да разуме: теме из Свете Писма Нове Завести* (Хришћански културни центар др Радован Биговић: Библијски институт Православног богословског факултета Универзитета у Београду, 2015). Аутор је већег броја чланака објављених у научним часописима *Evangelische Theologie*, *Biblische Notizen*, *Neue Folge*, *Sacra Scripta*, *Саборност: теолошки јогишњак*, као и студија објављених у зборницима *Српска теологија у 20. веку. Истраживачки проблеми и резултати 10*, С. Karakolis, К.–W. Niebuhr and S. Rogalsky (прир.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship. Fifth International East–West Symposium of New Testament Scholars Minsk, September 2 to 9, 2010* (WUNT 288, Mohr Siebeck, Tübingen 2012), S. Zoumpoulakis (прир.), *Η επιτροπή της ηθικής. Παλαιά και νέα ερωτήματα* (Artos Zois, Athens 2013) и В. Вукашиновић (прир.), *Криза савремених језика теологије* (Београд 2013). Имејл адреса: pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs.

Александар Ђаковац (Београд, 1971), доцент на Катедри за систематско богословље на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Основне студије завршио на Православном богословском факултету у Београду, где је одбранио и магистарски рад под називом *Хришћанско схватање личности (до Св. Максима Исповедника)*, као и докторску дисертацију на тему *Онтологија и етика у светлу христологије Свете Писме Максима Исповедника*. Године 2008. рукоположен је у чин презвитера. Одлуком Светог Архијерејског Синода СПЦ, 2008. године именован је за главног и одговорног уредник *Теолошких погледа*. Године 2010. постављен је за главног и одговорног уредника *Православља* – новина Српске Патријаршије. Аутор је неколико десетина чланака и студија објављених у домаћим и међународним научним часописима и зборницима са научних конференција, као и бројних прилога публикованих у другим листовима. Приредио је два зборника богословских текстова (*Православље и екуменизам*, Београд 2005, и *Савремена православна теологија*, Крагујевац 2008). Превео је неколико монографија са енглеског и новогрчког језика, као и десетине чланака. Такође, аутор је и неколико превода патристичких текстова са старогрчког и

латинског језика. Имејл адреса: aleksandar.djakovac@gmail.com, adjakovac@bfspc.bg.ac.rs.

Дамјан Ђорђевић (Ниш, 1994). У Нишу завршио основну школу и средњу Правно-пословну школу. Студент Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Имејл адреса: damjanpbf@gmail.com.

Дејан Ђуричић (Љубовија, 1989). Средњу богословску школу завршио у Крагујевцу, а након богословије основне студије завршио 2011. године на Духовној Академији у Санкт Петербургу. Имејл адреса: djuricicdejan@yahoo.com.

Душан Игњатовић (Никшић, 1975). Основне студије завршио у Никшићу, на Одсеку за филозофију Филозофског факултета Универзитета Црне Горе. Постдипломске студије завршио на Филозофском факултету Националног и каподистријског универзитета у Атини, где је 2009. године одбранио докторску дисертацију. Од 2007. године члан је Удружења за међународну филозофију (International Association of Greek Philosophy), од 2009. г. члан Друштва филозофа Црне Горе, а од 2013. године члан Уређивачког одбо-

ра часописа *Смисао* (часопис Одјељења за друштвене науке Матице српске: друштво чланова у Црној Гори). Имејл адреса: dignjatovic2002@yahoo.com

Миодраг Д. Игњатовић (Бачина, 1937). Професор књижевности и српског језика у основним и средњим школама, доктор друштвених наука. Службовао као подсекретар за просвету града Београда, од 1983. до одласка у пензију био помоћник министра просвете и саветник у Министарству просвете Републике Србије. Члан Удружења књижевника Србије. Објавио 30 књига поезије, 5 књига прозе, 4 књиге књижевно-критичарских радова, 6 књига из области књижевне теорије, методологије и методике наставе књижевности, хрестоматију *Књижевне теорије, изрази и појмови* (пет издања), зборник својих педагошко-новинских текстова *Школа, поетики, животи* (940 страница), студије *Религија у школи* (преглед светских искустава) и *Актуелна питања савремене школе...* Добитник је значајних друштвених признања за књижевни и педагошки рад. Поезија и стручни радови превођени су му на француски и енглески језик.

Милош Јелић (Смедеревска Паланка, 1980). После завршених основних и мастер студи-

ја на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, школске 2014/2015. године уписао се на матичном факултету на докторске студије. Објављивао је радове у часописима *Религија и толеранција*, *Саборност – теолошки поглед* и *Вероучице у школи*. Учествовао је до сада на четири научна скупа *Српска теологија данас* на ПБФ Универзитета у Београду. Област богословског интересовања му је практична теологија. Имејл адреса: milosjelic@gmail.com.

Вук Јовановић (Београд, 1980). Дипломирао 2008. на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Ради као вероучитељ, од 2004. у Основној школи „Јосиф Панчић“ у Београду, а од 2014. у XIII београдској гимназији. Студент је мастер програма „Религија у друштву, култури и европским интеграцијама“ Ректората Универзитета у Београду. Од 2010. до 2012. г. био је коаутор и водитељ на епархијском радију „Слово љубве“ (емисија „Хајде да причамо о...“). Учествовао на Међународној конференцији *Социологија религије у друштву позне модерне* септембра 2015. у Белгороду, Русија. Аутор је више текстова о методици верске наставе, штампаних у часопису *Право-*

славни књижевци. Имејл адреса: vuleksa@hotmail.com.

Славиша Костић (Београд, 1975). Вероучитељ у XV београдској гимназији. Дипломирао на Православном богословском факултету у Београду 2003. г. Постдипломске започео на Академији Св. Владимира у Њујорку, тренутно на мастер студијама из религиологије при Универзитету у Београду. Учествовао је на неколико научних конференција. Аутор је преко 30 стручних приказа и неколико радова који су објављени у стручним часописима, као и преводилац већег броја чланака и књига. Области интересовања: политичка теологија, библистика, контекстуална теологија, социологија религије, философија религије. Имејл адреса: slavisath@gmail.com.

Георгиос Нектариос Лоис (Патра (Грчка), 1969). Професор Факултета хуманистичких наука Е. А. П у Патри. Члан Управног одбора Института за национална и верска питања „Карипион Мелатрон“ у Солуну. Учествовао је на више од двадесет међународних научних скупова у Грчкој и иностранству и до сада је објавио више од тридесет научних и стручних радова у домаћим и иностраним часописима, који се односе на различите теме

из политичке и црквене историје Србије, Бугарске, Хрватске и Русије. Објавио је четири књиге: *Το Μακεδονικό Ζήτημα από πολιτικής και εκκλησιαστικής πλευράς στη Γιουγκοσλαβία 1918–1991* (Македонско питање са политичке и црквене стране у Југославији 1918–1991) (Атина 2002), *Ο Πατριάρχης των Εσέρβων Γερμανός. Βίος-Δράση 1958–1990* (Патријарх српски Герман. Живот и рад 1958–1990) (Солун 2007), *Το Конкорδάτο μεταξύ του Βασιλείου της Γιουγκοσλαβίας και του Βατικανού (1935–1937), Η θέση της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας* (Конкордат између Краљевине Југославије и Ватикана 1935–1937. Савез Српске Православне Цркве) (Солун 2008), и *Οι προκαθήμενοι της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Από τον άγιο Σάββα Νεμάνια (1219) έως σήμερα* (Полавари Српске Православне Цркве од Светиога Саве Немањића 1219. до данас) (Солун 2008). Имејл адреса: georgiosnek@hotmail.com.

Иван Малетић (Београд, 1984). Дипломирао је 2009. г. на Православном богословском факултету Универзитета у Београду; магистрирао је на мaticном факултету 2014. године. Тренутно је на докторским студијама на Факултету за културу и медије на Универзите-

ту „Дон Незбит“ у Београду. Запослен је у Библиотеци Српске Патријаршије. Имејл адреса: ivanmaleticgrsr@gmail.com.

Никола Маројевић (Никшић, 1975). Доктор богословских наука, ђакон Саборне цркве Светог Василија Острошког у Никшићу, шеф Издавачко-информативне службе Епархије будимљанско-никшићке. Објавио монографије *Молитва је васпитање: човјекова личност, исповијест и васпитање у дјелу Ф. М. Достоевског* (Цетиње – Никшић, 2010), *Антропологија Ф. М. Достоевског* (Крагујевац, 2012). Главни уредник часописа *Смисао Одјељења за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори*. Област интересовања: пастирско богословље, хришћанска педагогија, хришћанска антропологија. Поред тога, објављује есеје, чланке, преводе, приказе и рецензије у бројним часописима и зборницима. Живи у Никшићу. Имејл адреса: marojevicnikola@gmail.com.

Зоран Матић (Лозница, 1986). На Машинском факултету у Београду завршио је основне и мастер студије, одсек Биомедицинско инжењерство. Тренутно је на другој години докторских студија истог

одсека при Универзитету у Београду и под ко-менторским руководством проф. Бранислава Миловановића (Медицински факултет) и проф. Дејана Раковића (Електротехнички факултет) истражује концепте неурокардиологије и квантне медицине (утицај акупунктуре на аутономни нервни систем). Од 2012. г. повремено обавља улогу кустоса у манастиру Студеница. Имејл адреса: z.matic157@yahoo.com.

Стевица П. Матко (Београд, 1974). Основне студије завршио на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Тренутно је на мастер академским студијама на матичном факултету. Учествовао је на домаћим научним скуповима: на 4. стручном састанку са темом *Психијатрија и религија*, у Вршцу 9. јуна 2006, и на скупу *Образовање, наука, религија 2* у Београду 29. октобра 2014. године. Имејл адреса: s.p.matko@gmail.com.

Ненад Мијалковић (Параћин, 1981), наставник у Богословији Св. Кирила и Методија у Нишу. На ПБФ УБ дипломирао 2007. године на тему *Литургијско богословље код Срба у XX веку*. Мастер студије завршио 2010. г., одбравивши мастер рад на те-

му *Светиошајинско богословље Римокаћоличке Цркве*. У Богословији Св. Кирила и Методија у Нишу предаје Свето Писмо Старог Завета и Црквено-канонско право. Аутор је више прилога који су објављени у домаћим богословским часописима *Саборност*, *Теолошки погледи*, *Црквене студије*, *Српска теологија данас* и *Видослов*. Имејл адреса: mijalkovicnenad@gmail.com.

Младен Миливојевић (Пожега, 1984). Завршио Богословију Светог Арсенија Сремца у Сремским Карловцима 2003. године, а Православни богословски факултет БУ 2010. године. Дипломирао је на тему *Пећка Патријаршија од Макарија Соколовића до укидања 1766. године* на Катедри за историју Српске Цркве. Од школске 2011/2012. врши катихетску службу, најпре у Пожеги, а затим у Ариљу, где од марта 2014. служи као парохиски ђакон при Цркви Светог Ахилија. Имејл адреса: mladjom27@gmail.com.

Вукашин Милићевић (Београд, 1982). Основне студије завршио на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а мастер студијена Филозофском факултету БУ, на Групи за историју. На ПБФ БУ је ангажован као аси-

стент на Групи за систематско богословље. Аутор је научних радова штампаних у домаћим и међународним богословским часописима и зборницима са конференција, као и већег броја прилога штампаних у домаћој богословско-црквеној периодици. У богословским часописима објављено је више његових превода патристичких текстова, као и превода стручних радова. Председник је Хришћанског културног центра др Радован Биговић. Имејл адреса: vmilicevic@bfspc.bg.ac.rs.

Милутин Мићић (Ваљево, 1981), магистар етнологије-антропологије. Објавио више радова у домаћим зборницима са научних скупова. Запослен у РО-ОРТО дигитал, Београд. Имејл адреса: milutindmicic@gmail.com.

Горан Младеновић (Нови Сад, 1968). Вишу техничку школу на Универзитету у Новом Саду завршио 1992. године; на Православном богословском факултету Универзитета у Београду дипломирао 1999. године, а магистрирао 2008. г. (тема магистарске тезе: *Месијанска идеја у Књизи пророка Исаије*). Докторирао на Филолошком факултету Универзитета у Београду 2012. године (тема докторске

дисертације: *Давидови Псалми као израз поетско – религијозне егзистенције аутора*). Запослен као истраживач – реализатор пројекта *Мудросна и пророчка књижевност у Библији* на Филозофском факултету Универзитета у Новом Саду. Објавио десетак научних радова. Имејл адреса: gor.mlad1@gmail.com.

Ана Млађеновић (Београд, 1989). Имејл адреса: ancientchild@hotmail.rs.

Благоје Пантелић (Сурдулица, 1984). Оснивач и председник (2007–) Богословског друштва Отачник. Главни уредник теолошког журнала *Отачник*, 2007–. Уређује четири едиције у Отачнику и две у Хришћанском културном центру, а као стручни сарадник ангажован је и у издавачким кућама Бернар, Задужбина манастира Хиландара и Издавачком савету ПБФ Универзитета у Источном Сарајеву. Директор Хришћанског културног центра од 2013. г. Објављивао је и објављује студије и есеје у часописима *Теолошки поједи*, *Живойис*, *Отачник*, и магацинима *Православље*, *Православни мисионар* и *Каленић*. Области интересовања: теологија, философија, историја, историја и теорија уметности. Имејл адреса: blagojepantelic@gmail.com.

Мирослав М. Поповић (Београд, 1981). Основне студије историје завршио на Филозофском факултету Универзитета у Београду завршио 2005. г. Магистрирао је 2008. године, одбранивши рад *Краљица Јелена и Католичка црква*. Године 2014. одбранио је докторску дисертацију *Судство у Кнежевини Србији (1838–1869)*. Радио је у Архиву Србије, а тренутно је запослен у Библиотеци Одељења за историју Филозофског факултета у Београду. Положио је стручне испите за звање архивисте и библиотекара. Бави се историјом српског правосуђа у 19. веку и српским темама деветнаестог века уопште, као и историјом Западне Цркве у позном средњем веку, уз излете у рану модерну историју. Аутор је две монографије (*Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2010, и *Фратри и јереси: духовни покрети на Западу дванаестог и тринаестог века*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2011) и, тридесетак научних радова, више приказа и библиографија. Имејл адреса: miroslav.popovic@f.bg.ac.rs.

Бранко М. Радовановић (Лозница, 1990). Основне студије завршио је на Православном богословском факултету Универзитета у Београду; на истом факултету уписао је мастер академске студије. Учествовао је на богословском симпозиону *Српска теологија данас* 2015. Имејл адреса: radovanovicbranko7@gmail.com.

Александар Раковић (Београд, 1972) је дипломирао, магистрирао и докторирао историју на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Научни сарадник је у Институту за новију историју Србије у Београду. Аутор је седам књига: *Југословени и Ирска револуција 1916–1923* (Београд: Службени гласник 2009), *Универзитет и српска теологија: историјски и просветни контексти оснивања Православне богословске факултета у Београду* (Београд: ПБФ 2010) (са Б. Шијаковићем), *Рокенрол у Југославији 1956–1968. Изазов социјалистичком друштву* (Београд: Архипелаг 2011), *Југославија – Индонезија 1945–1967: истраживања и документи* (Београд: Архив Југославије 2014) (а. и прир. са Љ. Димићем и М. Милошевићем), *The University and Serbian Theology: The Historical and Educational Context of the Establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade* (Los Angeles: Sebastian Press, 2014) (with B. Šijaković), *Срби*

и религијски интервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и Цркви после распада Југославије (Београд: Хришћански културни центар, 2015), *Yugoslavia – Indonesia 1945–1967: research and documentation* (Belgrade – Jakarta: Archives of Yugoslavia, National Archives of Indonesia, 2015) (auth. & ed. with Lj. Dimić and M. Milošević). Такође, аутор је већег броја радова и чланака објављених у научним часописима и зборницима. Од 2001. до 2003. био је саветник у Савезном министарству вера и Савезном секретаријату за вере. Од фебруара 2005. до јануара 2008. био је управник Информационо-документационог центра Православног богословског факултета у Београду. Од фебруара 2008. до септембра 2008. године био је помоћник директора Архива Србије. Од септембра 2008. до фебруара 2012. био је саветник за међународне односе у Министарству вера Републике Србије. Од 2010. до 2013. био је координатор међуверске сарадње Републике Србије. Имејл адреса: rakovic@gmail.com.

Ана Стјеља (1982, Београд). Дипломирала 2005. године на Филолошком факултету Универзитета у Београду на Катедри за оријенталистику – Група за турски језик и књижевност. Маги-

стрирала је 2009. године на истом факултету, одбранивши тезу под насловом *Људско и божанско у делу Мевлане Целаледина Румија и Јунуса Емреа*. Докторирала је 2012. године на Филолошком факултету у Београду одбранивши тезу под насловом *Елементи традиционалној и модерној у делу Јелене Димић-ријевић*. Хонорарни је сарадник часописа *Kwh*, гласила Електропривреде Србије, у оквиру рубрика „Упознајмо Србију“ (манастири Србије) и „Знаменити Срби“. Објавила је пет књига поезије, три књиге превода поезије са шпанског језика (Ф. Г. Лорка, *Сенка моје душе* (2008) и *Тамаритски Диван* (2014), и П. Неруда, *Земља у Теби* (2008, 2010)) и књигу превода поезије с турског језика (Ј. Емре, *Славуј љубави* (2010)). Приредила је две књиге из области српске књижевности и историје: Ј. Ј. Змај, *Источни бисер* (2011), и Н. Матић, *Српске православне цркве у БиХ под аустроугарском управом* (2008). Године 2013. објавила је стручну књигу *Песници Универзума – Мевлана Целалудин Руми и Јунус Емре*. Објавила је и збирку кратке прозе *Како сам постојао ишпица* (2015). Песме, приче, есеје, путописе, књижевне приказе и књижевне преводе објављује у књижевним, штампаним и електронским часописима. Члан је Удружења књижевника Србије и Удружења књижевних преводилаца Србије. Самостални је

уметник и независни научни истраживач. Научне радове и есеје из области књижевности (српске и светске) и религије (православља и ислама/суфизма) објавила је у бројним домаћим и страним, књижевним и научним часописима. Имејл адреса: atavi@beotel.rs.

Марина Стојановић (Смедерево, 1987), докторанд на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Филолошки факултет Универзитета у Београду (смер: српски језик и књижевност) завршила 2011. године. Православни богословски факултет Универзитета у Београду завршила 2014. године, и потом уписала постдипломске студије на истом факултету. Област истраживања: Стари Завет – антиохијска егзегеза. Аутор је неколико прилога из области библијске егзегезе објављених у часописима *Богословље*, *Теолошки погледи* и *Philotheos*, као и неколико одређеница у *Лексикону библијске егзегезе* (у припреми). Имејл адреса: marina87stojanovic@gmail.com.

Мирко Томасовић (Книн, 1953). Основне студије завршио на Православном богословском факултету у Београду. Уписао се 1974, а дипломирао

1978. године. Истовремено је студирао археологију на Филозофском факултету у Београду (1975–1979), на којем је стекао звање дипломираног археолога. На Теолошком факултету Атинског универзитета је докторирао 1988. године. Радио као професор српског језика на Атинском универзитету. На Теолошком факултету Атинског универзитета предавао је старословенски језик и увод у Свето Писмо Новог Завета са тумачењем. Редован је професор на Катедри за Свето Писмо Новог Завета на Православном богословском факултету „Св. Василије Острошки“ у Фочи. Објавио је више књига и студија, међу којима се издвајају *Мелхиседек и тајна свештенства Господа Исуса Христа* (Атина 1990) (докторска дисертација на грчком), *Тајна бојојознања и у Христу Ошкровање у односу на Сџари Завеш* (Атина 1991), *Бог Логос – Генеа идеје о Логосу у свештосћи библијско-светоотачкој поимања* (Београд – Атина 2000), *Нови Адам. – Тајна човека у свештосћи библијско-литургијско-светоотачкој поимања* (Београд – Атина 2003), *Посланица Јеврејима. – Тумачење посланице Јеврејима на основу изворног текста* (Србиње 2005), *Библијска ерминејшика. – Карактер и димензије православне библијске ерминејшике* (Београд 2006), *Дела апостолска. Тумачење Дела*

апоштолских на основу изворној шекста, Том први (Београд – Атина 2008). Имејл адреса: mirkotomasovic53@gmail.com.

Јелена Фемич Касапис (Нови Сад, 1971). Дипломирала на Одељењу за класичне науке Филозофског факултета БУ 1997. године, 2009. г. магистрирала и 2015. године докторирала на истом одељењу (наслов докторске тезе: *Терминологија грчких мистерија и њена хришћанска осмишљења*; ментор: др Александар Лома). Ангажована на ПБФ БУ (ужа научна област: библијско-патристичка филологија), где је прошла следећа наставна звања: асистент-приправник 2005, асистент 2009–2012, доцент 2015. године. Објављује научне радове у домаћим и међународним часописима, учествује на научним скуповима. Објавила преко 2000 страница стручних превода, махом из области теологије са свих развојних фаза грчког језика и на грчки. Консекутивни је и симултани преводац. Имејл адреса: jkasapisd@gmail.com.

Ивица Чаировић (Смедерево, 1976). Основне студије завршио на Православном богословском факултету у Београду, где је и магистрирао на тему *Евангелизација Египтске у 6. и 7.*

веку (ментор проф. др Радомир Поповић), а тренутно је у финалној фази израде докторске дисертације, под вођством истог ментора. Службовао је на Академији Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију (2002–2014) и у Информативној служби Српске Православне Цркве (2002–2012). Учествовао на међународним научним скуповима у Србињу (2003), Нишу (*Ниш и Византија*, од 2006–2014), Београду (*Кирило-методијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку, Црква у доба Светио цара Константина Великог, Српска теологија данас и Иконографске студије*, од 2007–2014). Учествовао у организацији разних културно-уметничких пројеката (концерти, изложбе икона, округли столови, презентације). Објављивао научне радове, приказе и преводе за часописе *Богословље* (2013–2014), *Теолошки поједи* (2003–2014), *Видослов* (2004–2006), *Живойис* (2007–2014), *Саборност* (1998–2002); преводе књига са енглеског језика за Епархију жичку и за Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Имејл адреса: chivica@gmail.com.

*Биографске огреднице
саставио
Срећко Пешировић*

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест свесака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године измењена је периодичност излажења и *Теолошки погледи* су у наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999. до 2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње.

Од 1969. године двоструко су означаване године излажења – и римским и арапским бројевима, а од 1982. године свеске су погрешно нумерисане, тј. штампане су са погрешном годином излажења. Број из 2003. године је одштампан без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године су штампане са погрешном годином излажења.

У наставку дајемо табелу са исправкама година излажења. Од *Теолошких погледа* бр. 1 за 2012. годину успостављена је нумерација година излажења од године оснивања часописа, тј. од 1968. године.

С. Петровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1–2, 3, 4
1979	XII		1–3, 4
1980	XIII		1–2, 3, 4
1981	XIV		1–3, 4
1982	XIV	XV	1–2, 3–4
1983	XV	XVI	1–3, 4
1984	XVI	XVII	1–2, 3–4
1985	XVIII–XVII*	XVIII	1–3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3–4
1987	XIX	XX	1, 2, 3–4
1988	XX	XXI	1, 2, 3–4
1989	XXI	XXII	1–2, 3–4
1990	XXII	XXIII	1–3, 4
1991	XXIII	XXIV	1–4
1992	XXIV	XXV	1–4
1993	XXV	XXVI	1–4
1994	XXVI	XXVII	1–4
1995	XXVII	XXVIII	1–4
1996	XXVIII	XXIX	1–4
1997	XXIX	XXX	1–4
1998	XXX	XXXI	1–4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2–3
2009	39	XLII	1–3
2010	40	XLIII	1–3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		1, 2, 3
2013	XLVI		1, 2, 3
2014	XLVII		1, 2, 3
2015	XLVIII		1, 2, 3

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе светотачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском и енглеском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60.000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење грчких или других страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући опентајп фонт. За текст на јеврејском језику користити Bwhebb фонт.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи = Theological Views :
версконаучни часопис / главни и одговорни
уредник Александар Ђаковац. – Год. 1, бр. 1
(1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38, бр. 1 (2008) –
– Београд : Свети Архијерејски Синод Српске
Православне Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд :
Штампарија Српске Православне Цркве). – 24 см

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578