



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLIX

Београд, 2016.

Број 1

Издавач:Свети Архиепископски 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 Свilen Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)проф. др Давор Цалто (Институт за филозофију
и друштвену теорију, Универзитет у Београду)доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду)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
Градимиr Станић**Секретар редакције:**

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:Ана Јокић
и Маријана Петровић**Графичка припрема:**

Срећко Петровић

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

Мемра о Светом мар Јефрему 3–18

Св. Симеон Нови Бојослов

Химна XXVIII 19–30

Лазар Нешић

Мистика музике: XXIII писмо Хилдегарде из Бингена 31–48

Бластоје Панџелић

Зашто је Мирослав Марковић морао да оде?

– Јављања Мирослава С. Марковића
из Венецуеле (1955) проф. Милошу Н. Ђурићу – 49–84**Немања Ђукић**

Шта је дијалог?

(Дијалог као ђаконство или
о есхатолошкој реконструкцији присуства) 85–90**Бобан Димићријевић**Папски примат у периоду
између Првог и Другог ватиканског сабора 91–98**Бранко Радовановић**Утицај никоновско-петровских реформи
на српско богословље и просвету 99–112**Марко Бошков**Ктиторско право Светог Саве
над манастирима у Светој земљи 113–136**Anja Abramović**

Body in Orthodox Narrative 137–1484

Јона ПафхаусенПриродно созерцање
по Св. Максиму Исповеднику и Св. Исааку Сирину 149–164**Џон Данкан Марџин Дереш**

Побожна фризура 165–172

ОСВРТИ**Александар Субојић**Противречно тело Месије: принос и κατήχων
– Две тезе нису без везе? – 173–180

ПРИКАЗИ 181–197

Исправка година излагања

ранијих бројева Теолошких погледа 198–199

Упутство ауторима 200

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

Издавање ОВЕ СВЕСКЕ ПОМОГЛА ЈЕ УПРАВА ЗА САРАДЊУ С ЦРКАМА
И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА МИНИСТАРСТВА ПРАВДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Theological Views, Volume XLIX, Issue 1.
Belgrade, 2016.

Contents

Mar Jacob of Sarug

Memra on Holy Mar Ephrem 3–18

Συμεών ο Νέος Θεολόγος

ΚΗ΄ : Περί νοητής αποκαλύψεως τῶν ἐνεργειῶν τοῦ θεοῦ φωτός
καί ἐργασίας νοεράς τε καί θείας τῆς ἐναρέτου ζωῆς 19–30

Lazar Nešić

Mysticism of Music: Letter XXIII of Hildegard of Bingen 48

Blagoje Pantelić

Why did Miroslav Marković have to leave?
Miroslav S. Marković's messages from Venezuela to prof. Miloš N. Đurić (1955) 84

Nemanja Đukić

What is Dialogue?
(Dialogue as deaconship or eschatological reconstruction of presence) 90

Boban Dimitrijević

Papal Primacy in the Period Between the First and the Second Vatican Councils 98

Бранко Радовановић

Влияние никоновское-петровских реформ
на сербское богословие и образование 111

Branko Radovanović

The influence of Patriarch Nikon
and Emperor Peter's reforms on Serbian theology and education 626

Marko Boškov

The Founder's Right of St. Sava of Monasteries in the Holy Land 135–136

Ања Абрамовић

Тело у православном наративу 148

Jonah Paffhausen

Natural Contemplation in St. Maximus the Confessor and St. Isaac the Syrian 164

John Duncan Martin Derrett

Religious Hair 172

Reviews 173–197

Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of *Theological Views* 198–199

Notice to Authors 200

СВЕТОГА¹ МАР ЈАКОВА

МЕМРА О СВЕТОМ МАР ЈЕФРЕМУ

„Свети Мар Јаков Учитељ,
 фрула Духа Светога
 и харфа Цркве верујуће.“

ܡܥܪܟܬܐ ܕܡܪܝܢ ܕܝܥܩܘܒ
 ܕܡܪܝܢ ܕܝܥܩܘܒ ܕܝܥܩܘܒ
 ܕܡܪܝܢ ܕܝܥܩܘܒ ܕܝܥܩܘܒ

Уводне напомене:³

Мар⁴ Јаков, Јаков од Саруга, рођен је половином петог века у месту Куртаму које се налази уз реку Еуфрат. Школовао се у Персијској школи у Едеси. Иако није био сагласан са христологијом те школе, утицај егзегезе Теодора Мопсуестијског је видљив у неким његовим делима. Прво је био хоропископ недалеко од Саруга, а 519. г. је постављен за епископа у месту Батнан да-Сруг (централно место области Саруг). Године 521. се упокојио.

Избегавао је било какво упуштање у разговоре о христологији Халкидона и ову тему није обрађивао у својим делима која су била намењена повереном му народу. Међутим, на притиске и инсистирања пријатеља, у неколико приватних писама, упућених управо њима, он се дотиче и ове теме и излаже своје неслагање са одлукама Халкидонског сабора.

¹ Наслов сам превео према сиријском оригиналу, па сам због тога задржао и термин „Свети“, иако Православна Црква није канонизовала Јакова од Саруга.

² Assemani, J. S., „Vitæ S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro“, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, Rome, 1719, стр. 286.

³ Литература за биографске податке о аутору, као и податке у вези са извором са ког сам преводио је Brock, S., *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997., стр. 37–38 и Amar, J. P., „Introduction“ у *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, J. P. Amar, *Patrologia Orientalis* 47/1, Turnhout, 1997, стр. 10–23.

⁴ Сиријска реч која се ретко преводи, а има значење речи *iōsūogin*.

Од њега нам је остало преко 250 *мемри* (ритмичних беседа),⁵ али и неколико *шуртама* (коментара), (прозних) беседа, писама и *маграша* (химне, песме). Био је веома плодан писац и даровит песник. Због својих *мемри* сматра се највећим песником који је писао на сиријском после Св. Јефрема Сиријског. По њему ће касније бити названа и форма *мемри* коју је он користио – *јакубаја*, а реч је о „ритмичним беседама“ које је писао у дванаестерцу са паузама после четвртог и осмог слога.⁶

Сиријски текст са ког сам преводио налази се у *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, critical edition of the syriac text, translation and introduction by J. P. Amar, *Patrologia Orientalis* 47/1, Turnhout, 1997. Реч је о критичком издању који је за основу имао рукопис из раног XI века, а који је уједно и најстарији сачувани рукопис ове *мемре*. Поред овог, за критички текст коришћени су и други рукописи који су настајали од половине XII века све до издања из 1900. године.

Време када је *мемра* настала је непознато и из самог садржаја се не може одредити. Џ. Амар, пишућу увод за критичко издање сиријског текста и његов превод, усмерава пажњу на *Хронику Исуса Стилишиа*⁷ која говори о дешавањима у области Месопотамије у ком живи и ради Јаков, у времену на прелазу између V и VI века. Иако се, према овим *Хроникама*, десило низ „катастрофа“, како ове догађаје карактерише Џ. Амар, од 494. до 506. године,⁸ Јаков од Саруга не помиње ниједну од њих. Због овога се претпоставља да је *мемра* настала пре 494. године.

⁵ Као што сам у наслову оставио реч *мемра* непреведену, то ћу задржати и у остатку текста. Иако је значење ове речи преводљиво (нпр. речју беседа, омилија), проблем је што Сиријци нису имали јасно дефинисане књижевне жанрове, па се под истим именом, одредницом могу наћи различите форме текста. *Мемром* се назива и обична беседа, али и тзв. „ритмична беседа“, беседа у стиховима, а која се разликује од *маграше* (химне, песме).

⁶ Доефесци ову форму називају по свом песнику Нарсају, *нарсаја*. Поред ове форме треба поменути и да је Свети Јефрем најчешће писао у четрнаестерцу са паузом после седмог слога и да је та форма добила назив *афримаја*, као и да постоји и десетерац са паузом после петог слога, а који је добио име по хоропископу Балају – *балајнаја*.

⁷ Џ. Амар у напомени наводи репринтно издање из 1968. Нажалост, ја сам имао приступ само првом издању – *The Chronicle of Joshua the Stylite, composed in syriac A. D. 507, with a translation into English and notes by Wright, W., Cambridge, 1882.*

⁸ Џ. Амар не помиње о којим катастрофама је реч (изузев доласка Арапа у Саруг), али у *Хроникама* можемо да нађемо податке о веома снажним земљотресима који су потпуно сравнили неколико градова (један од њих је и Никопол у ком су, према овој *Хроници*, страдали сви људи који су били у њему), затим појаву комете на небу, појаву тзв. „лажног сунца“, глад и помор у Едеси, инвазија Персијанаца, опсаде Амиде, потом и Едесе, проблеми са дивљим зверима које су се навалиле да једу људско месо због великог броја жртава током ових ратова и томе слично.

Важност ове мемре огледа се у чињеници да је настала пре *Жиџија Светиої Јефрема* писаног на сиријском и како Ц. Амар наглашава: она је „free of the legendary material of the later hagiographical tradition“,⁹ мислећи при том да нема „додатака“ које се налазе у *Жиџију Светиої Јефрема*, а које су настале под утицајем монашке традиције, као што је податак да је Јефрем био монах – пустињак. За Јакова од Саруга Јефрем је катихета и учитељ који активно учествује у животу своје локалне црквене заједнице, што је много ближе историјском чињеницама.

Светога мар Јакова мемра о Светом мар Јефрему

За читање у спомен његов у дан прве суботе поста¹⁰

1. Како да се приближим победама твојим, о красни,
и којим гласовима да опевам повест твоју, господару врлина?
2. Страх ме је, пошто намеравам да испричам повест твоју,
да не умањим велику мемру твоју уснама својим slabим.
3. Изабраниче Јефреме, велика главо учења,
Која реч [може] да досегне висину твоју¹¹ у певањима [њеним]?
4. Невероватан [си ти] који говораше духовно, како ја могу
плотским језиком да препричам целу повест твоју?
5. О ревносни, који принесе таланте умножене стоструко,
како о теби да говори слуга зли и лењи?
6. О атлето, који победи у надметању¹² [за истинито] учење,
какав је венац реч моја да је принесем теби?
7. Храбри, који у смелости својој понизи сваку доктрину,¹³
сироти залудник празним [речима] како ће удовољити теби?
8. Борче, који трку своју заврши у праведности,¹⁴
срамно је то што ће моја уста прослављати успехе твоје.
9. О трговче, који не беше покраден на путовањима,¹⁵
ко ће ми дати да проповедам о твом небеском богатству?¹⁶

⁹ Нав. дело, стр. 18.

¹⁰ Мисли се на прву суботу Великог поста (уп. *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, J. P. Amar, *Patrologia Orientalis* 47/1, Turnhout, 1997, стр. 25, фуснота 1; даље у тексту РО 47/1, а први број који следи је број странице).

¹¹ Део тежак за превођење. Дословно: *Која реч да досегне довољности теби...*

¹² Дословно: *рвање*.

¹³ У овом контексту термин се односи на јереси, јеретичко учење (уп. РО 47/1, 27, фуснота 7).

¹⁴ Уп. 2. Тим. 4, 7.

¹⁵ Уп. Лк. 10, 30–35.

¹⁶ Дословно: *о богајствима твојим божанским*.

10. Ја срамни, тебе красног, како да насликам?
Боје речи моје су просте за причу твоју.
11. Не може простак да уздигне слику цара,
а ни ја нећу успети у певању повести твоје.
12. Моји пигменти,¹⁷ због порочности моје, прљави су,
а слика твоја боје блиставе у потпуности потребује.
13. Ја сам стрњика и трновити жбун, а повест твоја потребује
ватру и пламтећи огањ да насликају победе твоје.
14. [Као] размрљано блато су боје речи моје од грешака мојих
и ако се примакнем дасци врлина твојих оштетићу је.
15. У прљавим водама растворени су ови моји пигменти,
и ако премажем причу твоју изблатњавићу је.
16. Боје су моје прљаве и сенци тмурној сличе,
а блиставило огња тражи икона твоја због лепоте¹⁸ њене.
17. Ако се примакнем ја, ја који сам слаб, да изрежем¹⁹ слику твоју...
[али] осрамоћен биће онај пигментима својим, који покуша да ослика тебе.²⁰
18. Да ли зато треба да ћутим о причи твојој, знајући
да узвишенија и похвалнија *мемра* о теби [треба да буде], од ништавне
[могућности] моје?
19. Плашим се пак и од ћутања јер [оно] обмане рађа
и штету наноси повести твојој на све начине.
20. Говорим зато, иако знам да нисам дорастао
повести твојој узвишеној, али истина ће сведочити о победама твојим.
21. О слушаоци, у љубави искреној слушајте причу његову,
Јефрема великог која је испуњена храбрим победама!
22. Заступник истине постаде уста вере;
говораше кроз њега објављена истина силним гласом.
23. Извор слатки воде благословене потече из земље наше
и из њега изниклоше изабрана стабла вере.
24. Вино ново чија су боја и мирис голготски,
опија текућином својом мушкарце и жене да узносе хвалу.
25. Студенац [распеваних] гласова, где, пренесе се на сва уста,
појањима његовим опи земљу да созерцава о њему.
26. Философ божански у делима својим,
који делаше [онако] како и подучаваше онога ко га је слушао.

¹⁷ Односи се на пигменте за боје.

¹⁸ Реч је о сиријском термину *ḥiṣṣā* који сам до сада преводио термином *врлина*, а који има и једно и друго значење, тј. *лепоша* и *врлина*.

¹⁹ Тј. да је изгравира.

²⁰ Дословно значење речи је да „опева тебе“.

27. Истинити делатник који марљиво почиње и завршава, који показује душом својом дела и речи, дословно.²¹
28. Неимар би и постави темељ истине и запечати грађевине своје у злату и драгом камењу.²²
29. Учитељ истине, који делаше и учаше као што је писано, ученицима својим даде пример да могу да га подражавају.
30. Једноставни који побеже од мудрости²³ у свом бистроумљу²⁴ да не би застранио са пута апостолског.²⁵
31. Бистроумни, који је говорио непосредно да би био од помоћи, беше у могућности да буде и голуб и змија како је заповеђено.²⁶
32. Говорник невероватни који Јелине превазиђе говором својим и који у једну реч могаше да укључи на хиљаде ствари.
33. Харфиста куће Божје који је метриком ограничио стихове своје за умилне звуке и страхопоштовање велико.
34. Син апостола који са њима имаше реч истиниту, која не може бити искорењена ни од свих лажних ветрова.
35. Море *мемри* по којима, гле, плове сви проповедници без [могућности] да досегну дубину његову и место обиља величанствености његове.
36. Слабашан је мој језик за хвалу теби, о истинити, богатство врлина твојих, гле, сакупљам са свих страна.²⁷
37. Гле, тајанствено је записано име твоје у спису Асира²⁸ и Давид Јефрема крепошћу главе своје²⁹ називаше.
38. Док о Јефрему, сину Јосифовом, речју својом говораше тебе гледаше мистично оком духовним.
39. „Крепост главе моје“ назва те, потом, учење које кроз тебе би узвишено како би победило у борбама са сваком доктрином.³⁰
40. У теби смелост пронађоше сестре наше да хвалу узносе, [иако] није дозвољено у Цркви женама да причају.³¹

²¹ Тј. на личном, конкретном примеру.

²² Уп. 1. Кор. 3, 10–13.

²³ Реч је у множини.

²⁴ И ова реч може да се преведе као *мудросћ*, али, поред овог значења, има и значење вештине, проницљивости, лукавости, довитљивости.

²⁵ Дословно: *искривио љуш ајостолства*.

²⁶ Уп. Мт. 10, 16.

²⁷ Дословно: *од свих изабраника*.

²⁸ Спис Асира – мисли се на Јаковљевог сина, а ова синтагма има значење и Псалтира (R. Payne Smith, 407 и PO 47/1, 33, фуснота 29).

²⁹ Уп. Пс. 59, 9.

³⁰ Као и до сада у тексту, термин *учење* се односи на истинито, исправно, прав(илн) о учење, док је термин *доктрина* (у сиријском оригиналу у множини) у вези са јеретичким учењима.

³¹ Уп. 1. Кор. 14, 34.

41. Уста затворена кћери Евиних отворише упутства³² твоја и, гле, гласови њихови грме на сабрањима Прослављене.³³
42. Појава нова да жене изговарају проповед³⁴ и, гле, назване беху учитељима³⁵ на сабрањима.
43. Потпуно нови свет ознака је твог учења; једнаки су тамо, у Царству,³⁶ мушкарци и жене.
44. Две харфе за два пола успостави делање твоје, удружи, као једно, мушкарце и жене у узношењу хвале.
45. Мојсију, вођи племенâ, сличиш, који даваше свирала девојкама у пустињи.³⁷
46. Умилне звуке пак Јеврејке производише свиралима својим, а овде хвалу узносе Арамејке *маграшама*³⁸ својим.
47. Овај мудри Мојсије заповедаше кћерима народа свога да се не уздржавају од узношења тражене хвале.
48. Тако и благословени, који поста женама други Мојсије, гласовима милим, подучаваше их, хвале да узносе.
49. Кћери јеврејске видеше спасење³⁹ и запљескаше рукама да би заблагодарили, по речи Мојсијевој, Ономе⁴⁰ који их спаси.
50. Исто тако и Јефрем изабраник [деловаше] учењем својим; и да се кћерима народâ, гле, узнесе хвала Спаситељу Великом!
51. Већа је ова хвала од оне која беше тамо, а тако је и спасење које беше овде веће од оног [тамо].
52. Оно спасење – море би подељено пред кћерком Јаковљевом, ово наше – гробови се одједном отворише руком Господа нашег.
53. Давно, удави се фараон цар због отврдлости [срца], а овде смрт беше прогутана од живота и, гле, у нeredу је!⁴¹

³² У сиријском тексту термин *ܡܠܬܐ* (*јулѝана*) је у једнини и може да значи и учење, доктрину. Да бих превео тачан смисао, а у исто време и задржао мноштвеност термина који се налазе у оригиналу, преводио сам овај термин са „упутство“, када је у једнини, и са „доктрине“, мислећи на јеретичка учења, када је у множини.

³³ Мисли се на сабрања Цркве прослављене.

³⁴ Ц. Амар указује да ова реч (сир. *ܟܪܘܙܝܬܐ* – *карузуѝа*) може да се разуме и као читање Јеванђеља, али и као читање било које молитве у току богослужења (РО 47/1, 35, фуснота 36).

³⁵ У оригиналу реч је женског рода, али с обзиром на то да реч учитељица у српском има друго значење реч смо превели у мушком роду.

³⁶ Дословно: у кући / дому Царсѝва.

³⁷ Уп. Изл. 15, 20.

³⁸ Тј. песмама, поемама, химнама.

³⁹ Може да се преведе и речју *избављење*.

⁴⁰ Односи се на Бога.

⁴¹ Односи се на смрт.

54. Тамо – штап у мору подељеном⁴² зид изграђиваше,⁴³
овде – крст стењу чврстом страхоте чињаше.⁴⁴
55. Далеко – отвори се пут кроз море и пређоше племена,
овде – изломљен је Шеол прождирач и изађоше народи.
56. Оно спасење мртвима начини живе⁴⁵ у Египту,
ово наше мртве подиже из гробова.
57. Далеко – од штапа узмакле воде⁴⁶ сакупише се,⁴⁷
овде – крст [нас] ослободи идола који беху многобројни.
58. Далеко – успе се невеста поносите из унутрашњости мора
и Јеврејке удараше у свирала узносећи хвалу.
59. Овде – [са] искупљеном Црквом погруженом у крштење
гласове⁴⁸ Јефремове изводише сестре наше како би произвеле умилне звуке.
60. Која хвала је већа од које, о слушаоци?
Упоредите искрено у умовима вашим!
61. Током оног спасења, штап тајанствени⁴⁹ извојева победе,
учини знаке, показа силу и чудеса.
62. Удари Египћане, уништи синове Хама, потресе земљу,
узнемири ваздух, изазва падање града и долазак огња.⁵⁰
63. Подиже инсекте и уједини врсте [њихове] и протутњаше земљом,⁵¹
отера светлост,⁵² исука мач и поби првенце.⁵³
64. Раздели воде⁵⁴ и усправи токове⁵⁵ као мешинама,
уздигну се знак његов над елементима и потчини⁵⁶ их.
65. Проматраше моћ његова над створењима и узбуну их,
паде сена његова на мора затворена и отвори⁵⁷ их.
66. Обухваташе таласе узнемирене и укроти их,
стави јарам свој на поплаве и пороби их.
67. Примаче се природи разузданих вода и завеза их,

⁴² Дословно: у морима изломљеним.

⁴³ Уп. Изл. 14, 16 и 22.

⁴⁴ Уп. Мт. 27, 51.

⁴⁵ Другачије речено: *поубија оне који су били живи*.

⁴⁶ Дословно: *побеђи пошои*.

⁴⁷ Уп. Изл. 14, 26–28.

⁴⁸ Тј. мелодије.

⁴⁹ Дословно: *шџай [многих] џајни*.

⁵⁰ Дословно: *додавање ођа*. Уп. Изл. 9, 23 и Пс. 104, 32.

⁵¹ Уп. Изл. 8, 16–32 и 10, 12–15.

⁵² Уп. Изл 10, 21–23.

⁵³ Уп. Изл 11, 4 и даље.

⁵⁴ Дословно: *ошвори пошоје*.

⁵⁵ Уп. Изл 14, 22.

⁵⁶ Може да значи и *унизиџи*, *ослабиџи*, али и *пореметиџи*.

⁵⁷ Реч је о истом глаголу који смо до сада преводили са *поделиџи* (море).

показа се моћнима и окова их.

68. Баци Египћане у понор страшни и пороби их,
повуче поносите и међу [њих] пусти поплавне воде и подави их.

69. Поведи Јевреје да по дну морском ходају,
преведе племена путем новим и спасе их.

70. Удари хитре⁵⁸ под јахачима њиховим и на колена их [баци]
и кочије на отвореном мору поломи.

71. Сруши фараона, змију велику, у море велико
и разби и побаца моћнике његове зле у [воде] потопа.

72. Међу таласима морским удави ону аждају
и утече, оде синагога, [као] голуб, између зуба њених.

73. Потуче у водама вука који клаше јагањце Јаковљеве –
прокопа и оде овца заточена из унутрашњости јазбине његове.

74. Надјача спасење Јевреја који беху потлачени,
а они запљескаше рукама узносећи хвалу због победе.

75. Посматраше Мојсије ову благодат расуђујући
и предаде племенима песму хвале⁵⁹ о којој [могу] да созерцавају.

76. „Узнесите хвалу Господу победоносном и узвишеном који извојева победу
над Египћанима и у [воде] потопа баци их.“⁶⁰

77. Викну у синагоги овај Левит⁶¹ снажно
да би цела умилно запевала, мушкарци и жене уз једну харфу.

78. Даде свирало девицама да узнесу хвалу
и започе тамо хвала нова гласом силним.

79. [Речи] као ове беху изговорене од Мојсија
чистима⁶² које је позвао да узносе хвалу.

80. „Не треба да се уздржавате данас од прослављања,
удрите у свирала пред Спаситељем који ослободи стадо своје.

81. Не беху само мушкарци кроз море спашени,⁶³
да само они дају хвалу Спаситељу свом.

82. Кроз море прођосте⁶⁴ са браћом својом и очевима својим,
са њима хвале узносите о спасењу гласом силним.

83. Посматрасте страхоте и чудеса са мушкарцима вашим,
са њима приносите умилним гласовима Богу Свемоћном ваше: ‘Осане!’

⁵⁸ Односи се на коње.

⁵⁹ Дословно: *сѣяви глас хвале*.

⁶⁰ Уп. Изл 15, 1 и даље.

⁶¹ Мисли се на Мојсија.

⁶² У сиријском оригиналу реч је женског рода, тј. односи се на жене.

⁶³ Дословно: *Не беше мушкарцима сѣасење кроз море само*.

⁶⁴ У сиријском оригиналу реч је у 2. лицу множине женског рода. Писац се обраћа женама и у наставку овог цитата.

84. Исто спасење беше вама и њима од Бога,
једнако прослављање да се уздиже од уста ваших.“
85. Овај пример даде Мојсије за прослављање,
предаде народу певање хвале гласом силним.
86. Записе ове посматраше Јефрем са расуђивањем
и прослављања Мојсијева подражаваше обилно.
87. Гледаше крст узвишен на земљи над религијама;
обори⁶⁵ изненада чинове зла и узнемири их.
88. Раздели Шеол,⁶⁶ језеро мртвих,⁶⁷ и пређоше га народи,
позван у пропаст, лишен би житеља.
89. Сруши смрт, змаја који гуташе поколења,
и Сатану победи моћним говором⁶⁸ својим.
90. Пообара идоле пред поштоваоцима [њиховим] и разби их,
побаца резане [ликове] који беху поштовани и поломи их.
91. Разби у комаде кипове ливене народâ и разобличи их;
посматраше сила његова богове и искорени их.
92. Оконча жртвовања и приношења узалудна,
подели руком својом зидове високе које подиже обмана.
93. Сабира народе који беху распршени међу религијама,
и збаци удео идолопоклонства који снажан беше.
94. Позва Спокојну, Цркву народа, која протерана беше,
и даде мир Мученој која прогоњена беше.
95. Утеши се у њему⁶⁹ када се спашаваше и док [идолопоклонство] бачено би,
и заплеска рукама узносећи хвалу [Она] која би утишана.
96. Погледа благословени жене које су ућуткане да не прослављају⁷⁰
и пресуди мудри да је праведно да и оне узносе хвалу.
97. Као што свирала даде Мојсије девојкама,
[тако овај] начини *маграше* и даде [их] разборити девицама.
98. Лепо беше њему док стајаше међу сестрама
да трезвене раздрма гласима хвале.
99. Изгледаше као орао угнежђен међу голубицама,
подучаваше [их] хвали новој спокојним звуцима.⁷¹
100. Окружише га јата јаребица понизних,

⁶⁵ Односи се на крст.

⁶⁶ Аутор говори о делима крста.

⁶⁷ Уп. Отк. 20, 12–15.

⁶⁸ Ц. Амар у свом преводу на енглески указује да се овде мисли на Јеванђеље (уп. РО 47/1, 47).

⁶⁹ Мисли се на Цркву која је утеху пронашла у крсту.

⁷⁰ Дословно: *умирене од њиховог прослављања*.

⁷¹ Може да се преведе и са: *цвркућањем искреним/чистим*.

учише од њега песму умилну гласом⁷² чистим.

101. Учаше ласте да цвркућу

и грмеше црква од гласова чистих [жена] часних.

102. Као што су ове⁷³ изговори их Јефрем

чистима⁷⁴ и [тако] их подучаваше хвали новој.

103. „О кћери народа, приближите се и научите хвалу узносити
Ономе који вас спаси од греха отаца ваших.

104. Од служења киповима мртвим избављене сте,
дајте хвалу ономе кроз чију смрт сте ослобођене!

105. Хвалом се одените из унутрашњости вода⁷⁵ као браћа ваша,
изразите захвалност гласом силним баш као они.

106. У једном Телу невином имате удела са браћом вашом
и у једној Чаши нових живота обнављате се.

107. Једно спасење беше за вас и за њих, зашто онда
не научисте да хвалу узнесете гласом силним?

108. Уста ваша умирена која затвори мајка ваша Ева,
отвори сада Марија, сестра ваша, да хвалу узнесите!

109. Стара омота нит ћутања око језика ваших,
а Син Дјеве ослободи свезе да бисте умилно певале.

110. Удата [вам] стави брњицу да умири уста ваша,⁷⁶
Дјева отвори двери затворене језика ваших.

111. До сада оборен беше пол⁷⁷ ваш због Еве,
а од сада и на даље, уздигнут је Маријом за [певање]: Алилуја!

112. Због неправде Евине, мајке ваше, осуђене бејасте,
због Рођеног од Марије, сестре ваше, ослобођене бејасте.

113. Откријте лица ваша и узнесите хвалу без стида
Ономе који вам дарова слободу говора рођењем својим.“

114. Овим речима саветоваше их овај мудри
дајући им гласове упутне⁷⁸ за песме њихове.

115. У време рата огради пролазе други Мојсије
и уздигну страницу упутства да оборе [непријатеље].⁷⁹

⁷² Термин *глас* овде има значење мелодије.

⁷³ Заменица се односи на речи.

⁷⁴ Придев је у женском роду.

⁷⁵ Алузија на воде крштења (уп. РО 47/1, 51).

⁷⁶ Дословно: *Удата даде брњицу мира/мишине на уста ваша*.

⁷⁷ Дословно: *део/сйрана*.

⁷⁸ Тј. давао им је примере мелодија за њихове песме.

⁷⁹ Није ми у потпуности јасно шта је аутор хтео да каже са ова два стиха. Ц. Амар преводи на следећи начин: *At the time of battle, the second Moses repaired the breaches, / and raised up the side of instruction to bring down (the enemy)* (уп. РО 47/1, 53). Могуће је да се мисли на то да је „други Мојсије“, тј. Јефрем, поново ујединио и мушкарце и же-

116. Поздрав, вођо силни, који поведе жене и изведе их да се боре са моћником који покори земљу бунтовништвом својим.
117. Борба беше подстакнута на земљи од Сатане да утиша учење апостолско.
118. Устадоше доктрине⁸⁰ и узрасте грешка као разбојници да обесмисле⁸¹ истину проповеди.
119. [У] град Адајев⁸² из ког беху искорењени кипови пусти, уђе зли да обнови у њему отпадништво.⁸³
120. Окружи доктринама као замкама са свих страна, да на све начине на уста Цркве брњицу тишине стави.
121. На једној страни, уздигну чинове у кући Маркионовој, а на другој страни, доведе у ред легионе Источњака.⁸⁴
122. Учини [овако и трећој] страни, кући Аријевој и Савелијевој, и уздиже звања унутар скупштина лукавих куће Бардаисанове.⁸⁵
123. Овим друштвом Цркву окружи овај бунтовник и другима које ми не морамо да помињемо.
124. Отпоче да испаљује стреле грешке ка вери да оконча чисти пут апостолства.⁸⁶
125. Изопачи речи своје са доктринама на сваки начин⁸⁷ док жеља његова зла не поста једно са свим његовим сектама.
126. Можда можете да кажете: „Одлута повест коју ти представи! Јефрема хвали! Не набрајај доктрине у мемри својој!“
127. Због њега⁸⁸ ове [ствари] говорих, о слушаоци, да бих показао вама борбу изабраног и храброст његову.
128. Синови бунта, немојте да вас замори дужина;⁸⁹ волите упутства јер су богатство⁹⁰ велико онима који их добију.

не у узношењу хвале, као што је „први Мојсије“ затворио пролаз, ујединио раздељено море, или, како је преведено на енглески „поправио пукотину“. „Страница упутства“ би могла да буде слика којом аутор пореди Јефрема са својим „упутствима за певање“ из претходна два стиха са сликом Мојсија са таблицама закона.

⁸⁰ Тј. јереси.

⁸¹ Дословно: *да исцразне*.

⁸² Мисли се на Едесу.

⁸³ Реч може да значи и *иџансиџво*.

⁸⁴ „Кућу Маркинову“ треба разумети као следбенике Маркионове, а „легионе источњака“ као следбенике манихејства (уп. РО 47/1, 55, фусноте 87 и 88).

⁸⁵ Бардаисан – назива се још и Бардесан, или Вардесан.

⁸⁶ Ц. Амар овај део преводи: „*to bring an end to the shining Way of the apostles*“ (уп. РО 47/1, 57, погледати и фусноте 94 и 95), пишући великим почетним слово реч *Пуш*.

⁸⁷ Дословно: *у сваком облику*.

⁸⁸ Мисли се на Јефрема.

⁸⁹ Вероватно се односи на дужину *мемре*.

⁹⁰ Дословно: *ризница*.

129. Будите ученици учења, не будите равнодушни,⁹¹
са слушаоцем искреним који се не жали на једноставне [ствари].
130. Под сенком речи Господње пронађите⁹² уточиште
да вас не прогута врућина света сујетног.⁹³
131. Учење је хлеб душе, дај јој што њој припада
и не умањуј [јој] богатство велико од Чисте.⁹⁴
132. Зашто се ти бестидно [бринеш] да нахраниш тело само,
а потребе душе занемарујеш, иако су мале?
133. Ако си праведан, подели онда правично
и души и телу, подједнако, како им припада, са расуђивањем.
134. Зашто стрпљиво сипаш пиће телу свом,
а када слушаш Реч Живота замараш се?
135. О храни, која ће постати измет, ти добрано бринеш,
а учење, које чисто злато, тешко ти је.
136. Волите упутства, децо брачне одаје, и созерцавајте о њима;
кроз поучавање⁹⁵ обогаћује се душа новим открићима.
137. Кроз опажања своја ум се просветљује до усхићења;
храна живота која нема отпад је за исхрану његову.
138. Лепо је сунце оку бистром и пријатно⁹⁶ [му је] са њим,
као и упутство души здравој, [тако да може] созерцавати са њим.
139. Љубитељи живота, не буните се против упутства,
будите радници према њему и делајте са њим јер је благ јарам Његов.
140. Будите љубитељи учења са срцем чистим
који је добра мајка живота и наду даје синовима њеним.
141. Ризница скривена и сво богатство поред Ње су стављени
и благословима обогаћује оне које је носила Сјајна.⁹⁷
142. Оно што је Њено узвишеније је од речи и говорника
и не може се [само] кроз слушање примити због величанствености Њене.
143. Изнад света је и овој земљи не припада,
свет други позива децу Њену и Она их усређује.
144. Врлине Њене необухватљиве су умом,
без љубави учење се не може чути.
145. Нека ти не буде досадно од приче пуне живота;

⁹¹ Дословно: *будиће без равнодушности*.

⁹² Дословно: *ућиће*.

⁹³ Алузија на Јону.

⁹⁴ Вероватно је реч о Цркви.

⁹⁵ Дословно: *дисциплину/дисциплиновање*.

⁹⁶ Дословно: *комфоран је са њим*.

⁹⁷ Вероватно је реч о Цркви. „Које је носила сјајна“ треба разумети у контексту чињенице да се неретко у делима сиријакофоних аутора Црква сматра породиљом која доноси на свет децу.

дај ми пажњу [твоју] да ти опет говорим угодно.

146. Не беше досадно изабранику Јефрему када подучаваше,
нека ти не буде досадно када слушаш повест о њему.

147. Стрпљиво се борио са доктринама [јеретичким],
стрпљиво зато треба да пратиш⁹⁸ реч о њему.

148. Не као да сам ја способан пак да говорим,
слаб је ум мој и ја сам немоћан за причу његову.

149. Овај умножи врлине за Цркву учењем својим,
и увећа хвалу Свевишњем који не потребује прослављање.

150. Овај беше други нисан земљом целом⁹⁹
и *маграше* његове као цвеће радоваше цркве наше.

151. Овај искова изабрано оружје вере;
кроз њега надјача једноставност.¹⁰⁰

152. Овај приведе жене надметању¹⁰¹ о учењима;
нежним [гласовима] победише у борби са сваком доктрином!

153. Уста овога беху лук, а речи његове стреле;
као прикладне¹⁰² искова разговетне звуке¹⁰³ за оружје које изради.

154. Овај узвикиваше против злих гласе¹⁰⁴ невероватне;
са упутствима својим протера камење спотицања који се беху умножили.

155. Овај беше венац¹⁰⁵ целокупног арамејства;
кроз њега оно се примаче да досегне врлине духовне.

156. Овај беше говорник велики међу Сиријцима
и сви учитељи, од њега до сада, оплемењиваше се њим.

157. Овај одмери, избалансира и сабра све речи своје
и учење своје даде уредно сређено.

⁹⁸ Дословно: *да ѿрчиш*.

⁹⁹ Нејасно је шта је аутор тачно мислио под изразом „други нисан“. У свом преводу на енглески Ц. Амар упућује на студију Rouwhorst, G., „L'évocation du mois de Nisan dans les hymnes *Sur la Résurrection* d'Ephrem de Nisibe“, у *OCA* 229 (1987), 100–110. Ова студија се бави питањем порекла, извора утицаја на Јефрема и на неке јелинофоне ауторе који су условили да ови писци о месецу нисану, тј. о почетку пролећа пишу на један карактеристичан начин и да се користе веома богатим сликама. У њој се нигде не говори експлицитно о „другом нисану“, али, ослањајући се на ову студију, можемо да претпоставимо да је Јаков у Јефрему видео „друго пролеће“ кроз кога Црква цвета и буја.

¹⁰⁰ Дословно: *надјача цела сѣрана једностваности/ѿпросѿише*. Реч је о томе да се Јефремово „једноставно“ богословље супротставило и надјачало, победило „компличована“ учења, философије и томе слично (уп. *РО* 47/1, стр. 63, фусноте 119).

¹⁰¹ Дословно: *рвање*.

¹⁰² Ц. Амар ово преводи са *spearheads*, вероватно због сликовитијег превода. Нисам успео да пронађем да изворна реч има то значење.

¹⁰³ Другачије речено: *мелодије*.

¹⁰⁴ И ову реч треба разумети као мелодију.

¹⁰⁵ Може да се преведе и речју *круна*.

158. Овај беше прослављен величанственом праведношћу,
исто тако и понашање његово, као и стихови његови, беху поштовани.
159. Овај не учаше коришћењем речи само,
већ дела величанствена душом својом показа.
160. Овај надвлада отпадништво дома Маркионовог,
оне који одбацише оваплоћење¹⁰⁶ Сина Божјег.
161. Овај понизи једноставношћу учења свог
разум¹⁰⁷ друштва лукавог дома Бардаисановог.
162. Овај невероватни, коликогод да говорим о њему, не може бити описан,
јер море врлина његових натера ме да станем са хваљењем њега.
163. Истина ме протресе да отпочнем¹⁰⁸ реч моју о причи његовој
јер да сам ја ћутао истина би грмела о истинитом!
164. Уста моја дао сам да би дошла повест његова и да буде изговорена кроз мене;
слабост моја не може да слави онога који се испуни врлинама.
165. Истина човечија потресе реч моју о победама његовим,
па, кроз одељке о врлинама његовим приповедах Цркви гласом силним.
166. Као у фрулу истина засвира кроз мене повест Јефремову
[тако] да могу дуго свирати гласове¹⁰⁹ духовне.
167. Од мене¹¹⁰ не дође захтев да уздигнем [мој] језик,
истина ме позва да подигнем глас мој о истинитом.
168. Радник за истину ја постадох данас, ако сам достојан
да се оптеретим са повешћу великог победника¹¹¹ међу ученицима његовим.
169. Пажњу просту¹¹² ми дајте и говорићу вам стрпљиво
о атлети који одлучно уђе¹¹³ у борбу.
170. Кад ступи ногом¹¹⁴ својом у надметање¹¹⁵ о учењу,
силно удари на [јеретичке] доктрине.
171. Оголи свет зли и пороке његове
и не заплете се нога његова током надметања за савршенство.
172. Када стојаше као атлета у рату великом,
знојаше се на том месту¹¹⁶ међу призорима надметања.

¹⁰⁶ Дословно: *илоѿскосѿ*.

¹⁰⁷ Може да се преведе и са *словесносѿ*, или *сѿособносѿ* *ѿвора*.

¹⁰⁸ Дословно: *ѿробудим*.

¹⁰⁹ Тј. мелодије.

¹¹⁰ Дословно: *од оноѿа шѿо је моје/шѿо мени ѿриѿага*.

¹¹¹ Дословно: *ѿсѿѿдара ѿбедѿ*.

¹¹² Вероватно у смислу да не буде прекидан, тј. без неких компликација и узнемиравања.

¹¹³ Дословно: *усѿаге*.

¹¹⁴ Дословно: *сѿѿѿалом*.

¹¹⁵ Дословно: *рвање*.

¹¹⁶ Дословно: у [ѿѿѿ] *земљи*.

173. Када беше ударан, умакаше¹¹⁷ у Крв Сина Божјег тако да га испушташе рука противника [кадгод покуша] да га ухвати.
174. Када беше повучен од доктрина узалудних, он надјачаваше све њих и нападаше их силовито.¹¹⁸
175. Када испали ка њему грешка стреле подмукле поломи им врхове њихове лав¹¹⁹ и не савише га.
176. Када *мадраше* његове као легиони изађоше против грешке, он сави везу изопачене¹²⁰ са побуњенима.
177. Када дунуше ка њему све речи – кћери таме, светлост велика учења његовог не би затрta.
178. Када на вратима речи Господње разапињан беше сваки дан, сва богатства могаху процветати од Прослављене.¹²¹
179. Када учвршћиваше учење своје и представљаше га, делаше, а потом и подучаваше како је заповеђено.
180. Када лајаше на вукове који нападаху стадо, поста пас који чуваше овце дома Божјега.
181. Када изграђиваше ограде *мемри* и *мадраша* унутар њих сакриваше овце од разбојника.
182. Када га јереси као животиње окружише, и кадгод испаливаше¹²² стреле своје брзе он их¹²³ растериваше.
183. Када бдијаше да не би покрали лопови, на стражи о гласовима слатким созерцаваше.
184. Када растериваше демоне нечисте молитвом својом од стада откупљеног Крвљу Сина Божјег.
- Крај о мар Јефрему.
- Три стотине и тридесет стихова.¹²⁴

Увод, превод са сиријској и коментари:
Бошко Ерић

¹¹⁷ Другачије речено: *причешћивао се*. Исти глагол се користи, нпр. у *Пешији* приликом описа Тајне вечере (Мт. 26, 23; Мк. 14, 20; Јн. 13, 26).

¹¹⁸ Дословно: [он] *пройив свих њих, бол им наношаше, напдаше их у силини*.

¹¹⁹ Тј. Јефрем.

¹²⁰ Ц. Амар овде додаје реч „религије“ да би смисао био јаснији.

¹²¹ Последња реч се односи на Цркву.

¹²² Односи се на Јефрема.

¹²³ Тј. јереси.

¹²⁴ Ц. Амар, условљен текстом који је изабрао за основу свог критичког издања оставља податак о броју стихова који тамо налази, али наглашава да је то једино место где се помиње овај број, док га у другим рукописима и издањима нема. Он још додаје да није успео да нађе строфе које недостају, као ни неки други податак у вези са овим наводом (уп. РО 47/1, стр. 71, ф. 148).

Библиографија

Извори:

A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug, critical edition of the syriac text, translation and introduction by Amar, J. P., *Patrologia Orientalis* 47/1, Turnhout, 1997.

Assemani, J. S. (1719), „Vitæ S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro“, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, Rome.

The Chronicle of Joshua the Stylit, composed in syriac A. D. 507, with a translation into English and notes by W. Wright, Cambridge, 1882.

Литература:

Brock, S. (1997), *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam.

Pain-Smith, J. (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.

Pain-Smith, R. (1879), *Thesaurus Syriacus*, tomus I–II, collegerunt S. M. Quatremer, G. H. Bernstein, G. W. Lersbach, A. J. Arnoldi, C. M. Agrell, F. Field, A. Roediger, auxit digessit exposuit edidit R. Pain-Smith, e typographeo clarendoniano.

Rouwhorst, G. (1987), „L'évocation du mois de Nisan dans les hymnes *Sur la Résurrection* d'Ephrem de Nisibe“, y *Orientalia Christiana Analecta* 229, 100–110.

Примљено: 1. 2. 2016.

Исправљено: 23. 2. 2016.

Одобрено: 26. 2. 2016.

ХИМНЕ БОЖАНСКОГ ЕРОСА
 СВЕТОГ И ВЕЛИКОГ ОЦА НАШЕГ СИМЕОНА НОВОГ БОГОСЛОВА,
 ИГУМАНА И ПРЕЗВИТЕРА МАНАСТИРА Св. МАМАНТА КСИРОКЕРМСКОГ

ХИМНА XXVIII

О умном откривењу енергија божанске светлости,
 те умној и божанској делатности врлинског живота¹

ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΥΜΝΩΝ ΟΙ ΕΡΩΤΕΣ
 ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΣΥΜΕΩΝ ΤΟΥ ΝΕΟΥ
 ΘΕΟΛΟΓΟΥ, ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΓΕΓΟΝΟΤΟΣ ΜΟΝΗΣ
 ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΜΑΝΤΟΣ ΤΗΣ ΞΗΡΟΚΕΡΜΟΥ

ΚΗ'

Περί νοητῆς ἀποκαλύψεως τῶν ἐνεργειῶν τοῦ θεοῦ φωτός
 καὶ ἐργασίας νοερᾶς τε καὶ θείας τῆς ἐναρέτου ζωῆς

Έάσατε τῇ κέλλῃ με μόνον ἔγκε-
 κλεισμένον,
 ἄφετέ με μετὰ Θεοῦ τοῦ μόνου
 φιλανθρώπου,
 ἀπόστητε, μακρύνετε, ἑάσατέ με
 μόνον
 ἀποθανεῖν ἐνώπιον Θεοῦ τοῦ
 πλάσαντός με.
 Μηδεὶς τῇ θύρᾳ κρούσειε, μηδεὶς
 φωνὴν ἀφήσῃ,
 μηδεὶς ἐπισκέψατω με τῶν συγ-
 γενῶν ἢ φίλων,

Оставите ме осамљеног и заман-
 даљеног у келији мојој,
 пустите ме да живим са Богом је-
 диним човекољупцем,
 одступите, уклоните се, пустите
 ме самог
 да мрем пред Богом који ме је
 створио!
 Нека нико на врата не куца и не
 подиже гласа,
 нека ме не походе родбина и
 пријатељи,

¹ Превод доносимо према критичком издању J. Koder, *Syméon le Nouveau Théolo-
 gien: Hymnes, Tome II, Sources Chrétiennes* 174, Paris: Éditions du Cerf, 1971, 294–313.

μηδεὶς μου τὴν διάνοιαν ἐλκύσας ἀποσπάσῃ
 τῆς θεωρίας τοῦ καλοῦ καὶ ὡραίου Δεσπότου,
 μηδεὶς μοι βρῶμα δώσειε, μὴ πόμα μοι κομίσῃ.
 Ἀρκέσει γάρ μοι τό θανεῖν ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ μου,
 Θεοῦ τοῦ ἐλεήμονος, Θεοῦ τοῦ φιλανθρώπου,
 τοῦ κατελθόντος ἐπὶ γῆς ἁμαρτωλούς καλέσαι
 καὶ σὺν αὐτῷ εἰς τὴν ζωὴν εἰσαγαγεῖν τὴν θείαν.
 Οὐ θέλω ἔτι κατιδεῖν τό φῶς τοῦ κόσμου τούτου,
 οὐδέ αὐτόν τόν ἥλιον, οὐδέ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ
 βλέπω γάρ τόν Δεσπότην μου, βλέπω τόν Βασιλέα,
 βλέπω τόν ὄντως ὄντα φῶς καὶ παντός φωτός κτίστην,
 βλέπω πηγὴν παντός καλοῦ, βλέπω αἰτίαν πάντων,
 βλέπω ἀρχὴν τὴν ἀναρχον, ἐξ ἧς παρήχθη πάντα,
 δι' ἧς ζωοῦνται καὶ τροφῆς ἅπαντα ἐμπιπλῶνται.
 Τούτου γάρ τῷ βουλήματι γίνονται καὶ ὀρῶνται
 καὶ τούτου τῷ θελήματι ἐκλείπουνσι τὰ πάντα.
 Πῶς οὖν αὐτόν καταλιπὼν ἐξέλθω μου τῆς κέλλης;
 Ἀφετέ με, θρηνήσομαι καὶ κλαύσομαι ἡμέρας
 καὶ νύκτας, ἅς ἀπώλεσα ὀρῶν τό φῶς τοῦ κόσμου,
 τό αἰσθητόν καὶ σκοτεινόν, ὃ ψυχὴν οὐ φωτίζει,
 οὐ καὶ τυφλοὶ τοὺς ὀφθαλμούς δίχα ἐν κόσμῳ ζῶσι
 καὶ μεταστάντες ἔσονται τῶν νῦν βλεπόντων ἴσοι·
 ἐν ᾧ καὶ γὰρ πλανώμενος ὅλος ἐνευφραινόμην,
 ὅλως δέ εἶναι ἕτερον φῶς οὐκ ἐλογιζόμην,
 ὃ καὶ ζωὴ, ὡς εἴρηται, ὑπάρχει καὶ αἰτία
 τοῦ εἶναι, ὃ τι καὶ ἐστὶν ἢ γνήσεται ὅλως,
 καὶ ἡμῖν ὥσπερ ἄθεος ἀγνοῶν τόν Θεόν μου.
 Νυνὶ δέ, ὡς ἠυδόκησεν ἀρρήτῳ εὐσπλαγχνία
 ὀφθῆναι τῷ ἀθλίῳ μοι καὶ ἀποκαλυφθῆναι,
 εἶδον καὶ ἔγνω ἀληθῶς Θεόν τῶν πάντων εἶναι,
 Θεόν, ὃν οὐδεὶς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ εἶδεν ἀνθρώπων.
 Ἐξω τοῦ κόσμου γάρ ἐστιν, ἔξω φωτός καὶ σκότους,
 ἔξω ἀέρος καὶ νοός καὶ αἰσθήσεως πάσης·
 διό οὖν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν κατιδὼν ἐγενόμην.
 Οἱ οὖν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν ὄντες ἐάσατέ με
 μὴ κέλλαν μόνον κλεῖσαι τε καὶ ἔνδοθεν καθίσει,
 ἀλλὰ καὶ λάκκον ὑπὸ γῆν ὀρύξαντα κρυβῆναι·
 κακεὶ διάγων ἔσομαι ἔξω παντός τοῦ κόσμου,
 καὶ βλέπων τόν ἀθάνατον Δεσπότην μου καὶ Κτίστην
 πόθῳ θανεῖν αἰρήσομαι, εἰδώς ὡς οὐ θανοῦμαι.

нека мисао нико не одвлачи моју и одваја ме
од сагледавања благог и прекрасног Владике,
нека ме не хране, нека ме не поје!
Јер доста ми је да мрем пред Богом мојим,
Богом милостивим, Богом човекољубивим,
који сиђе на земљу да грешнике призове
и са Њим их у божански уведе живот.
Стога светлост овог света видети не желим,
нити ишта од ствари у њему, па чак ни сунце само.
Јер ја гледам Владику и Цара мога сагледавам.
Онога гледам који је истинита светлост и сваке светлости Творац,
гледам источник добра сваког и свега узрок,
гледам беспочетни почетак из ког све постаде,
кроз ког живи све и храном испуњавано бива.
Јер хтењем Његовим све постаде и појави се
и вољом Његовом ишчезава.
Како онда да оставим Њега и напустим келију моју?!
Оставите ме да наричем и плачем дан и ноћ
за оним што изгубих гледајући свет овај,
гледајући сунце ово и светлост света,
чулну и затамњену, која душу не просветљава;
Људи лишени вида бораве у свету без светлости ове,
али након што га напусте исти постаће као они што виде сада.
Тако и ја у заблуди бејах и радовах се веома,
мислећи да никаквог иног светла нема
које је живот и – као што рекох – узрок
свих бића која јесу или ће постати,
те бејах попут безбожника, не знајући Бога мог.
Но сада, неисказивом милошћу својом,
Он благоизволи показати се и откри се мени бедноме.
Видех и спознах да Он је истински Бог свега постојећег,
Бог ког нико међу смртницима у свету не виде.
Јер Он је изван сферâ, изван светлости и таме,
изван озрачја, ума и осета сваког.
И зато, видевши га, бејах ван чула.
Стога ме ви – будући чулни – оставите,
не само да замандалим келију своју и унутра пребивам,
већ да јаму издубим подземну и скријем се тамо.
Вековаћу овде, од читавог света одвојен
и гледајући свог бесмртног Владику и Творца
радије од жудње мрећу, знајући да умрети нећу.

Τί οὖν μοι προσεγένετο ὄφελος ἐκ τοῦ κόσμου,
 τί δέ καί νῦν κερδαίνουσιν οἱ ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ;
 Ὅντως οὐδέν, ἀλλά γυμνοὶ ἐνοικήσουσι τάφοις
 καὶ ἀναστήσονται γυμνοὶ καὶ κριθήσονται πάντες,
 ὅτι ζώην τὴν ἀληθῆ, ὅτι τό φῶς τοῦ κόσμου,
 Χριστόν λέγω, ἔασαντες ἠγάπησαν τό σκότος
 καὶ ἐν αὐτῷ περιπατεῖν ἤρετίσαντο πάντες,
 οἱ μὴ τό φῶς δεξάμενοι τό λάμπαν ἐν τῷ κόσμῳ,
 ὅπερ ὁ κόσμος οὐ χωρεῖ οὐδέ ἰδεῖν ἰσχύει.
 Διό ἐγκαταλείψατε καὶ ἄφετέ με μόνον,
 παρακαλῶ, τοῦ κλαύσασθαι καὶ ἐκζητῆσαι τοῦτον,
 πλουσίως τοῦ δοθῆναί μοι καὶ ἀφθόνως ὀφθῆναι.
 Οὐ μόνον καθορᾶται γάρ, οὐ μόνον θεωρεῖται,
 καὶ ἔστιν, ὥσπερ θησαυρός ἐν κόλπῳ κεκρυμμένος,
 ὃν ὁ βαστάζων ἤδεται καὶ βλέπων τοῦτον χαίρει,
 δοκεῖ καὶ πάντας καθορᾶν αὐτόν ἐγκεκρυμμένον.
 Ἀλλ' οὐχ ὁρᾶται ἅπασιν, οὐ ψηλαφᾶται ὅλως,
 οὐ κλέπτῃς τοῦτον δύνασαι συλῆσαι, οὐ ληστής τε
 ἀρπάσαι, εἰ καὶ κτείνειε τὸν βαστάζοντα τοῦτον·
 ἂν ἀφελέσθαι βουληθῇ, εἰς μάτην κοπιάσει
 ἀνερευνῶν μαρσίππιον, ἀνερευνῶν χιτῶνας,
 τὴν ζώνην λύων ἀσφαλῶς ἀναζητῶν ἐκεῖνον,
 κἂν τὴν κοιλίαν τέμνειε, κἂν σπλάγχνα ψηλαφήσῃ,
 εὐρεῖν ἐκεῖνον ἢ λαβεῖν ὅλως οὐκ ἐξισχύσει.
 Ἔστι καὶ γάρ ἀόρατος, ἀκράτητος χερσὶ γε
 καὶ ἀψηλάφητος ὁμοῦ, ψηλαφώμενος ὅλως·
 κρατεῖται δ' ὅμως ἐν χερσὶ καὶ τότε τῶν ἀξίων,
 τῶν δ' ἀναξίων ἄπαγε, κεῖται καὶ ἐν παλάμῃ,
 τό τί, ὦ θαῦμα, τό οὐ τί, ὄνομα γάρ οὐκ ἔχει.
 Ἐκπλαγεῖς οὖν καὶ κατασχεῖν αὐτό ἐπιθυμήσας,
 σφίγξας τὴν χεῖρα ἔδοξα κρατῆσαί τε καὶ ἔχειν,
 ἀλλὰ διέδρα μηδαμῶς κατασχεθὲν χειρὶ μου,
 καὶ λυπηθεὶς ἀνέωξα τὴν πυγμὴν τῆς χειρός μου
 καὶ εἶδον πάλιν ἐν αὐτῇ, ὅπερ πρόωγ ἐώρων·
 ὦ θαῦμα ἀνεκκλήλῃτον, ὦ μυστηρίου ξένου!
 Τί μάτην ταραττόμεθα, τί πλανώμεθα πάντες,
 τί πρὸς τό φῶς κεχήναμεν, τό ἀναίσθητον τοῦτο,
 οἱ ἐν αἰσθήσει νοερῷ τετιμημένοι λόγῳ;
 Τί πρὸς τὰς ὕλας βλέπομεν, τὰς φθειρομένας ταύτας,
 αὔλον ἔχοντες ψυχὴν καὶ ἀθάνατον ὄλην;

Какву ли корист стекох ја што далеко сам од света,
а шта ли имају смртни што у свету су сада?!
Заиста ништа, већ наги у гробовима бораве
и васкрснути наги биће и свима ће суђено бити.
Јер живот истински оставише, светлост света –
то јест Христа – па таму завољеше
и сви у њој да ходају пожелеше;
људи који светлост што засија у свету не примише,
светлост што је свет, ни захватити, ни видети не може.
Зато оставите ме и на миру пустите,
о преклињем вас, да наричем и од Њега искам
да ми се дарује изобилно и да гледам га неизмерно.
Јер Он није виђен, нити сагледаван само,
већ дарује себе сама, смешта се и пребива,
те попут блага сакривеног у наручју бива;
усхићен је онај ко га носи и весели се гледајући га,
мислећи да други Њега унутра скривеног виде.
Ипак нити га виде, нити додирнути могу људи сви,
лопов га украсти не може, ни разбојник истргнути,
чак и да усмрти оне што га у себи носе.
Ако ли лопов раздвојити их жели, залуд му је труд
док торбе и одећу им премеће,
појас одрешује не би ли их добро претресао;
чак и да их расече и утробу претури,
ни пронашао, ни отео Христа од њих не би.
Јер Он невидљив јесте, ван дохвата руку,
у исти мах опипљив и неопипљив сасвим.
Но, у рукама га целог држе они достојни
и – далеко од недостојних – у њиховим почива дланима.
Шта ли је све ово?! О чуда! Јер имена нема.
Пошто бејаш задивљен и жуђах сачувати га,
руку пружах и замишљах да грабим и имам га,
ал' побеже из руку мојих и не задржах га.
Испуњен жалошћу дланове своје отворих
видевши у њима опет оно што претходно гледах.
О неизрецивог чуда! О необичне тајне!
Та чему се залуд мучимо и скупа заваљамо?
Зашто запрепашћени стојимо пред нечулном светлошћу овом,
ми који духовним разумом у осетима почашћени бисмо?
Зашто се тварним и пролазним стварима окрећемо,
ми који сасвим нетварну и неумирућу душу имамо?

Τί δέ ταῦτα θαυμάζομεν ὅλως ἀναισθητοῦντες
 καί προτιμῶμεν ὡς τυφλοί τό βαρὺ τοῦ σιδήρου
 καί μάζης τούτου μέγεθος ὑπὲρ μικρόν χρυσίον,
 ἢ μαργαρίτην τίμιον ὡς ἀτίμητον χρῆμα,
 καί οὐ ζητοῦμεν τόν μικρόν τοῦ σινάπεως κόκκον,
 ὃ τιμιώτερόν ἐστι πάντων τῶν ὀρωμένων,
 μεῖζον τῶν ἀοράτων τε πραγμάτων καί κτισμάτων;
 Τί οὐ διδοῦμεν ἅπαντα καί λαμβάνομεν τοῦτον,
 τί δέ καί ζῆν βουλόμεθα μή κεκτημένοι τοῦτον;
 Κρεῖσσον θανεῖν, πιστεύσατε, πολλάκις, εἰς οἶόν τε,
 καί μόνον τοῦτον κτήσασθαι, τόν μικρόν λέγω κόκκον.
 Οὐαί γάρ τοῖς μή ἔχουσιν αὐτόν πεφυτευμένον
 ἐν κόλπῳ τῆς ψυχῆς αὐτῶν, λιμώξουσι σφοδρῶς γάρ.
 Οὐαί τοῖς μή βλαστήσαντα αὐτόν θεασαμένοις,
 ὅτι γυμνοί τε στήσονται ὡς δένδρα φύλλων δίχα.
 Οὐαί τοῖς μή πιστεύουσι τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου,
 ὡς τοῦτον δένδρον γίνεσθαι καί κλάδους ἀποπέμπειν,
 καί ἐκζητοῦσιν ἐν σπουδῇ καί νοός τῇ τηρήσει
 τήν καθ' ἡμέραν αὐξησιν τοῦ μικροῦ τούτου κόκκου,
 ὅτι ζημιωθήσονται τούτου τήν ἐργασίαν,
 ὡς δούλος ὁ τό τάλαντον κατορύξας ἀφρόνως·
 ὦν εἰς ὑπάρχω δὴ καγώ, ἀμελῶν ἀσυγχύτως·
 ὦ φῶς τό τρισυπόστατον, Πάτερ, Υἱέ καί Πνεῦμα,
 ὦ τῆς ἀρχῆς ἢ ἀναρχος ἀρχή καί ἐξουσία,
 ὦ φῶς ἀκατονόμαστον ὡς ἀνώνυμον πάντη,
 ὦ αὐθις πολυώνυμον ὡς ἐνεργοῦν τά πάντα,
 ὦ δόξα μία καί ἀρχή, κράτος καί βασιλεία,
 ὦ φῶς ὡς ἓν καί θέλημα, γνώμη, βουλή, ἰσχύς τε,
 ἐλέησον, οἰκτείρησον ἐμέ τόν τεθλιμμένον!
 Πῶς γάρ ἵνα μή θλίβωμαι, πῶς ἵνα μή λυπῶμαι,
 τοσαύτης σου χρηστότητος, ἐλέους σου τοσούτου
 καταφρονῶν καί ῥαθυμῶν, ὁ ἀγνώμων καί τάλας
 καί χαύνως πορευόμενος ὁδῷ τῶν ἐντολῶν σου;
 Ἀλλά καί νῦν σπλαγχνίσθητι καί νῦν ἐλέησόν με
 καί θέρμην τῆς καρδίας μου ἐξάναψον, Χριστέ μου,
 ἦν ἔσβεσεν ἡ ἄνεσις σαρκός μου τῆς ἀθλίας,
 ὕπνος καί κόρος τῆς γαστροῦ καί οἴνου πολλοῦ πόσις.
 Ταῦτα καί φλόγα ἔσβεσαν εἰς ἅπαν τῆς ψυχῆς μου
 καί τήν πηγὴν ἐξήραναν, τήν βρύσιν τῶν δακρύων·
 καί γάρ ἡ θέρμη πῦρ γεννᾷ, τό δέ πῦρ αὐθις θέρμη,

Зашто се дивимо стварима овим? Сасвим умртвљени,
што ли, попут слепаца, тежину и масу метала љубимо,
а не онај златник мали или бисер многоцени,
као да је он каква безвредна ствар?
Авај, што не тражимо мало зрно горушичино,
вредније од ствари видљивих и невидљивих,
од сваког створеног бића узвишеније?
Што ли све не предамо и њега пригрлимо,
што уопште живети без њега желимо?
Јер би и мрети више пута боље било – да је могуће –
а имати само њега, зрнце горушичино, верујте ми!
Тешко онима што га засађеног немају
у недрима своје душе, јер ће гладовати силно!
Тешко онима што не виде раст његов,
јер ће наги стајати, слични дрвећу без лишћа!
Тешко онима што не верују речи Господњој
да ће зрно ово дрво постати и гране своје раширити,
и што ревносним и будним умом не искају
из дана у дан израстање малог зрна овог,
јер ће трпети због губитка плода његова,
као слуга што улудо закопа таланат свој.
Међу њима и ја сам, немаран поваздан!
Но, Ти, Тројице нераздељива, Јединице несливена,
о триипостасна светлости, Оче, Сине и Душе Свети,
о беспочетног почетка изворе и сило,
о неименована светлости, безимена сасвим,
ипак многоименита јер свим стварима управљаш,
о славо и владавино, сило и царство јединствено,
о светлости која си попут једне воље, намере, жеље и снаге,
помилуј и буди милостива мени јадном!
Јер, како да ојађен и жалостан не будем,
кад презрех и одбацих доброту ову
и милост Твоју, ја бедник и незналица,
што испразно путевима заповести Твојих лута?!
Али, чак и сада милостив буди и помилуј ме,
о Христе мој, те разгори пламен срца мога,
срца што у спавању, обиљу јела и пијењу вина многог
учини раскалашном плот моју кукавну!
Ствари ове сасвим гасе огањ моје душе
и извор, источник мојих суза, гуше.
Јер занос рађа пламен и пламен заузврат занос,

καὶ ἐξ ἁμφοῖν ἀνάπτεται φλόξ, πηγὴ τῶν δακρύων.
 Ἡ φλόξ βλαστάνει νάματα, τὰ νάματα δὲ φλόγα·
 ἐν οἷς ἀδολεσχία με ἀνήγαγε τῶν θείων,
 μελέτη σου τῶν ἐντολῶν αὐθις καὶ προσταγμάτων,
 ἡ τήρησις μετάνοιαν ὡς συνεργόν λαβοῦσα,
 καὶ ἔστησαν ἐν μέσῳ με τῶν ὄντων καὶ μελλόντων,
 εἰς φόβον περιέπεσον βλέπων, ὅθεν ἐρρύσθη.
 Τὰ μέλλοντα μακρόθεν δὲ ὄντα πάντως ἑώρων,
 κἀκεῖνά μοι καταλαβεῖν ποθοῦντι πῦρ ἀνήφθη
 τοῦ πόθου, καὶ κατὰ μικρόν φλόξ ἀρρήτως ὠράθη
 ἐν τῷ νοῦ μου πρότερον, ὕστερα δ' ἐν καρδίᾳ
 καὶ ἔβλυζε τὰ δάκρυα ἢ φλόξ τοῦ θεοῦ πόθου
 καὶ ἄφθεγκτον τόν γλυκασμόν σὺν αὐτοῖς μοι παρεῖχεν.
 Θαρρήσας οὖν ἐν ἑμαυτῷ, ὡς οὐ σβέννυται ὅλως,
 καλῶς καὶ γὰρ ἐκκαίεται, εἶπον, καὶ ῥαθυμήσας
 ὕπνω καὶ κόρῳ τῆς γαστροῦς ἐδουλώθην ἀφρόνως,
 ὑποχαλάσας οἶνῳ τε πλειόνως ἐχρησάμην·
 οὐ μεθυσθεῖς, πλὴν κορεσθεῖς, καὶ εὐθύς ἀπεσβέσθη
 τό θαῦμα τοῦτο τό φρικτόν, ὁ ἐγκάρδιος πόθος,
 ἡ φλόξ ἢ μέχρις οὐρανοῦ φθάνουσα καὶ ἐντός μου
 ἐκκαιομένη μὲν σφοδρῶς, οὐ κατακαίουσα δὲ
 τὴν ἐν τοῖς σπλάγχνοις οὐσάν μου οὐσίαν τὴν χορτώδη,
 ἀλλ' ὅλην, ὥ τοῦ θαύματος, εἰς φλόγα μετεποιεῖ,
 καὶ χόρτος ψαύων τοῦ πυρός οὐκ ἐκαίετο ὅλως,
 μᾶλλον δὲ πῦρ ἐν ἑαυτῷ περιλαμβάνον χόρτον
 ἡνοῦτο καὶ ἀνάλωτον αὐτόν ὅλον ἐτήρει.
 Ὡ θεοῦ δύναμις πυρός, ὥ ἐνεργείας ξένης!
 Ὁ λύων πέτρας καὶ βουνούς ἀπὸ μόνου τοῦ φόβου
 καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου, ὦ Χριστέ, ὁ Θεός μου,
 πῶς χόρτῳ ἀναμίγνυσαι θείᾳ ὅλως οὐσίᾳ
 φωτὶ ὅλως ἀστέκτῳ τε ὁ ἐνοικῶν Θεός μου;
 Πῶς μένων ἀναλλοίωτος, ἀπρόσιτος εἰς ἅπαν
 φυλάττεις ἀκατάφλεκτον τοῦ χόρτου τὴν οὐσίαν,
 καὶ ἀναλλοίωτον τηρῶν ἀλλοιοῖς ὅλον τοῦτον,
 καὶ μένων χόρτος ἔστι φῶς, οὐχὶ τό φῶς δὲ χόρτος,
 ἀλλὰ τῷ χόρτῳ σύ τό φῶς ἀσυγχύτως ἐνοῦσαι,
 καὶ χόρτος γίνεται ὡς φῶς μεταβληθεὶς ἀτρέπτως;
 Οὐ φέρω σου τὰ θαύματα τῇ σιωπῇ καλύπτειν,
 οὐ δύναμαι τοῦ μή λαλεῖν τὴν σὴν οἰκονομίαν,
 ἣν μετ' ἐμοῦ ἐποίησας, τοῦ ἀσώτου καὶ πόρνου·

а оба огањ распирују који источник је суза.
Опет, огањ бујице умножава, а оне огањ рађају
где ромор божанских ме ствари захвата,
као и старање за заповести и наредбе Твоје.
Будност тад у помоћ призва покајање и поставише
заједно мене у сред садашњих и будућих ствари,
те се умах нађох изван стварности видљиве
и страх ме обузе видевши одакле бејаш спасен.
Као издалека, заиста видех стварности будуће,
а кад зажелех да их зграбим, распали се пламен жудње
и мало по мало гледах огањ неописиви
– најпре у мом уму, а затим и срцу –
ове божанске жудње који ми сузе покрену
и неизрециву слаткоћу у њима пружи.
Толико се поуздах у себе самог те говорих:
Огањ се овај никад угасити неће, јер гори снажно;
и тако постах немаран у сну и задовољствима утробе,
те се будаласто опустих и пожелех вина изобиље.
Иако не бејаш пијан, ја уживах и сместа ишчезе
ово чудо величанствено, жарка жудња мог срца,
огањ овај што и сама небеса превазиђе
и пламтеше у мени силно, а ипак не сажеже
утробу моју која би попут траве сасушене.
Већ све – о чуда! – сасвим у огањ преображава
и траву које се такне уопште не сагорева.
И више од тога, огањ што траву обуима
сасвим се са њом сједињава и неуништивом је чини.
О, сило огња божанског! О, делања ли чудесног!
О, Христе, Боже мој, само пред твојим лицем
топе се планине и стене од страха великог!
Како с потпуном божанском природом траву сједињујеш,
о, мој Боже, који у крајње недоступној светлости почиваш?!
Како, остајући непромењен, сасвим неприступан,
несагоривом природу траве одржаваш,
међајући је сасвим, непромењеном је чиниш
и трава светлост постаје, но светлост трава не бива;
те како се, о светлости, несливено с њом сједињујеш
и трава попут светлости постаје, међајући се непроменљиво?
Зато, ја не могу скривати у тишини чуда Твоја,
нити прећутати могу о промислу Твоме,
промислу што изврши нада мноме, расипником и блудником!

καὶ τῆς φιλανθρωπίας σου τὸν ἀκένωτον πλουτὸν
 μὴ διηγείσθαι ἅπασιν οὐ στέγω, λυτρωτά μου!
 Βούλομαι γάρ τὸν σύμπαντα κόσμον λαβεῖν ἐκ τούτου
 καὶ μὴ κενὸν τούτου τινὰ ὅλως καταλειφθῆναι,
 πλὴν πρῶτον, ὦ παμβασιλεῦ, ἐν ἐμοὶ πάλιν λάμψον,
 ἐνοίκησον καὶ φώτισον τὴν ταπεινὴν ψυχὴν μου,
 δεῖξον θεότητος τῆς σῆς τρανῶς τὸ πρόσωπόν μοι
 καὶ ἀοράτως ὅλος μοι φάνηθι, ὦ Θεέ μου!
 Οὐδ' ὅλως γάρ ὁράσαι μοι, ὅλος δέ φαίνεσάι μοι·
 ἄληπτος ὢν ὅλος ληπτὸς θέλεις καὶ γίνεσάι μοι,
 ἀχώρητος ὢν τῷ παντί μικρόν οὖν ὄντως γίνῃ,
 καὶ ἐν χερσὶ μου οἶονεὶ καὶ ἐν τοῖς χεῖλεσί μου
 ὥσπερ μαζὸς φωτοειδὴς καὶ γλυκασμὸς ὁράσαι,
 ἀστράπτων καὶ στρεφόμενος, ὦ μυστηρίου ξένου!
 Δός μοι σαυτὸν οὕτω καὶ νῦν, ὅπως ἐμφορηθῶ σου,
 ὅπως καταφιλήσω σου καὶ κατασπάσομαί σου
 τὴν δόξαν τὴν ἀπόρρητον, τὸ φῶς τοῦ σοῦ προσώπου,
 καὶ ἐμπλησθῶ καὶ μεταδῶ τότε τοῖς ἄλλοις πᾶσι
 καὶ μεταστάς ἔλθω πρὸς σέ, ὅλος δεδοξασμένος,
 ἐκ τοῦ φωτός σου φῶς καὶ γὰρ γεγονὼς παραστῶ σοι
 καὶ τότε τούτων τῶν πολλῶν κακῶν ἀμεριμνήσω,
 φόβου ἀπαλλαγῆσομαι τοῦ μὴ πάλιν τραπῆναι.
 Ναί, τοῦτο δός μοι, Δέσποτα, ναί, τοῦτο χάρισάι μοι,
 ὁ τὰλλα πάντα δωρεάν δούς μοι τῷ ἀναξίῳ.
 Τούτου γάρ χρεῖα μάλιστα, τοῦτο τὸ πᾶν καὶ ἔστιν·
 εἰ γὰρ καὶ νῦν ὁράσαι μοι, εἰ γὰρ καὶ νῦν σπλαγχνίζῃ,
 εἰ γὰρ καὶ νῦν φωτίζεις με καὶ μυστικῶς διδάσκεις
 καὶ σκέπεις καὶ φυλάττεις με τῇ κραταιᾷ χειρὶ σου
 καὶ συμπαρῆς καὶ δαίμονας τρέπεις καὶ ἀφανίζεις
 καὶ πάντα ὑποτάσσεις μοι καὶ πάντα μοι παρέχεις
 καὶ ἐμπιπλᾷς τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων, ὦ Θεέ μου,
 ἀλλὰ οὐδέν μοι ὄφελος τούτων, εἰ μὴ μοι δώσεις
 ἀνεπαισχύντως παρελθεῖν τοῦ θανάτου τὰς πύλας.
 Εἰ μὴ ὁ ἄρχων ἔλθοι τοῦ σκότους καὶ τὴν δόξαν
 ἴδοι συνοῦσάν μοι τὴν σὴν καὶ αἰσχυνηθῇ εἰς ἅπαν,
 ὁ σκοτεινὸς καταφλεχθεὶς ἀπροσίτῳ φωτὶ σου,
 καὶ αἱ δυνάμεις ἅπασαι σὺν αὐτῷ ἐναντία
 τραπήσονται σημείωσιν σφραγίδος σῆς ἰδοῦσαι,
 καὶ γὰρ δὲ διελεύσομαι θαρρῶν τῇ χάριτί σου,
 ἀτρέμας ὅλος, καὶ πρὸς σέ ἐγγίσω καὶ προσπέσω,
 τί μοι τῶν νῦν τὸ ὄφελος ἐν ἐμοὶ γινομένων;

Прећутати не могу неисцрпно богатство
човекољубља Твога, Спаситељу мој!
Јер желим да цели свет у њему учествује
и нико од људи не остане лишен богатства овог.
Но, најпре, о Царе над царевима, опет у мени засијај,
усели се у ме и душу моју скромну просветли,
лице божанства Твога јасно ми покажи
и читав ми се невидљиво обелодани, јој Боже мој!
Јер иако Те не видех целог, Ти се читав откри мени и
будући неприступан зажеље да сасвим доступан ми будеш.
Ти што си безграничан свему заиста мален постаде,
како у мојим рукама, тако и на мојим уснама,
попут слатких и блиставих дојки сагледаван,
севајући као муња у вртлогу. О необичне тајне!
Подај ми себе, да Тобом испуњен будем,
не бих ли те љубио и сасвим пригрлио
неизрециву ти славу, светлост лица Твога,
не бих ли од изобиља уделити могао свима
и ставши пред Тебе у целости прослављен био,
не бих ли светлошћу Твојом и ја светлост постао.
Препуштен Теби, марити за многа зла нећу,
нити ћу се, од страха слободан, опет назад окретати.
Да, то ми даруј, о Владико, подај ми благодат ову,
Ти који све друго већ даде мени недостојном!
Јер за овим оскудевам силно, то ми је све и сва.
Иако Те сада гледам, иако си и сада милостив,
иако ме сад озарујеш и тајновито подучаваш,
штитиш ме и чуваш моћном руком Твојом,
те биваш уз мене изгонећи и ништећи демоне,
све ми потчињавајући и свиме ме обдарујући
и испуњавајући ме свим добрим стварима, о мој Боже,
све ово ништа ми не користи не подаш ли ми
да непосрамљен капијама смрти прођем.
Ако ми кнез таме приступи и не угледа славу Твоју
која у мени почива, те не буде посрамљен сасвим,
и тај мрачни опрљен не буде неприступном светлошћу Твојом,
ако ни преостале непријатељске силе одвраћене с њим не буду,
угледавши знак печата Твога и ако не прођем без дрхтаја
капије смрти у благодат Твоју поверења пун,
те не приступим Теби и прострем се пред Тобом,
од какве ми је користи оно што сад се у мени збива?

Ὅντως οὐδέν, ἀλλὰ τό πῦρ
ἀναψουσί μοι πλέον.
Ὁ γάρ ἐλπίζων ἀγαθῶν καί
αἰωνίου δόξης
ἐν μετοχῇ ὑπάρχειν με καί δοῦλόν
σου καί φίλον,
εἰ στερηθῶ πάντων ὁμοῦ καί σοῦ
αὐτοῦ, Χριστέ μου,
πῶς οὐχί χειρῶν ἔσται μοι
τῶν ἀπίστων ἢ θλιψίς,
τῶν μὴ ἐπεγνωκότων σε, τῶν μὴ
τό φῶς σου λάμψαν
ιδόντων καί γλυκύτητος τῆς σῆς
ἐμφορηθέντων;
Εἰ δέ τυχεῖν μοι γένηται τῶν
ἀρραβόνων τούτων
τά τέλη καί τά ἔπαθλα ἀπολήψε-
σθαι, Σῶτερ,
ἃ ἐπηγγείλω τοῖς εἰς σέ, Χριστέ,
πεπιστευκόσι,
τότε καὶ γὰρ μακάριος ἔσομαι καί
αἰνέσω
σέ, τόν Πατέρα καί Υἱόν καί τό
Ἅγιον Πνεῦμα,
Θεόν τόν ἕνα ἀληθῶς εἰς αἰῶνας
αἰώνων,
ἀμήν.

Заиста никакве, иако огањ све
јачи у мени пали!

Јер надам се да учествујући у
добрима Твојим и слави вечној,
ја постаћу слуга и пријатељ
Твој.

Ако ли будем лишен свега овог и
Тебе изгубим још, о Христе мој,
зашто моја мука била не би ве-
ћа од муке неверника,
од оних што Те не познају, што
не видеше блиставу светлост
Твоју

и не наситише се Твоје
слаткоће?!

Но, деси ли се да стекнем ова
предата ми јемства
и примим, о Спаситељу, венце
победе што си обећао
онима који верују у тебе, о
Христе,
тада ја блажен бићу и хвалићу
Тебе,
Оца, Сина и Светога Духа,
јединог истинитог Бога у векове
векова.

Амин.

*Превод са старословенског:
Лазар Нешић*

Примљено: 7. 3. 2016.
Одобрено: 25. 3. 2016.

МИСТИКА МУЗИКЕ: XXIII писмо Хилдегарде из Бингена

Лазар Нешић*

Цензор за музику, религију и
културу Осмогласник, Београд

Апстракт: Приложени рад представља увођење у животи и дело Хилдегарде из Бингена, западне мистичарке из 11. века, као и представљање првог превода неког њеног списа на српски језик. С посебном пажњом је разматрана њена несвакидашња и идиосинкратична теорија, теологија и мистика музике у перспективи савремене хетерологије и теорије.

Кључне речи: Хилдегарда из Бингена, музика, мистика, појање, слушање, звук, друштво.

Знатижељно, пажљиво и са заносом каквог путника кроз непознате земље прелазити погледом преко блиставе илуминације на једној од страница средњовековне *Liber Divinorum Operum*. Луталачки је то посао и немиран. Несвакидашња је географија тих књига, слика и калиграфских изображења. Готово воајерском љубопитљивошћу испитивати изображене ликове и њихово интимно – јер је измештено – место пребивања. Скитати оком с једног краја на други, а на сваком од њих нешто *drüto* изненади. Цртеж попут триптиха: реминисценција на ромејско сликарство. Боје златна, црвена и плава. Дводимензионалност композиције. Мушкарац и две жене. Жене и један мушкарац. Чини се да се занимају писањем или тек наднесени над празнином листова као да се баве ишчекивањем. Друга жена стоји. Пролазити и питати изображене ликове да кажу своју тајну. Ко су они? Омеђени дискурсом који се брзо препознаје помажу погледу да открије загонетку. Мона-

* nestic.lazar@gmail.com.

шка одећа, рустичан намештај, манастирска писарница. Глава жене умотана у белу мараму с црном кукуљицом. Оне која седи и оне која стоји. Две жене, бенедиктинске монахиње. Човек одевен у мантију, бенедиктинац (њихов писар или исповедник?). Одећа, идентитет. Манастир, простор остварења идентитета. Место правилно оцртано и омеђено кровом који се црвени. Ликови су унутра. Икона готово; да готово, али нешто ремети њен складни иконички израз. *Ваџра* (или огањ?) која пресеца сцену на пола, извесни *пламен* који ниоткуда (или с *неба* можда, али то је опет једно те исто *ниге*) проваљује на сцену, размеће кров и слива се у валовима на главу жене у средини. Њен поглед екстатично усмерен на горе. Према ватри или према небу, то се не може знати. Заводљивост *немесџа* призива колутање њених распламсалих очију. Тело жене у трансу, еротичком и/или божанском. Амбиваленција потреса целокупну композицију. Странице беле (на месту мушког) и црне (на месту женског). Жеља неуморно гони да се слика разуме, па је зато она премешће у текст који тражи да буде ишчитан и протумачен. Простор овог текста-слике је ухватљив, али не и његово време. Јер времена (као да) нема. Илуминација фиксира поглед страшног посматрача, фиксира свако могуће протицање. *Каирόс*, *Augenblick*. Свети тренутак, епифанија. Постоји само магновење. Избија трансценденција у простору, догађај могућности немогућег. Историја је изгнана, упркос жељи слике да лик жене ухвати у поредак облачећи је у препознатљиву одећу. Њен је поглед одлутао, све се више губи у нераспознатљивости оног *грујо* што посматра. Или, пак, то оно *грујо* њу загледа и запоседа? У сваком случају, ње нема онде где се чини изображеном међу другима. *Магновење* као онострани замајац смртничког покушаја да се још сирова ватра с неместа испише, претвори у слова, у речи и текст. Али, не више на белим, већ на црним страницама. Као да се једно такво искуство не може другачије ни замислити, нити исписати. Ватра, узнемирујућа *сџраност*, дивљи свет *грујоси*. Којим речима, каквим мастилом? Можда криком или другим исклизућима тела, роморима његових отвора. Искуство је то саме ноћи језика. Искуство изразито *женско*. Узалуд, није довољно – потребно је увести у игру и беле (умирујуће?) стране. Увести тумача, писара, неког ко ће ватри дати да уобличено проговори, који ће *моменту* дати разумљивост. Мушкост је та која паралогосу женског треба да дарује свој потоњи логос – тако је то одвајкада... Посматрач, ненадано, остаје празних руку на крају путовања кроз слику. Страница остаје бела, ликови стоје у непокретном искорачењу. Када навала нелагодности *виђења* престане, остаје само да се неуспелог посла одмакнемо и вратимо сивилу историје и свакодневице. Жена на слици – она жена на коју си-

лази изненадни пламен – Хилдегарда је из Бингена, игуманија једног женског манастира из заборављене прошлости, која ће покушати да неухватљиво *друго* улови музиком и неизрециво *божанско* опева мелодијом. Њој је посвећен овај текст.

Хилдегарда из Бингена (1098–1179)

Иако прилично добро документован, животопис Хилдегарде из Бингена (Hildegard von Bingen) је неизбежно помешан с легендом: историја се преплиће с фикцијом, текстуално с оралним, субјекат ишчежава пред навалом наратива.¹ Рођена 1098. године у Бермершајму (Bermersheim), данас у савременој Немачкој, од добростојећих родитеља који су припадали средњем племству, Хилдегарда је од детињства била посвећена монашком позиву. Већ тада ће почети њена тајновита виђења. О томе сведоче многобројна житија. Као девојчица биће предата у руке побожној племкињи, извесној Јути из Спонхајма (Jutta von Sponheim), анахореткињи. Две жене ће касније (око 1112. године) саградити нешто попут манастира и ту оформити прву заједницу бенедиктинских монахиња, с Јутом као игуманијом на челу заједнице. У овим раним годинама Јута ће подучавати младу Хилдегарду основама латинског језика и свирању на десетоструном псалтиру, приповедају житија. Задобиће солидно образовање из оновремене теологије, егзегезе, реторике, науке итд. Такође, Хилдегарда ће овладати и богослужбеном праксом, појањем и начином живота бенедиктинаца. Након Јутине смрти, Хилдегарда преузима игуманску палицу и ускоро ће с осталим сестрама прећи на ново место. Године 1150. оне су основале манастир на ободима Рупертсберга (Rupertsberge), близу Бингена на реци Рајни (Bingen am Rhein). У годинама између оснивања манастира и упокојења ове чудесне жене (1179. године), поменута заједница била је место битних догађаја. Како на плану интимних мистичких доживљаја игуманије Хилдегарде и ширења њене славе међу хришћанским лаикатом и клиром, тако и на пољу различитих контроверзи које ће изазвати њена харизма и посебан начин живота њених монахиња. Родиће се велика прича. Потоњи ће се векови незаборавно сећати њеног имена и дела, пре свега

¹ Две савремене и критичке монографије о Хилдегардином животу и делу из којих сам црпео материјал за ово поглавље: Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen: A Visionary Life*, Routledge, London and New York, 1989, 1998; Barbara Newman, *Sister of Wisdom: Saint Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press Berkeley, Los Angeles, 1987.

на Западу. Посебно наше доба, у ком је Хилдегарда постала и званично канонизована светитељка (2006. године, од стране Римокатоличке Цркве). На Истоку је, разумљиво, остала скоро сасвим непозната.

Хилдегардин списатељски опус је до нас дошао преко следећих књига:

– *Scivias*² (скраћеница од *Scito vias Domini* или *Познај путеве Господње*);

– *Liber vitae meritorum*³ (*Књига животињних вредности*);

– *Liber divinorum operum*⁴ (*Књига божанских дела*).

Три наведена списа припадају Хилдегардином теолошко-мистичарском опусу. Она је и аутор два списа који се тичу медицине: – *Causes et cures*, као и *Physica*.

Такође, битан је и њен музички опус:

– *Symphonia armonie celestium revelationum* (*Симфонија хармоније небеских открићења*);

– *Ordo virtutum* (прва сачувана музичка литургијска драма).

Преживела је и богата Хилдегардина *пребиска*, од готово 400 писама.⁵

Монахиња, списатељица, песникиња, музичарка, пророчица, мистичарка, светитељка, добар познавалац медицине, биологије, ботанике, теологије, философије и реторике, ретка жена којој је у оно време било одобрено да јавно проповеда у храмовима, Хилдегарда из Бингена је интригантан лик. Уз све ово, она ће вазда (што реторички, што луцидно) истицати своју неукост, нејакост женског пола и неупућеност у ствари црквене јерархије. Биће потребна божанска интервенција која ће Хилдегарду извести с маргине и учинити је важним ликом западног хришћанског света. Њено интимно и дубоко мистичко искуство отвориће јој врата великог света, а њени текстови ће остати живи и за нашу савременост.

Писмо прелатима у Мајнцу: увод и превод

Пред нама је вероватно једно од најпознатијих Хилдегардиних писама. Писмо врло хетерогено. У залеђу свега је спорење са званичним црквеним властима, но дубинска тема је нешто друго. Године 1178. наша игуманија је дала дозволу да извесни упокојени човек

² Hildegardis Bingensis, *Scivias*, Brepols, Turnhout, Belgium, 1978.

³ Hildegardis Bingensis, *Liber vite meritorum*, Brepols, Turnhout, Belgium, 1995, 2004.

⁴ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, Brepols, Turnhout, Belgium, 1996.

⁵ Hildegardis Bingensis, *Epistolarium*, Brepols, Turnhout, Belgium, 1991.

буде покопан на гробљу њеног манастира. Ово је изазвало неке (до данас неповољне, из не баш јасних и документованих разлога) реперкусије код надређених еклисијалних власти. Ради се о господи прелатима у Мајнцу, којима је Хилдегарда била подређена. Они ће с негодовањем гледати на тај догађај и наредити Хилдегарди и сестрама да изместе упокојеног човека из манастирског гробља. Штавише, ставиће епитимију манастиру и забранити им да певају богослужење и да се причешћују док наредба не буде испоштована. Прелати се нису шалили. Поновила се прастара хришћанска прича о судару власти (епископства) и харизме (појединаца). Стара Хилдегарда (у време спора она има већ 80 година) била је стављена на велика искушења. У (женској или којој?) немоћи да се избори с њима, она прибегава својој снажној харизми и ауторитативном мистичком искуству. У апологији сопствене богослужбене праксе и бола због забране да се иста врши, Хилдегарда исписује битне и оригиналне речи о музици и певању. Једну читаву теологију и (за наше време несвакидашњу) мистику музике. Дајем најпре целокупно писмо у преводу на српски.⁶

Хилдегарда прелатима у Мајнцу

Путем виђења (*uisione*), које је Бог Творац (*opifices*) усађивао у моју душу пре него што бејаш рођена, приморана бих да напишем ове ствари поводом забране (*ligatura*) којом нас наши претпостављени (*magistri nostri*) обавезаше, а због извесног упокојеног човека (*mortuum*) сахрањеног у нашем манастиру; наиме, човека сахрањеног без икаквих примедаба и с његовим личним свештеником (*sacerdotis*), који је извршио сахрану (*sepultum*). Ипак, само неколико дана након његовог упокоја, претпостављени нам наредише (*iussisset*) да га уклонимо с нашег гробља. Као последица свега бејаш преплављена не малим страхом (*terrore*) и – као што имам обичај – ја гледах (*asprexi*) према Истинитом Светлу (*uerum lumen*) и отворених очију видех у своме духу (*anima mea*) следеће: ако тело мртвог човека буде ископано у складу с њиховом наредбом, страшна и велика опасност ће нас задесити, попут тамног облака пред застрашујућу олују. Због тога, ми се не усудисмо да померамо тело преминулог, будући да се он исповедио (*confessi*), примио последње помазање

⁶ Превод доносимо према критичком издању: Hildegardis Bingensis, *Epistolarium*, Brepols, Turnhout, Belgium, 1991, 61–66.

(inuncti) и причестио (communicati), те био сахрањен без ичије примедбе (contradictione). Дакле, нисмо се сложили с онима који нам саветоваше (precepto) или чак наредише наведени правац деловања. Не зато што олако схватамо савет праведних људи или наредбе наших надређених (prelatorum nostrum), већ зато што нисмо желели да – из женске несмотрености (seuitate feminea) – учинимо безакоње према светим тајнама Христовим (sacramentis Christi), којима овај човек би утврђен док још бејаше у животу. Ипак, како не бисмо биле сасвим непослушне (inobedientes), у складу с њиховом забраном (interdictum) ми престасмо певати божанска славословља (diuinarum laudum canticis) и уздржасмо се од учествовања у Телу Господњем (dominici corporis), као што беше наш једномесечни обичај.

Као последица поменутог, моје сестре и ја постадосмо веома узнемирене и ожалостњене. Зато, оптерећена наметнутим бременом, чух (audiui) ове речи (uerba) у своме виђењу (uisione): Не приличи вама да се покоравате људским речима које вам заповедају да одбаците свете тајне (sacramenta) Бога Логоса (Verbi Dei), Који – будући девичански (uirginea) рођен од Дјеве Марије – јесте ваше спасење (salus uestra). Ипак, ваша је дужност да тражите одобрење за учешће у светим тајнама од оних прелата који су на вас положили завет послушности. Јер откако је Адам изгнан из блиставог места Раја (lucida regione paradisi) у прогонство (exilium) овога света због своје непослушности, људско је поимање искварено (corrupta) овим првобитним сагрешењем (prime transgressionis). Стога је – у складу с Божијим скривеним промислом (impenetrabili consilio Dei) – било непоходно да се у људској природи (humana natura) роди Човек (homo) слободан од сваког греха; кроз Њега би они предодређени (predestinati) за живот били очишћени од сваке пропадљивости и могли бити освећивани (sanctificarentur) причешћивањем Његовим Телом – како би Он могао пребивати у њима и они у Њему – а зарад њиховог утврђења. Дакле, особа која бива – попут Адама – непослушна заповестима Божијим и непрестано заборавља на Њега мора бити одсечена (separari) од учешћа у светој тајни Његовог Тела, јер се у својој непослушности већ удаљила од Њега. И мора пребивати у наведеном стању све док јој – очишћеној кроз покајање – не буде одобрено од стране власти да поново прима причешће Тела Господњег. Насупрот овоме, особа која буде свесна да наведено ограничење не настаје као последица неких њених – свесних или несвесних – дела, она тада може прису-

ствовати служби животодавне (vivifici) свете тајне, како би била очишћена од стране безгрешног Јагњета, Који – у послушности своме Оцу – предаде Себе као жртву на крсној трпези (agascis) зарад спасења целог света.

У истом виђењу (visione) чух (audiui) такође о својој заблуди (culprabilis), наиме, што не пођох смерно и с побожношћу својим претпостављенима тражећи од њих допуштење за учешће у причешћу (communicandi), а посебно зато јер не беше наша грешка што примисмо овог упокојеног човека у наше гробље. Јер, на крају крајева, он беше утврђен од стране свог свештеника исправним (rectitudine) хришћанским обредом и – без приговора с ичије стране – беше сахрањен у нашем гробљу, те читав Бинген (Pinguensi) узе учешћа у погребној поворци. И тако ми сам Бог (oubis dominis) заповеди да изнесем све ове ствари вама, нашој господи и прелатима.

У своме виђењу још видех како – будући послушне вама – неправилно вршисмо (celebramus) божанску службу, јер од времена ваше забране престасмо да певамо богослужење (cantu divini officii), већ га само вршисмо читањем. И чух глас (uocem) који долажаше од Живог Светла (vivente luce), а у вези с разним врстама славословља (laudum) о којима Давид говори у псалму: „Славите га уз звук трубе, славите га уз псалтир и харфу“; и тако даље, све до стиха: „Све што дише нека слави Господа“ (Пс. 150, 3–6). Ове речи (verbis) употребљавају спољашње ствари (exteriora) како би нас научиле унутрашњим стварима (interioribus). Тако нас тварни састав (materiale compositionem) и квалитет (qualitatem) ових инструмената (instrumentorum) подучава како би требало славити (laudes) Творца, те усмеравати (convertere) и обликовати (informare) све пориве нашег унутрашњег човека (interioris hominis) ка Њему. Када пажљиво разматрамо ове ствари, присетимо се како човек имахе потребу (requisiuit) за гласом живог Духа (uocem viventis Spiritus), но да Адам – кроз непослушност – изгуби свој божански глас. Јер док он још беше невин (innocens), пре свог сагрешења, његов глас би у потпуности здружен (societatem) с гласовима ангела у њиховом славословљењу Бога (laudum). Ангели се називају духовима (spiritus) зарад онога Духа који је Бог (Spiritus qui Deus), те и имају такве гласове на темељу њихове духовне природе (spiritali natura). Но, Адам изгуби свој ангелски глас (uocis angelice) који имахе у Рају, јер постаде успаван (obdormiuit) за оно познање (scientia) које имахе пре греха, баш попут особе која се доласком буђења

само магловито сећа онога што виде у пређашњем сну (*somnis*). И кад би преварен (*deceptus*) од стране ђаволских смицалица (*sugestione diaboli*) и тиме одбаци вољу свога Творца, као последица његове кривице он постаде поринут у таму унутрашњег непознања (*tenebris interioris ignorantie*).

Међутим, Бог препорађа (*reservat*) душе изабраних у оно исконско блаженство (*beatitudinem*) – испуњавајући их светлошћу истине (*luce veritatis*); а у складу са својом вечном промишљу Он осмисли и следеће: да сваки пут изнова обнавља срца многих људи, испуњавајући (*infusione*) их пророчким духом (*propheticī Spiritus*), те да они могу – путевима Његовог унутрашњег просветљења (*interiore illuminatione*) – задобити нешто од познања (*scientia*) које Адам имађаше пре но што беше кажњен због својих сагрешења.

И тако су свети пророци, надахнути Духом ког примише, били призвани за ову сврху: не само да компонују псалме и песме – којима би распламсавали слух посвећених појаца (*ascendendam audientium deuotionem cantarentur*) – већ и да саграде различите врсте музичких инструмената (*instrumenta musice*), а како би славословља унапређивали мелодијским звучањем (*sonis*). При томе, како кроз облик и квалитет инструмената, тако и кроз смисао речи (*sensu uerborum*) које су их пратиле, слушаоци (*audientes*) могу – као што горе рекосмо – бити поучени унутрашњим стварима (*interioribus*), будући убеђени и побуђени спољашњим стварима (*exteriora*). На тај начин, пророци превазиђоше музику овог земаљског изгнанства (*exsilio*) и призваше у сећање оне божанске сладости (*diuine dulcedinis*) и славословља (*laudationis*), у којима Адам заједно с анђелима уживаше (*iucundabatur*) у Богу пре свог пада.

Учени и мудри људи (*studiosi et sapientes*) подражаваше пророке, па и сами – сопственим људским вештинама (*arte*) – изнађоше неколико врста музичких инструмената, а како би могли певати (*cantare*) на задовољство (*delectationem*) њихових душа, те пратише сопствено певање покретима прстију и свирањем инструмената, изображавајући на тај начин самог Бога, који обликова Адама својим прстом (*digito Dei*) – који је Свети Дух. Јер, пре него што сагреши, Адамов глас имађаше слаткоћу (*suavitas*) свеколике звучне хармоније (*sonus omnis harmonie*) и свеукупност музичке вештине (*totius musice artis*). Заиста, да остаде у свом првобитном стању, слабост смртног човека не би била у стању да поднесе силу и одјек (*sonoritatem*) његовог гласа.

Али када ђаво, највећи човеков варалица, сазнаде да човек изнова започе певати надахнут Божијом благодаћу (*inspiratione Dei*) и тако се преображавати (*recolendam*) ка првобитној слаткоћи (*suauitatem*) небеских песама (*canticorum celestis*) – које су човекова отаџбина (*patrie*) – тада се он толико препаде гледајући како његове лукаве преваре пропадају и беше врло ожалашћен. Зато се предаде непрестаном измишљању и израђивању свакојаким злих изума. Тако он не престајаше да омета и уништава исповедање (*confessionem*) слатке лепоте божанских славословља (*dulcedinem diuine laudis*) и духовних химни (*spiritualium hymnorum*), искорењујући потоње путем лукавих предлога, нечистих помисли, те разних сметњи које излазе из човековог срца, па чак и из уста саме Цркве (*ore Ecclesie*) – и то кад год му се за ово пружи прилика: да ли кроз раздор, скандал или неправедно прогоњење.

Због тога ви и други прелати морате показати највећу будност и ствари извести на чистац путем пуне и темељне расправе о оправданости таквих поступака, пре него што ваша пресуда ућутка уста неке заједнице (*ecclesie*) која славослови Бога и забрани им да врше и примају божанске свете тајне (*diuinis sacramentis*). Посебно морате бити сигурни да сте подстакнути ревношћу према Божијој правди, а не огорчењем, неправедним осећањима или жељом за осветом. Изнад свега, морате пазити да вас у одлукама не превари сатана – он који изгна човека из небеске хармоније (*celesti harmonia*) и радости Раја.

Такође, имајте на уму и ово: као што тело Исуса Христа беше рођено из чистоте Дјеве Марије деловањем Духа Светога, исто тако су и песме славословља (*canticum laudum*) – одражавајући небеску хармонију (*secundum celestam harmoniam*) – утемељене (*radicatum*) у Цркви кроз Духа Светога (*per Spiritum Sanctum*). Тело је одора духа која поседује живи глас и зато приличи телу да – у хармонији с душом (*cum anima*) – употребљава сопствени глас за славословље Бога (*Deo laudes*). Зато нам, путем алегорије (*significationem*), пророчки Дух (*propheticus spiritus*) и заповеда да славимо Бога (*Deus laudetur*) уз гласне кимвале и кимвале с поклицима (Пс. 150, 5), као и с другим музичким инструменти-ма које измислише мудри и учени људи, јер су све уметности (*artes*) које беху корисне за човечанство створене дахом (*spiraculo*) – наиме, дахом који Бог посла у човечије тело (*in corpus hominis*). Због овога сасвим приличи да Бог буде славословљен (*laudetur Deus*) у свим стварима.

Будући да човек понекад уздише (*suspirat*) и јеца (*gemit*) при певању (*cantionis*), сећајући се небеске хармоније (*celestis harmonie recolens*), пророк – свестан симфоничности душе (*quia symphonialis est anima*) и сагледавајући дубоку природу духа (*profundam spiritus naturam*) – позива у псалму да се Богу исповедамо уз харфу и певамо му псалм на десетоструном псалтиру (Пс. 32, 2). Смисао наведеног је следећи: харфа, која се свира одоздо (*inferius sonat*), указује на аскезу тела (*disciplinam corporis*); псалтир, који се свира одозго (*superius sonum*), указује на намере духа (*intentionem spiritus*); десет акорда на испуњење закона.

Зато ће они који без оправданог разлога намећу ћутање заједници (*ecclesie*) и забрањују певање божанских славословља (*cantus laudum Dei*) – као и они који на земљи лишавају Бога Његове части и славе – изгубити своје место међу ангелима, осим ако не измене свој живот кроз истинско покајање и смирење. Осим тога, нека чувари небеских кључева пазе како не би откључали оне ствари које морају остати затворене, или како не би затворили оне које морају остати отворене, јер ће – по речима апостола (Рим. 12, 8) – оштра пресуда снаћи оне који владају без доброг расуђивања.

И још чух глас који ми говораше овако: Ко је створио небо? Бог. Ко отвара небо вернима? Бог. Ко је попут Њега? Нико (*Nullus*). И тако, о људи вере (*fideles*), нека се нико од вас не противи или супротставља Њему, иначе ће сила Његова пасти на вас и неће имати ко да вас заштити од Његовог суда. Наше је време женскасто време (*tempus muliebre*), па је расподела Божије правде млака. Па ипак, снага Божије правде не престаје се вршити у женском ратнику (*bellatrix*) против неправде, наиме неправде која мора пасти поражена.

Кратак коментар писма

Историјске консеквенце писма су добро познате: прелати су услишили Хилдегардину жељу и ускоро скинули епитимију с њене обитељи. Као и много пута пре тога, Хилдегарда је извојевала победу.⁷ Одакле долази ова снага једне обичне игуманије и њен огроман

⁷ Barbara Newman, „Hildegard of Bingen: Visions and Validation“, *Church History* 54, 1985, 163–175.

утицај који је испољавала на своје савременике, нарочито на црквене власти овог доба? Међу проучаваоцима хришћанске мистике и средњовековног хришћанства, говори се о неколико фактора који су допринели успеху женских аутора. Као прво, реч је о посебној форми мистичког искуства (најчешће су посреди била *виђења*), а као друго о напору да се код екlesiолошких ауторитета задобије извесна потврда.⁸ Бингенска игуманија ће остварити и једно и друго: снажно мистичко искуство произнесено у форми непосредног разговора с Богом и позитиван одговор у виду епископских одобрења за записивање њених доживљаја.

Хилдегардина субверзивност се тако огледа у неколико ствари: субверзивности спрема света (монахиња), спрема еклисије (жена на проповедничком амвону), спрема монаштва (авангардни и ноблес живот монахиња у њеном манастиру), спрема пола (жена с очинским капацитетом за пастирску бригу), спрема теологије (идиосинкратичност мистичких визија), спрема свештенства (харизматска оригиналност), те спрема моћи и мушког патријархалног дискурса (крхкост и слабост женског бића), итд.

Гледати и слушати

На почетку, дакле, кренимо од једног хајдегеровског питања: шта заправо представља ово Хилдегардино писмо? Да ли оно спада у уобичајени жанр преписке или се ради о памфлету против црквених власти? Мистичком тексту о виђењу или трактату о музици? Измешани жанрови свакако. Одговор се крије, чини ми се, на два нивоа.

С једне стране, израња питање: где је место рођења/производње овог писма? Оно се стани, верујем, у недостатку и болу. Одатле и оно *...моје сестре и ја постојадосмо веома узнемирене и ожалостићене...* Да се реч рађа у одсуству другог није тајна. Празнина и прекид покрећу писање. Забрана да она и сестре певају на богослужењима, укидање музике као посредника разговора с Другим, нагнаће Хилдегарду на писање. Не само забрана као испољавање моћи црквених власти, чак ни епитимија на свете тајне.⁹ Прекид музике је оно од чега бене-

⁸ Ernst Benz, *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Ernst Klett, Stuttgart, 1969, 648–649.

⁹ Различита су мишљења око конкретног облика наведене забране. Проучаваоци Хилдегардиног опуса углавном сматрају да је стављена забрана на уобичајену (литургијску и канонску) музику цркве тога доба. Ипак, понудио бих још једно могуће решење: можда је забрана прелата да се користи музика/појање на богослужењима била

диктинске монахиње бивају рањене – траума је то коначности људске музике, извесне непостојаности звука и речи које се расипају у трошењу. Шта кад музика стане, то је питање; а у његовом је залеђу заправо: како поднети овај прекид? Ово је место настанка мистике музике и музичке мистике.

С друге стране, у најдубљем слоју ради Хилдегардина жеља да текст буде својеврсно „откровење“. Одатле доминација оног „*uisiōne*“; гласа који проговара с друге стране и писмо које постаје текстуално тело за његово (тога гласа) оваплоћење. Прво је питање значења наведеног појма „*uisiōne*“. Шта је за Хилдегарду (и њене савременике) значило „видети“ и шта је уопште означавало само „виђење“? Одговор је сложен и крије се на, најмање, четири нивоа. Тако (дескриптивно говорећи) имамо: 1) спонтана, 2) увежбана, 3) естетска и 4) натприродна виђења.¹⁰ Чини се да Хилдегардино искуство спада у прву врсту, тј. спонтаног виђења. Барем је она желела да остави такав утисак. Погледајмо укратко речи о његовом значењу.

Спонтана виђења, праћена необичним појавама, превазилазе норме свакодневне перцепције: могу бити радосна и утешна, али исто тако и узнемирујућа. Необична. Несвакодневна. Неописива. Њихово обележје је оно „чудесно“, наиме *mirum* и *admirandum*. Многи ће писци о томе говорити. Њихово обележје је такође и оно „невољно“ и „неочекивано“, као да се ради о каквом ненајављеном упаду нечега страног и другог. Провала божанског које се даје да буде сагледавано. Буквално да буде посматрано и уочљиво. „Очи-ма“, „умом“ или „очима ума“ и/или „душе“ – много је варијација на исту тему. У средњем веку се ово сматра *īar екселанс* обликом оног што значи „видети“.¹¹ Хилдегарда ће свој дискурс сместити управо у овакав један оквир.¹² Тако ће јој форма непосредног виђења искамчити потпуно признање (и дивљење) код црквених власти и лаоса. Позорница за њену реч је била спремна.

забрана не литургијске и канонске црквене музике, већ управо Хилдегардине музике.

¹⁰ Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, 65–77.

¹¹ Barbara Newman, „What Did It Mean to 'Say I Saw'? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture“, *Speculum* 80, 2005, 1–43.

¹² Занимљиво је да Хилдегарда никада није говорила о „екстази“, која ће бити главно место свих потоњих мистика. Она, наиме, инсистира на томе да се њена виђења никада нису збивала за време екстазе или у екстази, већ за време потпуног будног и свесног стања. Ипак, ту и тамо ће помињати „екстатична“ својства музике. Више о наведеној теми: Jennifer Bain, „Hooked on Ecstasy: Performance Practice and the Reception of the Music of Hildegard of Bingen“, *The Sounds and Sights of Performance in Early Music*, Ashgate, 2009, 253–273.

Остаје и проблем „гласа“. Одакле ово окретање ка (неком) „гласу“ и „слушању“? Не призивајући ауторитете у помоћ, нити се позивајући на корпус доктрина, Хилдегарда-мистичарка се окреће егзегези другог, дивљег гласа. Када свет постане непрозиран, институција замукне, а ауторитети прошлости (Предање, Оци, итд.) постану нечитљиви – једино остаје окренути се у неком новом правцу, отворити уши за друге гласове. То није само глас који говори, већ чини могућим свако говорење/писање. Глас фундира простор језика, простор Хилдегардиног писма. Без њега (без Гласа) писање бива немогуће. Да би се уопште нешто рекло/писало, мора се бити запоседнут од стране гласа или га запоседнути: предати се као дете, отпустити према њему, закорачити без повратка у сусрет Гласу. Одатле и Хилдегардин обичај гледања ка „живом светлу“, те слушању „гласа“. Окренути се ка њему значи направити места другости или дати тело у ком ће други глас оплодити утробу и родити нове речи. Искуство је то читања црних страница, искуство сасвим ноктурално. Слушати тишину, гледати у ноћ. Избија глас и светлост с друге безобалне обале. Глас/светлост неког или нечега? У сваком случају, Хилдегарда се ослања на нешто што не може бити ослонац, на оно што се не може потврдити. Самотно искуство, непроверљиви догађај. Ослањање је то на ништа вере.

Теологија и мистика музике: хетерологијско и теопоетичко мишљење саме ствари

Налазимо се пред инверзијом: тамо где се илуминација Хилдегарде и њене дружине (с почетка текста) премеће у текст, овде (у преведеном писму) читаоца запоседа текст који хоће да се преметне у слику. И слике. Истина, речи треба (и) чути, бити осетљив за многе нивое вербалног. Ипак, слике опседају путника кроз Хилдегардино писмо. Поглед постаје пресудан. Треба имати трезвене и изоштрене очи. Хилдегарда пишући слика и сликајући пише. Мишљење је то импрегнирано имагинативним. Одатле све започиње.

Хилдегардина мистика је анти-вавилонска, али у музичком руху. Попут мистичке потраге за заједничким језиком, тј. језиком анђела, мистика музике је потрага за анђелском песмом, за једном мелодијом – јер су људски језици постали распршени, а тиме и њихова песма. Потрага је то за небеским звуком, за неким гласом изван и мимо историјског и контигентног. С друге стране, небески звук је музика неба или музика мистичке слутње у историји, наиме историји која је само бледи

одраз у ком земаљске мелодије неуспешно подражавају оне неземаљске. Зато је за Хилдегарду музика кретање ка (неком или нечем?) другом, нечем страном и необичном – које нам, међутим, измиче. Друго које беше и које сад не може бити осим као непрозирно (готово као сан) и чије „код нас“ или „међу нама“ ми не можемо разумети осим као оно што недостаје.

Будући да човек понекад уздише и јеца при певању, сећајући се небеске хармоније, пророк – свесни симфониčnosti душе и сагледавајући дубоку природу духа – позива у псалму да се Богу исповедамо уз харфу и певамо му псалм на десетоструном псалмиру (Пс. 32, 2). Призивати Рај у сећање (музиком и појањем – како пише Хилдегарда), зазивати небеску хармонију од памтивека, значи призивати Мнемосину: не ради се о свакодневном искуству присећања, већ о упитаности о сопственом пореклу. Готово немогућ захтев. Муза сећања је призвана, појављује се само зато да би nestала. Као и музика. Она пролази и оставља трагове, ми руком грабимо ка месту на ком није. Изгубљени Рај је изгубљен, остају само крхотине слутњи о њему. Музичке крхотине сасвим недоступног неместа. Молитве и сузе. Нарицање/појање као мистичко искуство: доживети сусрет с Другим, окусити тајну, бити посвећен у божанске ствари кроз чин појања и музицирања. О томе говори Хилдегардино писмо.

Неухватљивост и апофатичност музике, њена бескорисност у доктринарним сукобима. За разлику од визуелних уметности, музика стално измиче сваком фиксирању. Сlike брзо nestају, протиче звук/мелодија у све већем одлажењу. Место музике је празно, њиме се једино може бесконачно пролазити. Музика је, тако, немогућност досезања другости која кроз њу одјекује/звучи. Могуће је норматизовати текстове, фингирати сlike и симболе, укрутити језик и појмове – али музика овоме није лако подложна. Кроз њу промиче Други.

Хилдегарда најпре пише: *„Тако нас стварни састав и квалитети ових инструмената подучава како би требало савишати Творца, те усмеравајући и обликовајући све пориве нашег унутрашњег човека ка Њему“*. Видљиво (оно што се сагледава, види и посматра) увек има неку форму. Оно звучно (музичко, тонско, сонорно), ипак, превазилази форму и облике. Звук не растаче структуру форме, већ је проширује и даје амплитуду, разгранатост и вибрацију. Видљиво остаје док не ишчезне (из вида), звучно се јавља и ишчезава у сопствену непрестаност. Оно одзвања попут еха. Гледање „светла“ има своју временитост, слушање „гласа“ као да овој временитости измиче. У сваком случају, мења је. Видљиво, дакле, чини еквивалентним, а звучно резонантним догађај Хилдегардиног мистичког сусрета са самим стварима друго-

сти, са његовом тајном. Затим наставља наша игуманија: „При шоме, како кроз облик и квалиџет инструмената, шако и кроз смисао речи које су их праџиле, слушаоци моју – као што јоре рекосмо – биџи поучени унутрашњим стварима, будући убеђени и побуђени спољашњим стварима. На шај начин, пророци превазиђоше музику овој земаљској изнанства и призваше у сећање оне божанске сладости и славословља, у којима Адам заједно с анђелима уживаше у Боју пре свој пада.“

Музика се шири кроз простор–време. Штавише, она отвара и стиче неки нови простор који је њен простор звука, његових резонанци и вибрација. Звуковни простор, тамо где музика превазилази сваки од простора, свако од места, чак и оно које отвара она сама. Смешта се она у тело мистичарке (Хилдегарде). Али само зато да би постала нешто попут екстензије тела у неместо звукова. Музиком се оно, дакле тело, пружа изван себе самог и екстазом вибрација заноси у нешто друго. У игри су међусобне пенетрације музике/звуча и тела/гласа занесеног музиком. Музиком освајати неосвојиво (не)место другости које се заузврат смешта у тело које пева/свира. Музика која отвара вибрантне кутке телесности која бриди, али и (не)места око тела, поред и испред њега. Певати значи примати и давати музику, имати друго у себи и себе у другом.

Laus Trinitati
que sonus et vita
ac creatrix omnium
in vita ipsorum est,
et que laus angelice tuerbe
et mirus splendor archanorum,
que hominibus ignota sun est,
et que in omnibus vita est.¹³

Једна од Хилдегардиних песама, важна за разумевање ствари о којима говоримо. У слободном (поетском) преводу могла би звучати овако: *Светлој Тројици нека је слава!/ Тројици која је музика и живоџ,/ Тројици која свако створење умно храни./ Бој је наш анђелских џронова џесма/ и величанство мистичких џушева/ скривених од људи свих./ Јер Бој је наш живоџ у свему што бивствује.*

Субверзивност Хилдегардине теорије и теологије музике: уздрмати конвенционално очекивање публице. Ако литургијска музика

¹³ Текст изворника се налази у критичком издању: Hildegard of Bingen, *Symphonia Armonie Celestium Revelationum*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1998, 142.

има употребну вредност (нпр. богослужбена, молитвена и литургијска функција појања), онда Хилдегардина теорија/теологија (као и њене многобројне музичке композиције) успева да исцрпи овај критеријум и превазиђе га. Како? Ствари могу постати јасније ако направимо разлику у односу на чин молитве. У списима Евагрија из Понта молитва нема само функционалну вредност, тј. она није само пуко средство („молити се“) за постизање циља („заједница с Богом“), већ је она сама ствар у догађају сусрета, наиме: чин молитве јесте сама заједница, само остварење заједништва онога који се моли и онога ком је молитва упућена. Молити се, дакле, значи бити с Богом. Исто је, чини се, с музиком код Хилдегарде. Овде појање/свирање и музика нису само средство, алатка за неку потоњу ствар, већ су остварење саме ствари оног музичког: чин пребивања с Другим. Певати значи постојати. Певати значи сусретати. Певати не значи само чинити, већ и бити. Певати – за бингенску мистичарку – није што и говорити, рећи или именовати. Певати – то је славити; славити – то је узносити; узносити – то је препуштати се Светлу и Гласу; препуштати се Светлу и Гласу – то је завири у мистичне тајне Другог. И опет: певати значи од звука учинити изрицање које говори и онда када нема ништа више да се изговара. Певати – то није дати име оном или ономе што је безимено, већ га призивати, примити у слушању и славити. Чиста удивљеност пред тајном, задовољство и уживање у слаткоћи Другог. Музичка радост. Између Бога и света – музика.

Уместо закључка

Дане и ноћи проводи у читању, тишини и ослушкивању. Мислити лицем у лице с пасусима и речима. Стрпљиво стајати пред црним вратима текста, упорно куцати и молити бингенску игуманију да пусти у тамност њених страница. Грозничаво тражити од ње да открије тајну свог искуства – као што се у ноћ чека утеха пред вратима незнанца – значи захтевати немогуће: да се тумачење настане у оном ненастањивом. Чим се преступи ничим обележени праг и ступи у оно нешто што се од догађаја уписаног у тексту ипак може разабрати, ходочасника (или луталицу?) кроз Хилдегардину епистоларну тамност чека узнемирујуће изненађење: читалац (као онај који сад већ све неповратно ризикује) опипава нова врата. Отрежњујућа је то спознаја: на сваком ступњу су потребни другачији путеви мишљења, други кључеви. Треба се изнова довијати измичућем жен-

ском лику. Са скромним пртљагом молитава, речи и обновљеним залихама херменеутичких стратегија наставити ходање кроз ходнике, собе и лавиринте ове тешкопрозирне симболике. На сваком од тих места чека само једна истина: *Коначној захваћи у њено мистичко искуство овде нема. Ни овде, ни тамо, нијде...* И док воља издаје и најупорнијег, Хилдегарда устаје у ноћи историје из своје постеле, не зато да би – умољена или присиљена дрскошћу потражитеља – пружиља хлеб утехе, неку назнаку, нити чак да би одговорила одбијајући да отвори, већ само зато да би неким покретом руке прислонила прст преко усана, тиме понављајући прастари обичај који хоће да каже: *Пушнице, ћуши и џуши ме да те водим најпрег, далеко, све даље у заслепљујућу и непознату тајну.*

Библиографија:

Benz, E. (1969), *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart: Ernst Klett.

Bain, J. (2009), *The Sounds and Sights of Performance in Early Music*, Farnham: Ashgate.

Dinzelbacher, P. (1981), *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann.

Flanagan, S. (1989), *Hildegard of Bingen: A Visionary Life*, London and New York: Routledge.

Hildegardis Bingensis (1991), *Epistolarium*, Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis 91; Belgium: Brepols, Turnhout.

Hildegard of Bingen (1998), *Symphonia Armonie Celestium Revelationum*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Newman, B. (1985), „Hildegard of Bingen: Visions and Validation“, *Church History* 54, 163–175.

Newman, B. (1987), *Sister of Wisdom: Saint Hildegard's Theology of the Feminine*, Los Angeles: University of California Press Berkeley.

Newman, B. (2005), „What Did It Mean to ‘Say I Saw’? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture“, *Speculum* 80, 1–43.

Примљено: 15. 3. 2016.

Одобрено: 25. 3. 2016.

MYSTICISM OF MUSIC: LETTER XXIII OF HILDEGARDE OF BINGEN

Lazar Nešić

*Center for Music, Religion and Culture „Octoechos“,
Belgrade*

Summary: *The submitted paper is an introduction to the life and work of Hildegard of Bingen, Western mystic of the 11th century, as well as the presentation of the first translation of some of her writings in Serbian language. Special attention is paid to her unusual and idiosyncratic theory, theology and mysticism of music in perspective of contemporary heterology and theopoetics.*

Key words: *Hildegard of Bingen, music, mysticism, chanting, listening, sound, otherness.*

ЗАШТО ЈЕ МИРОСЛАВ МАРКОВИЋ МОРАО ДА ОДЕ?

Јављања Мирослава С. Марковића
из Венецуеле (1955) проф. Милошу Н. Ђурићу

Благоје Пантелић*
Хришћански културни
цензор др Радован Биговић,
Београд

Апстракт: У летоњу проф. Милоша Н. Ђурића аутор је пронашао једно Писмо из Каракаса и једну Разгледницу из Мериге, његовог ученика, свештеника познатијег класичног филолога, Мирослава С. Марковића, које су од нарочитој значаја за разумевање његове одлуке да средином педесетих година прошлог столећа напусти Југославију и пресели се у Венецуелу. У писму свом учитељу, пријатељу и заштитнику, Марковић украјко образлаже разлоге збој којих је одлучио да напусти отаџбину, а који се односе, пре свега, на немоћност да своје научно-истраживачке пројекте реализује у Југославији; а у разгледници је дискретно назначио да је одлука да се пресели у Венецуелу била исправна. Та јављања су прворазредни извори не само за интелектуалну Марковићеву биографију, него и историју академског живота у ондашњој Југославији. Како би сам садржај кореспонденције учинио разумљивијим, аутор је у уводном делу украјко навео најзначајније момените из Марковићеве животописе, нарочито се осврнуо на његове ране године, а онда је посебну пажњу посветио критикама његових радова из раних педесетих година, и на крају је изложио једно значајно сведочанство о томе зашто је одлучио да оде баш у Венецуелу. У другом делу су приложени

* blagojepantelic@gmail.com.

Шекспирови и снимци Писма из Каракаса и Разиледнице из Мерије.

Кључне речи: Мирослав С. Марковић, Милош Н. Ђурић, јављања (Писмо и Разиледница) из Венецијеле (1955).

I served the Lord, I loved my wife,
And taught my students light and flame,
I raised some Greeks from dust to life,
And never cared for praise or fame.

Ἦρεσκόν τε θεῷ καὶ σύζυγι πίστιν ἔσφζον,
φοιτηταῖς παραδοὺς δᾶδα πυρός τε φλόγα.
Ἑλλησιν κονίαισι βίου μετέδωκα ταφεῖσιν,
δόξης οὔτε κλέους οὔποτ' ἐφίεμενος.
[прев. J. K. Newman]

Excolui Dominum; te, coniunx, fidus amavi,
Discipulis lumen tradideramque facem.
Graecis restitui coopertis pulvere vitam,
Nec mihi laus curae nec mihi fama fuit.
[прев. J. K. Newman]

Богу сам служио, супругу волео,
студенте учио ватри и пламену,
неке од Грка у живот сам вратио,
без икакве брига за славу и хвалу.
[прев. Д. Марковић]¹

Епиџаф на ĳробу Мирослава Марковића

I Увод

Професор Милош Н. Ђурић (1892–1967) је добро позната личност у нашој како стручној тако и широј јавности; доста се писало и пише о његовом животу и раду, и то је, наравно, за сваку похвалу. Међутим, о лику и грандиозном делу његовог славног ученика – Ми-

¹ „In Memoriam: Miroslav Marcovich 18 March 1919–14 June 2001“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 27/28 (2002–2003), pp. v, vii.

рослава С. Марковића (1919–2001) – код нас се нити нешто нарочито писало нити тренутно пише, и то је за сваку осуду, јер је реч о познатом и признатом класичном филологу у читавом свету, чија су критичка издања древних списа готово одмах након објављивања постајала најкредибилнија, а његови огледи од стране сваког озбиљног истраживача у области класичне филологије и сродних наука третирали као обавезна литература. Иако је, дакле, и за живота и након смрти у свету био поштован као један од најзначајнијих класичара и познавалаца старине уопште, у отаџбини је проф. Марковић за живота био најчешће или игнорисан или потцењиван, а након смрти брже-боље заборављен. Многи у Србији, нажалост, не знају ни ко је он, нити су уопште чули за њега, док се у иностранству – од Индије до Латинске и Северне Америке – његово име изговара са изузетним поштовањем. Узгред, када је реч о класичним наукама Мирослав Марковић је „задужио“ свет сразмерно онолико колико је то учинио и, примера ради, Михајло Идворски Пупин у области природних наука; и цивилизовани свет је то знао да цени, отаџбина, нажалост, – није.

У легату академика Милоша Ђурића пронашли смо једно писмо и осам разгледница које му је упутио његов студент и пријатељ, проф. Мирослав Марковић. С обзиром на то да су ти дописи од нарочитог значаја не само за биографију Марковића, него и историју овдашњег академског живота, *ergo* и за разумевање узрока стања у коме се данас налази наша интелектуална и културна елита, одлучили смо да обелоданимо део кореспонденције (тачније, једно опширно Писмо из Каракаса (1. септембар 1955) и једну Разгледницу из Мериде (20. октобар 1955). Изабрали смо ова два јављања јер се тичу Марковићеве решености да напусти Југославију и прихвати Катедру за класичну филологију на Универзитету „Лос Андес“ (Мерида, Венецуела), дакле: тематски и хронолошки су повезани (то су и једина два његова јављања Ђурићу из Венецуеле). У писму су побројани неки конкретни разлози због којих одлази из Београда, а у разгледници је дискретно назначена *исправност* те одлуке, тј. да се није покајао због одлуке да се из Индије упути у Венецуелу а не Југославију. Како би сам текст писама био разумљивији, а њихов значај јаснији, одлучили смо се за опширнији увод, у коме ће више речи бити о првом периоду његовог рада и нападима које је трпео са разних страна, као и обимније коментаре уз текст писама.²

² Приликом прикупљања материјала за овај рад у многама су нам помогли проф. Здравко Кучинар, др Вера Мујбеговић, проф. Слободан Жуњић, проф. Богољуб Шијаковић, као и запослени у Народној библиотеци Србије (посебно Ненад Идризовић), Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“, библиотеци Православног богословског факултета БУ и Архиви Филозофског факултета БУ. А Ристо Топалоски нам

1. Скица за интелектуалну биографију Мирослава Марковића

Мирослав Марковић је рођен у Београду, 18. марта 1919. године. Његов отац, Светозар, био је трговац, а мајка, Обренија, књижевник; деда са очеве стране је био „новинар и јавни радник“, Никола Марковић, док су родитељи његове мајке били трговац и учитељица. Марковић је завршио чувену Другу мушку гимназију 1937, а класичну филологију је дипломирао на Филозофском факултету Београдског универзитета 1942. године. За време окупације био је на принудном раду у „Националној служби“, а потом је неко време провео у „Дирекцији за трамваје“ као административни радник, да би 1. септембра 1943. почео да ради на Филозофском факултету „реорганизованог“ Београдског универзитета.³ Академску каријеру је започео као асистент знаменитог византолога Георгија А. Острогорског, на Катедри за балканистику (предмет: Балкански народи и Византија). Од стране партизана је био мобилисан 31. децембра 1944; ангажован је прво у Пропагандном одељењу Врховног штаба као преводилац, а затим је пребачен у Генералштаб, тачније, у Војно-издавачки завод МНО, где је обављао редакторске послове; демобилисан је 1. августа 1945. и упућен на рад у издавачкој кући „Култура“, где је такође радио као преводилац и редактор. Коначно, 31. децембра 1946. враћен је на београдски Филозофски факултет.

Пошто је за време окупације два месеца (од 1. септембра до 1. новембра 1943. године) радио као асистент проф. Острогорског, након ослобођења и поновног ангажовања на Филозофском факултету, подручје су га називали „окупацијским асистентом“, чак је накратко био и отпуштен с факултета, али је, због недостатка кадрова, а највероватније под утицајем проф. Милоша Ђурића и проф. Фрање Баришића, брзо враћен у наставу.⁴ Овог пута је био запослен као „асистент приправник“ при Катедри класичне филологије, а за предмет Грчки језик и књижев-

је помогао да ликовни материјал припремимо за публиковање. Свима њима се и овом приликом најтоплије захваљујемо.

³ У неким биографијама Мирослава Марковића се као година када је почео да ради на Филозофском факултету БУ погрешно наводи 1946. Види нпр: Слободан Душанић, „Мирослав Марковић (1919–2001)“, *Жива Анџика*, бр. 1–2 (2001), стр. 76.

⁴ Захваљујемо се др Вери Мујбеговић на овој информацији, коју смо добили уз посредовање проф. Здравка Кучинара. (Писмо аутору 22.09.2014) Иначе, документа сачувана у Марковићевом досијеу на Филозофском факултету БУ не потврђују овај навод госпође Мујбеговић. Међутим, приметили смо да у самом досијеу недостају нека документа, а такође и да се сећање др Вере Мујбеговић готово увек показало као врло поуздано, те смо склони да поверујемо у то да је до овог немилог догађаја засигурно дошло.

ност. Старогрчки је предавао и студентима на Одељењу за филозофију, и у свом раду је тежио томе да филозофско образовање утемељи на самим изворима. Стога, Марковић приређује и једну значајну хрестоматију грчких филозофских текстова (*Florilegium Philosophum Graecum* [1951]);⁵ функција ове хрестоматије била је двојака: (1) приступачност грчких филозофских текстова и (2) лакше савладавање старогрчког језика. Иначе, проф. Слободан Жуњић је уместо навео да је појава овог приручника „важан датум у настави грчке филозофије у Србији... Увођење овог *цветника* у наставу на Филозофском факултету“ – наставља Жуњић – „обећавало је брзо преусмеравање студија грчке филозофије на саме изворе уз паралелно изучавање оригиналног језика на коме су они написани...“⁶ О овој Марковићевој књизи биће више речи касније [I, 2, 1], када се будемо бавили једном критиком тог дела.

У првом периоду своје веома плодне каријере, одмах након Другог светског рата па све до средине педесетих година, активно пише, преводи и приређује. Са старогрчког и латинског преводи списе Хераклита,⁷ Аристотела,⁸ Хорација⁹; приређује *Давидијаже* Марка Марулића,¹⁰ песме Фране Божичевића Наталиса,¹¹ византијске повеље из Дубровачког архива;¹² од тумача старине преводи, пре свега, дела совјетских аутора Александрова,¹³ Машкина,¹⁴ Тронског,¹⁵ Авдијева,¹⁶ Удаљцова¹⁷ и др; такође, део његове преводилачке продукције били су

⁵ Miroslav Marković, *Florilegium Philosophum Graecum*, Beograd: Naučna knjiga, 1951, 327 str.

⁶ Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, Београд: ПЛАТОН books, 2010, стр. 409; друго издање: Београд: Завод за уџбенике, 2014, стр. 405.

⁷ Heraklit, *Fragmenti*, Beograd: Kultura, 1954, 44 стр.

⁸ Aristotel, *Kategorije*, Beograd: Kultura, 1954, 48 стр.

⁹ Хорације, *Огабране ђесме*, Београд: Нолит, 1956, 61 стр.

¹⁰ M. Maruli Davidiadis libri XIV. E cod. Taurinensi in lucem protulit. M. M. (Emeritae: Typis Universitatis 1957) xxiv, 273 pp. (cum 20 facsimilibus); друго редиговано издање: M. Maruli Delmatae Davidias, ed. M. Marcovich, Leiden in Boston (MA): Brill, 2006 [Mittelateinische Studien und Texte, 33].

¹¹ *Francisci Natalis carmina*. E cod. Spalatensi in lucem protulit M[iroslav]. M[arković]. (Belgradi: Academia Scientiarum, Seorsum editorum liber 302 1958), X, 172 pp.

¹² Мирослав Марковић, „Византијске повеље Дубровачког архива“, *Зборник радова САНУ* књ. 21, Византолошки институт књ. 1, Београд 1952, стр. 205–262 (са 10 факсимила).

¹³ G. F. Aleksandrov, *Istorija zapadnoevropske filozofije*, Beograd; Zagreb: Kultura, 1947, 192 str; G. F. Aleksandrov, *Istorija filozofije*, I–II, Beograd: Kultura, 1948–1949 [t. 1. „Filozofija antičkog i feudalnog društva“, 1948, 509 str; t. 2. Filozofija XV–XVIII veka“, 1949, 479 str.].

¹⁴ Н. А. Машкин, *Историја старог Рима*, Београд: Научна књига, 1951, 613 стр.

¹⁵ И. П. Тронски, *Историја античке књижевности*, Београд: Научна књига, 1952, 483 стр.

¹⁶ В. И. Авдијев, *Istorija Starog Istoka*, Beograd: Naučna knjiga, 1952, 376 str.

¹⁷ A. D. Udalcov i dr, *Istorija srednjeg veka*, I–II, Beograd: Naučna knjiga, knj. 1: 1950, 406 str; knj. 2: 1952, 450 str.

и текстови Енгелса,¹⁸ Плеханова,¹⁹ Розентала,²⁰ као и Доброљубова,²¹ Бјелинског²² и др.

На основу регистра аутора и дела које је преводио у другој половини четрдесетих и првој половини педесетих година, могло би се закључити да је Марковић био промарксистички оријентисан, прецизније, да је био дијаматовац. Међутим, ако се зна да је у тим годинама нова власт радила на устројавању академског живота који би био у складу с новом званичном идеологијом, и да један универзитетски наставник и сарадник државних института није имао пуну слободу у одабиру литературе коју ће преводити и користити у настави, онда је јасно да се такав закључак – да је Марковић био дијаматовац – не може одмах извести.²³ Напротив, судећи по преписци која нам је доступна и сведочанству људи са којима је комуницирао, јасно је да он никада није заступао ондашња официјална идеолошка уверења. Марковић је био преокупиран својим научним радом, те се ни тих година, а ни и касније није политички ангажовао.

На Београдском универзитету је радио до 1. јула 1954. године, када, на наговор проф. Ђурића, одлази у Индију²⁴ као гостујући истраживач на Универзитету Visva-Baharati. Најважнији резултат тог боравка је, свакако, превод *Bhagavadgītā*-е; његов шпански превод се појавио 1958. године,²⁵ а српски,²⁶ уз доста проблема, више од две деценије касније (1981).²⁷ Овом Марковићевом студијском боравку ћемо се још једном вратити [I, 3].

Након једногодишњег боравка у Индији одлази у Венецуелу, и тамо од 1955. до 1962. године ради на престижном Универзитету „Лос Андес“ (Мерида). Из Немачке 1962. добија позив Ханса Хертера, који

¹⁸ Ф. Енгелс, *Развитак социјализма од уједињења до науке*, Београд: Култура, 1947, 91 стр.

¹⁹ Г. В. Плеханов, *К питању о улози личности у историји*, Београд: Култура, 1947, 45 стр.

²⁰ М. М. Rozental, *Marksistički dijalektički metod*, Beograd: Kultura, 1948, 343 str.

²¹ Н. А. Доброљубов, *Књижевно-критички чланци*, Београд: Култура, 1948, 378 стр.

²² V. G. Bjelinski, *Književno-kritički članci*, Beograd: Kultura, 1948, 418 str.

²³ Ову погрешну претпоставку смо били изнели у есеју „Дијак Мирослав (проф. Мирослав Марковић и повратак оцима)“, *Православље*, бр. 1065–1066 (1–15. август 2011), стр. 30. Сличан превид чини и Петар Хр. Илевски у: „Miroslav Marcovich 1919–2001“, *Жива Антика*, бр. 1–2 (2002), стр. 10.

²⁴ У Разгледници (14. септембар 1954, Сантиникетан) коју је Марковић послао Ђурићу из Индије, читамо: „Моме драгом чика-Миши, који ми је дао идеју да дођем овамо. То је један прелом у моме животу. Хвала и поштовање: Мирослав.“ Разгледница се чува у легату проф. Ђурића (Ибр. 4391), који се налази у београдској Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“.

²⁵ *Bhagavadgītā* (version del sanscrito con una interpretacion racional por Miroslav Marcovich), Mérida: Universidad de los Andes, 1958, 240 pp.

²⁶ *Bhagavad-Gītā: Počeci indijske misli*, Beograd: BIGZ, 1981.

²⁷ О перипетијама везаним за објављивање ове књиге на српском, види ниже у Писму из Каракаса.

прихвата и прелази на Универзитет у Бону, а након тога одлази у Кембриџ, где је био активан у периоду од 1963. до 1968. године. Чувени хелениста, палеограф и кодиколог, Александар Турин, одлази у пензију 1969. године, и уместо њега, на препоруку Чедвика, Гатрија и других значајних научника тога доба,²⁸ Марковић почиње да предаје на Катедри за класичне науке на Универзитету Илиноис (Урбана, САД), а од 1973. до 1977. је био и шеф исте.²⁹ Основао је часопис *Illinois Classical Studies* (1976–), који је уређивао од 1976. до 1982. и од 1988. до 1992, а који је убрзо по оснивању постао један од угледнијих у области класичних студија. На Универзитету у Илиноису остаје до пензионисања 1989, а исти Универзитет му 1994. године додељује и почасни докторат. У том периоду је такође био и гостујући професор на универзитетима у Мичигену (University of Michigan) и Северној Каролини (University of North Carolina), Тринити колеџу у Даблину (Trinity College) и др.

Марковић је гостовао и на многим светским универзитетима (поред управо поменутих, предавао је и у Грчкој, Израелу, Канади итд); предавања је најчешће држао на језику домаћина. Говорио је немачки, енглески, француски, руски, шпански, италијанским, бугарски, новогрчки, а од древних језика готово савршено је познавао старогрчки, латински и санскрит. А такође је важио и за једног од водећих стручњака за „ишчитавање“ грчких и латинских рукописа.

Поред палеографије, био је неприкосновени познавалац античке филологије, историје, археологије, текстологије, фолклористике, философије, религиологије итд. Његово издање Хераклитових фрагмената (до сада се појавило неколико издања на више светских језика) деценијама се сматра најрелевантнијим, а исти статус имају и његова издања списа Диогена Лаертија,³⁰ Јустина Философа,³¹ Атинагоре,³² Теофила Антиохиј-

²⁸ Препоруку Марковићу су потписали: Henry Chadwick, Harold Cherniss, W. K. C. Guthrie, Hans Herter, Geoffrey Kirk, Hugh Lloyd-Jones, Rodolfo Mondolfo, F. H. Sandbach, Friedrich Solmsen, Gregory Vlastos и Leonard Woodbury. Види: David Sansone, „Miroslav Marcovich†“, *Gnomon*, Vol. 73 (2001), p. 746.

²⁹ О томе колико је био успешан педагог сведочи један од Марковићевих колега са факултета: „His energetic leadership as Head brought about an increase in the size of the Department and stunning improvements in enrollments in Classics courses, such that the Department became the object of suspicious envy on the part of other departments in the College.“ David Sansone, „Miroslav Marcovich†“, *Gnomon*, Vol. 73 (2001), p. 746.

³⁰ *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Vol. I: *Libri I–X*, Vol. II: *Excerpta Byzantina et Indices*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart, Leipzig, 1999.

³¹ *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Patristische Texte und Studien 38, Berlin: Walter de Gruyter, 1994; *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Patristische Texte und Studien 47, Berlin, Walter de Gruyter, 1997.

³² *Athenagorae Qui Fertur De Resurrectione Mortuorum*, Vigiliae Christianae, Supplements № 53, Leiden: E. J. Brill, 2000.

ског,³³ Татијана,³⁴ Климента Александријског,³⁵ Оригена,³⁶ Иполита Римског³⁷ и др. Активно је и писао, публиковао је око 250 стручних радова; био је мајстор кратких форми – бавио се искључиво суштински важним стварима, а све оно сувишно је елиминисао, избегавајући непотребну преопширност. (С обзиром да је оно о чему је писао изврсно познавао и разумевао није морао гомилањем текста да обмањује читаоца, што је данас, нажалост, манир многих експерата.) Наравно, објављивао је и монографске студије већег обима, и оне су увек биле рађене у складу са највишим научним стандардима.³⁸

Мирослав Марковић се упокојио 14. јуна 2001. године, у Илиноису, а заупокојена литургија служена је 24. јуна у тамошњој Цркви Света Три Јерарха.

2. Оспоравања

Већ крајем педесетих година, након објављивања књиге Фране Божичевича Наталиса, упркос квалитету и броју реализованих пројеката, Марковићеви радови не привлаче нарочиту пажњу југословенске стручне јавности,³⁹ изузев пар научника, додуше, најзначајнијих у својим областима. Иако су се његови радови у свету већ тада ценили а данас се још више цене (узгред, цитираност његових књига и чланака из године у годину континуирано расте), Марковићево дело, нажалост, није доживело готово никакву рецепцију од стране наших аутора. Као и пре више од пола века тако и данас његове књиге и студије не игнорише са-

³³ *Theophili Antiocheni ad Autolycum*, Patristische Texte und Studien 44, Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

³⁴ *Tatiani Oratio ad Graecos*, Patristische Texte und Studien 43, Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

³⁵ *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Vigiliae Christianae, Supplements № 34, Leiden: E. J. Brill, 1995.

³⁶ *Origenis Contra Celsum libri VIII*, Vigiliae Christianae, Supplements № 54. Leiden: E. J. Brill, 2001.

³⁷ *Hippolytus Refutatio omnium haeresium*, Patristische Texte und Studien 25, Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

³⁸ Види: „Miroslav Marcovich: List of Publications“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 18 (1993), pp. 1–17; „Miroslav Marcovich: Addenda to List of Publications“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 19 (1994), p. 1; „Miroslav Marcovich: List of Publications Addenda et Corrigenda“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 27/28 (2002–2003), pp. xi–xii; Богољуб Шијаковић, „Библиографија радова Мирослава Марковића“, *Жива Анђијка*, бр. 1–2 (2002), стр. 21–36. Узгред, „Библиографија“ проф. Шијаковића је потпунија и прецизнија.

³⁹ У једном Марковићевом животопису тачно је наведено да после Наталисове књиге он постаје „мало познат југословенском читаоцу“. Види: „Белешка о писцу“, у: Мирослав Марковић, *Философија Хераклића Мрачног*, Нолит, Београд 1983, стр. 233.

мо мали број српских истраживача старине, али се ради, опет, о нашим врхунским стручњацима. Данас је, међутим, ситуација у многоме гора него пре више деценија. Наиме, почетком педесетих година, Марковићев рад је доживео и извесна критичка преиспитивања, што такође говори да је реч о делу вредном пажње, јер су и његови опоненти, иначе истакнути чланови југословенске академске и уопште интелектуалне заједнице, сматрали да треба реаговати поводом неких његових предлога, увида, закључака или начина на који је одређена истраживања спроводио, док у наше време, нажалост, резултате његовог вишедеценијског рада већина овдашњих научних радника напросто не узима у обзир.

За нас су овом приликом од нарочите важности они догађаји који су подстакли Марковића да педесетих година прошлога столећа напусти Југославију, зато ћемо мало више простора посветити покушајима да се његов рад јавно омаловажи. Прво ћемо се позабавити једним критизерским приказом Марковићевог уџбеника *Florilegium Philosophum Graecum* (1951) који је написао Миливоје Сиронић, затим чувеним памфлетом Бранислава Ђурђева у којем га је окарактерисао као политички неподобног историчара и, на крају, нападом академика Исидоре Секулић, која је била разгневлена чињеницом да се он усудио да понуди „Просвети“ да у свој издавачки план уврсти један озбиљан („научни“) превод Хомерове *Ogiseje* који би он приредио.

2. 1. Дискредитација

Хрватски класичар Миливоје Сиронић⁴⁰ је у другој свесци *Живе Антике*⁴¹ публиковао крајње претенциозну рецензију Марковићевог *Florilegium*-а.⁴² Сиронић не крије да му је намера да свом колеги, да

⁴⁰ Миливој Сиронић (1915–2006) је познати хрватски хелениста. Студирао је класичну филологију на Филозофском факултету Загребачког свеучилишта, где је дипломирао 1939, а докторирао 1954. године (наслов дисертације: *Критичко-ејзегијички прилози Аристотеловом „Уставу ајенском“*). На истом факултету је 1942. године постао асистент на Одсеку за класичну филологију; након одласка проф. Николе Мајнарића у пензију (1960), Сиронић постаје шеф Катедре за грчки језик и књижевност. У периоду од 1974. до 1978. је био и декан загребачког Филозофског факултета. Претежно је истраживао грчку трагедију, атичку комедију, лирску поезију архајског и класичног доба, а такође је и преводио дела Езопа, Хераклита, Платона, Аристотела итд.

⁴¹ Узгред, Сиронић и Марковић су били међу оснивачима овог данас (светски) познатог часописа за класичне науке, као и његови дугогодишњи сарадници. Марковић је, иначе, присуствовао и оснивачком састанку, одржаном у августу 1950. године. Ни након напуштања Југославије није прекинута њихова сарадња, напротив, готово до краја свог живота Марковић је био у контакту са редакцијом *Живе антике*.

⁴² Milivoj Sironić, „Miroslav Markovic, *Florilegium Philosophum Graecum*“ [prikaz], *Živa Antika*, br. 2 (1951), str. 318–325.

тако кажемо, чита лекцију: „Glavna je svrha moga prikaza, da istaknem u manjoj meri dobre, a u većoj loše strane Markovićevog udžbenika, kako bih upozorio autora na neke nedostatke...”⁴³ Рецензенту, дакле, а како је то приметио и сам Марковић,⁴⁴ није стало ни до принципијелности ни до праведности, већ је писање приказа схватио као прилику да подучи аутора како треба састављати наставно штиво.⁴⁵

Сиронић је приликом оцењивања Марковићевог дела био крајње некоректан; између осталог, он аутору спочитава и пропусти који су начињени приликом штампања, начин на који је опремљена књига и сл. Међутим, на крају се испоставило да су те мане заправо врлине, да говоре о томе колики је напор аутор уложио како би својим студентима философије олакшао учење старогрчког језика; нпр. пошто грчки текст није могао брзо и повољно да се одштапа у Београду јер су за време Другог светског рата штампарије озбиљно страдале, Марковић је своју књигу радио на вероватно јединој грчкој писаћој машини која је тих дана била доступна у Београду, а затим је она литографски умножавана.

Препотентност Миливоја Сиронића изгледа и помало комично када се утврди – тј. када Марковић на то скрене пажњу у свом одговору – не само да већина његових замерки нису умесне, већ и да приказивач, приликом критике неких места у књизи, често чини и неке не баш безазлене грешке. Илустрације ради, навешћемо један пример: Сиронић у свом приказу заповеда аутору: „pogrešan oblik εχov ispraviti u εἶχov”.⁴⁶ На шта му Марковић одговара: „... dovoljno je recenzentu bilo (ako se već ne seća oblika εχov iz Homera!) da je najpre proverio citat i svoju tvrdnju, zagledavši u original (Die Frg. d. Vorsokratiker 21 B 15, vol. I p. 132; 4. izd. 11 B 15, vol I p. 60), gde bi u Ksenofanovom *heksametru* našao upravo 'pogrešan oblik εχov'!”⁴⁷

Такође се, рецимо, испоставило да су од тринаест Сиронићевих појединачних примедби које је се тичу „Lexicona“ приложеног на крају уџбеника, тек три једва оправдане, а речник, иначе, садржи око 2400 речи. Немогуће је сада, због њиховог броја и обима, изложити и остале Сиронићеве примедбе и Марковићеве реплике; оно што је недвосмислено јасно јесте да се аутор веома успешно „одбранио“ од ове агресивне критике.

⁴³ *Ibid.*, str. 319.

⁴⁴ Miroslav Marković, „Povodom prikaza knjige *Florilegium Philosophum Graecum*“, *Živa Antika*, br. 1 (1952), str. 111–118.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 111.

⁴⁶ Milivoj Sironić, „Miroslav Markovic, *Florilegium Philosophum Graecum*“ [prikaz], *Živa Antika*, br. 2 (1951), str. 324.

⁴⁷ Miroslav Marković, „Povodom prikaza knjige *Florilegium Philosophum Graecum*“, *Živa Antika*, br. 1 (1952), str. 112.

На крају треба напоменути и то да је, како сматра један од наших најзначајнијих истраживача грчке философије и историчара српске философије, проф. Слободан Жуњић, Марковићев *Florilegium* „још увек најбоље издање те врсте код нас“.⁴⁸ Чињеница да је тај, како га је Марковић називао, „литографисани привремени уџбеник“ успео да „преживи“ до данашњег дана, дакле, пуних 65 година, говори доста о нашој академској средини, али, наравно, и о самом приручнику.

2. 2. Денунцијација

Други напад на Марковића није угрожавао његов научни кредибилитет, али је у политичком (што је у то време значило и егзистенцијалном) смислу био од изузетног значаја, тачније, био је веома опасан. У првом делу свог познатог памфлета – „Српска академија наука и историографија“⁴⁹ – објављиваног у наставцима у *Новој мисли*, Бранислав Ђурђевић⁵⁰ је између осталих напао и Марковића. Подсећамо, *Нову мисао* је основао Милован Ђилас у тренутку када је још увек сматран за једног од четворице југословенских вођа (Тито, Кардељ, Ранковић, Ђилас) и важио за најистакнутијег идеолога у држави. Ђилас је, иначе, тада водио партијски Агитпроп (Одељење за агитацију и пропаганду). Ђурђевић је у то доба био његов лични пријатељ и „десна рука“ за историјске науке.⁵¹ Као што је

⁴⁸ Писмо аутору од 2.6.2011.

⁴⁹ Branislav Đurđević, „Srpska akademija nauka i istoriografija“, *Nova misao*, br. 10 (1953), str. 636–641.

⁵⁰ Бранислав Ђурђевић (1908–1993) је познати југословенски историчар, оријенталиста, члан Академије наука и уметности Босне и Херцеговине. Студије историје и оријенталне филологије је завршио у Београду (1934), где је и докторирао (наслов дисертације: *Каква је била власт у Црној Гори у XVI и XVII веку*) 1952. године. Предавао је на Одељењу за историју Филозофског факултета у Сарајеву од његовог оснивања 1950. године, а између 1964. и 1965. био је и декан тог факултета; на истом факултету је и неколико година након пензионисања (1973) наставио да предаје. Такође је водио и Оријентални институт у Сарајеву од 1964. Ђурђевић је био и члан Научног друштва БиХ од оснивања, а од 1955. до 1959. и председник истог. Године 1966. Научно друштво БиХ постаје Академија наука и уметности БиХ, а Ђурђевић је у првих годину дана обављао дужност потпредседника Академије, затим и председника (1967–1971). Иначе, био је члан свих југословенских академија. Претежно се бавио османистиком, и постигао врло запажене резултате. Такође је био и политички активан.

⁵¹ О томе је сведочио Глиша Елезовић: „Да је Бр. Ђурђевић имао у моћном руководиоцу Миловану Ђиласу свог пријатеља и заштитника, знали су многи. Како су то дознали, ја не бих умео рећи, али да је Ђурђевић под његовом заштитом много напредовао, мислим нико неће спорити. Кад је под крај прошле године држан састанак ради претресања питања о саставу историје народâ Југославије, као члан тога већа био је и Ђурђевић. У раду је том приликом активно учествовао и М. Ђилас, па је на томе састанку, не знам поводом чега, изјавио да је Бр. Ђ. његов добар пријатељ. Споменуо је тим

познато, Ђилас је крајем четрдесетих и почетком педесетих година прошлог столећа систематски радио на уништавању тзв. „српске буржоаске културе“. Он се нпр. лично ангажовао око дискредитације Исидоре Секулић, Оскару Давичу је дао у задатак да се обрачунава са „српским национализмом“ у култури, академику Михаилу Марковићу је намењена борба против неподобних филозофа (пре свих, требало је обрачунати се са Браниславом Петронијевићем) али је он ту улогу одбио,⁵² а Ђурђев је ловио „буржује“ међу историчарима. Критика у Ђиласовој *Новој мисли* је, дакле, тих дана могла да се разуме и као дозвола за одстрел.

Није јасно зашто је Ђурђев одлучио да нападне и Мирослава Марковића, јер се знало да он није политички активан, да не партиципира у идеолошким расправама и сл. Било како било, Ђурђев на једном месту у поменутом тексту записује следеће:

„Izvesni istoričari pokušavaju da daju, svesno ili nedovoljno svesno otpor onome što naša socijalistička stvarnost zahteva od naše istoriografije time što hoće da nam dokažu da je utvrđivanje istorijskih fakata alfa i omega rada na istorijskoj nauci i u istorijskom ispitivanju. Pa baš u Istorijskom časopisu ta težnja daje osnovni ton ogromnoj većini priloga. Pored momenta naučnog nasleđa, postoji tu i momenat skrivene špekulacije, jer je lako tako izigravati naučnika, a taj položaj daje privilegije i ugled. Poneki naslovi članaka i priloga u Istorijskom časopisu sami za sebe govore. Evo tih naslova: „Da li je Elejac Ksenofon bio na Hvaru“ (9 strana), „Šta znači nadimak Teofilakta Simokate Poitis“ (9 strana).⁵³ [...] To su stare eruditske rasprave filološkog pravca. Samo dok je Diganž takvim radom spremao krupne rečnike srednjevekovne latinštine i srednjevekovnog grčkog, dotle Miroslav Marković, Nikola Radojčić i drugi sa krupnim naučnim aparatom nižu poprilične članke o značenju pojedinih reči i sitnih fakata, a to bi se sve moglo reći u dve-tri sažete rečenice u sitnim priložima. U tome je razlika između starih erudita, koji su svojevremeno unapređivali istoriografiju i njen metod, i neoerudita koji istoriografiju vuku natrag...“⁵⁴

поводом и његов замршени стил, али, каже М. Ђ., кад се пажљивије чита, он постаје сасвим разумљив.“ Глиша Елезовић, „Поводом књиге Бранислава Ђурђевог *Турска власи у Црној Гори у XVI и XVII веку*“, *Историјски записи*, 7/10, 1–2 (1954), стр. 280–281.

⁵² Види: Михаило Марковић, *Јуриш на небо – Сећања*, књ. I, Београд: Просвета, 2008, стр. 208.

⁵³ „Да ли је Елејац Ксенофан био на Хвару?“, *Историјски часопис*, бр. II (1949–1950), стр. 19–28; „Шта значи надимак Теофилакта Симокате Поиетес?“, *ibid.*, стр. 29–38.

⁵⁴ Branislav Đurđev, „Srpska akademija nauka i istoriografija“, *Nova misao*, br. 10 (oktobar 1953), str. 640.

У свом „Одговору“⁵⁵ Марковић је био далеко умеренији и концизнији него у расправи са Сиронићем; два су разлога: (1) Ђурђевљева оцена није вредна пажње једног озбиљног научног радника, јер је јасно да је реч о политичком обрачуњу а не о уобичајеној академској критици; (2) свака негативна карактеризација лика Ђиласовог штићеника могла се прескупо платити. Марковић је то добро знао и реплицирао је врло опрезно. Након што је навео место из критичаревог текста која се односи на њега, додао је: „Time je o meni [B. Đurđev] izneo jednu neistinu i izreкао je na način koji bi pretstavljao uvredu za svakog naučnika socijalističke zemlje.“⁵⁶ Затим је понудио доказе за ту своју тврдњу. Прво је у пар потеза скренуо пажњу на научни допринос своја два рада која Ђурђевић помиње (у првом је оборио тезе Дилса, Франца и Капеле о посети Ксенофана Хвару, а у другом је показао праву природу „грчког препорода“ на Истоку у Ираклијево време), уз узгредну напомену да су значај првог чланка признала и два тада највећа жива византолога, Георгије Острогорски у Београду и Франц Делгер у Минхену. На крају, Марковић завршава веома елегантно:

„Prema tome:

1. Samo iz naslova ne vidi se sav značaj naučnog rada; sadržaj rasprava širi je nego što se to iz naslova može videti, pa je nedopustivo samo na osnovu naslova („naslovi... sami za sebe govore“) izvodi tako dalekosežne i duboko uvredljive zaključke o davanju „otpora onome što naša socijalistička stvarnost zahteva“, o „momentu skrivene špekulacije“, „izigravanju naučnika“ itd. (Pritom ni sami naslovi nisu tačno preneseni: ne *Ksenofon* nego *Ksenofan*; ne *Poitis* nego *Poietes* ili *Piitis*.)

2. Nikako se ne mogu složiti da znači zbilja „mlaćenje prazne slame“ (str. 641) pobijanje zablude tri velika nemačka naučnika o hronologiji grčke kolonizacije Jadranske obale, ni prilog osvetljavanju karaktera „velikog grčkog preporoda“ pod Iraklijem i snaga koje su taj preporod izvele; ne nalazim da bi se „to sve moglo reći u dve-tri sažete rečenice u sitnim prilogima“.

3. Najzad, nisam mišljenja da takvi radovi „vuku istoriografiju natrag“. Naprotiv, takav „metod“ (str. 640) – izvođenje tako dalekosežnih zaključaka samo iz naslova, koji „sami za sebe govore“ – može našu istoriografiju vući natrag.

Toliko povodom pomena moga imena i na takav način.“⁵⁷

⁵⁵ Miroslav Marković, „Odgovor B. Đurđevu“, *Nova misao*, br. 11 (novembar 1953), str. 802–804.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 803.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 803–804.

2. 3. Омаловажавање

Трећи напад на Мирослава Марковића извела је угледна књижевница и академик Исидора Секулић. Критика је дошла, дакле, са „друге стране“ у односу на претходну, тј. из опозиције Ђурђевићу, тачније Ђиласу. Повод је предлог Марковића упућен Књижевном савету Издавачког предузећа „Просвета“ да у свој издавачки план уврсти и превод Хомерове *Одисеје*, који је он планирао да сачини; уз допис овој издавачкој кући, он је – проба ради – превео одређени број стихова. Тај његов гест је изазвао бурну и у потпуности неприличну реакцију Исидоре Секулић, која је била члан Књижевног савета „Просвете“.

Већ на самом почетку „Реферата“⁵⁸ познате књижевнице јасно је да је њена основна намера да исмеје и до краја дискредитује Марковића. Она са неподношљивим цинизмом говори о његовом предлогу „Просвети“ да размотри могућност да подржи један значајан и веома комплексан пројекат какав је превод Хомерове *Одисеје*. Начин на који она коментарише његово, како каже, „писамце“ Књижевном савету „Просвете“ је крајње злонамеран. Иако је реч о младом и амбициозном научном раднику, Марковић је у том тренутку иза себе имао десетогодишње искуство рада на универзитету, више запажених студија и хиљаде (!) преведених страна са неколико језика, стога није заслужио да се уважена књижевница и академик тако односи према њему.

Критика Исидоре Секулић је пребогата непотребним дигресијама чији је циљ да покажу тобожњу интелектуалну супериорност аутора у односу на младог научног радника. А да је, из неког нама непознатог разлога, намеравала само да јавно омаловажи Марковића говори и чињеница да она у свом часопису објављује реферат који је интерног карактера, који је у ствари акт намењен Издавачком предузећу „Просвета“, и није од јавног значаја. Публиковање документа тог типа је крајње непримерено јер, пре свега, јавност није упозната са самим предметом спора. Читаоцима *Књижевности*, уредница листа и аутор реферата није ставила на увид и интегралну верзију Марковићевог „писамцета“ и (огледног) превода једног кратког извода из Хомерове *Одисеје*, како би они могли самостално да дођу до закључка да ли је њена критика оправдана или није. Штавише, она одбија да објави и одговор Мирослава Марковића. Како сазнајемо из Марковићевог писма

⁵⁸ Исидора Секулић, „Један реферат у Књижевном савету ‘Просвете’“, *Књижевност*, св. 10 (октобар 1954), стр. 241–254; исто у: *Језик и култура*, прир. Зоран Глушчевић и Марица Јосимчевић, Нови Сад: Stylos, 2003, стр. 324–345.

Ђурићу, Исидора Секулић је чак фалсификовала његов превод и онда га подвргла критици. Имајући то у виду, очигледно је зашто је цењена књижевница одбила да публикује Марковићев одговор.

Исидора Секулић је Марковићу ускратила право да изнесе своју одбрану, те је на тај начин дискредитовала и своју критику, зато нема разлога да детаљније анализирамо садржај њеног реферата. Оно што је најважније јесте да је она, нажалост, успела да спречи Марковића да приреди превод Хомерове *Одисеје*, који је планирао да реализује по највишим научним стандардима. Насрећу, пошло јој је за руком да допринесе томе да један озбиљан научни радник емигрира из Србије (тј. Југославије) – и направи светску каријеру. Марковићеви и ондашњи и потоњи резултати говоре да је он итекако био способан да успешно изведе један тако захтеван преводилачки посао. Капитално дело које је у иностранству, без опструкције од разно-разних ауторитета, успео да реализује заправо је најбољи одговор на напад академика Исидоре Секулић.

О овом случају као и о другим разлозима који су га приморали да напусти отаџбину, Мирослав Марковић је писао свом учитељу, искреном пријатељу и заштитнику, проф. Милошу Ђурићу, и то његово писмо доносимо у наредном [II] делу, а пре тога ћемо изложити једно веома значајно сведочанство колегинице и пријатељице Мирослава Марковића, у којем нам открива зашто је изабрао да оде у Венецуелу.

3. Зашто баш Венецуела?

Љубазношћу проф. Здравка Кучинара добили смо веома значајно сведочанство које баца додатно светло на ситуацију у којој се нашао млади Мирослав Марковић у првим послератним годинама. Наиме, ради се о сећању др Вере Мујбеговић, која је била савременик и сучесник неких догађаја који су пресудно утицали на то да Марковић напусти Филозофски факултет, одн. да оде из Југославије. Захваљујући њеној свежој успомени на тај период, моћи ћемо лакше да одгонетнемо разлоге зашто је Марковић одабрао Венецуелу а не неку другу дестинацију, и на који начин је успео да, условно речено, „побегне“ из ондашње Југославије.

Др Веру Мујбеговић је интервјуисао проф. Кучинар, а садржај њиховог разговора нам је проследио електронским писмом 22. септембра 2014. године. Наводимо део његовог писма који се односи на нашу тему:

„Када је реч о одласку са [београдског Филозофског] факултета, по Вери [Мујбеговић], ствар је текла овако: Био је конкурс

за стипендије страних влада, па и владе Индије, за стручно усавршавање и учење санскрита. Јавило се више кандидата. Изабрани су, за Индију, Вера Мујбеговић (као филозоф) и Мирослав Марковић (као филолог). Вера је била на [Филозофском] факултету и Душан Недељковић⁵⁹ је планирао да се она посвети индијској филозофији. Она тврди да су сви изабрани кандидати, осим Марковића, били чланови КП [=Комунистичке партије, тј. Савеза комуниста Југославије]. То што није био у Партији, није спречило Марковића да добије стипендију, коју су многи прижељкивали. По Вери, то говори да Марковић није био третиран као сумњив кадар и да га није пратило било какво политичко подозрење и оптерећење.⁶⁰ У Индију су отпутовали августа 1954. године. Вера и Мирослав су били нераздвојни и учили су заједно. Он је био полиглота. Говорио је скоро све европске језике. Вера помиње да је сведок Марковићевог учења санскрита и да је упозната са његовим начином рада. Марковић је постигао невиђен успех – за годину дана је савршено научио овај језик. Пошто се Вера разболела, морала је да се врати у земљу. Не може да се сети када је Марковићу истекла стипендија и да ли је остао једну или две године.⁶¹ Важно је то да је она била јако блиска са Марковићем и да јој се он поверио и открио зашто је конкурисао за индијску стипендију – што разјашњава енигму око Марковићевог одласка из земље.

⁵⁹ Душан Недељковић (1899–1984) је југословенски филозоф, професор универзитета и академик. Матурирао је у Ници, а у Француској је наставио и студије филозофије, које је окончао 1919. одбравивши дипломски рад о Руђеру Бошковићу (*La philosophie naturelle de R. J. Boscovich*), тамо је и докторирао три године касније (тема је била готово идентична: *La philosophie naturelle et relativist de R. J. Boskovich*). Исте године (1922) почиње да предаје на Филозофском факултету у Скопљу, а након Другог светског рата прелази у Београд, где је предавао на Филозофском факултету (у једном периоду је чак држао све предмете на Одељењу за филозофију). Превремено је пензионисан 1953. године. Од 1946. године је био члан Српске академије наука и уметности, а такође је био и члан Македонске академије наука и уметности. Недељковић је један од најистакнутијих југословенских марксистичких филозофа. А поред филозофије, бавио се и етнологским темама.

⁶⁰ Раније смо већ навели податак, који смо такође добили од др Вере Мујбеговић, да је Марковић имао извесне непријатности и проблеме због тога што је кратко у току окупације радио на Филозофском факултету... да ни на који начин није „сарађивао са окупатором“ јасно је из начина на који се власт касније односила према њему, а који је био више него коректан. Нажалост, ондашња интелектуална елита га није третирао на исти начин.

⁶¹ С обзиром да је већ 1. септембра 1955. из Каракаса писао Милошу Ђурићу (као и Милану Будимиру и Филозофском факултету) да напушта Југославију, можемо закључити да је Марковић у Индији боравио само годину дана.

Наиме, Марковићева супруга⁶² је била Јеврејка и захваљујући неким родбинским везама склонила се у Венецуелу,⁶³ заједно са њиховим сином. Мирослав се поверио Вери и казао да су он и његова супруга у сталној преписци, те да и он намерава да пређе у Венецуелу. Како је то тада из Југославије било неизводљиво, одлучио је да тражи индијску стипендију и да у Венецуелу оде из Индије. Стипендија му је такође донела могућност учења још једног језика, и додатно повећавала шансе да лакше нађе посао као филолог, али и то да отпутује где је желео и да се споји са супругом и сином. Дакле, на стипендију је отишао из радног односа, као кадар у чије се усавршавање улаже и на кога се на факултету рачуна. Није било речи о прогону, отпуштању или нечему сличном.

Вера каже да је десетак година после повратка из Индије срела Марковића у Београду и да јој је испричао да се добро снашао и да успешно ради у својој струци.⁶⁴

Породични разлози су, дакле, пресудно утицали на Мирослава Марковића да одабере баш Венецуелу. Оно што је, такође, било од нарочите важности да донесе ту одлуку су и далеко бољи услови за реализацију озбиљних пројеката из домена класичне филологије које је пружала Венецуела, а који су му били ускраћени у Југославији. О томе ће бити више речи у његовом писму Ђурићу, које доносимо у наставку [II, 1].

Научно-истраживачки рад проф. Мирослава Марковића је, као што смо видели, одмах на самом почетку његове каријере био опструiran и маргинализован до те мере да је био приморан да напусти отаџбину. Његова јављања проф. Ђурићу јесу сведочанство о крају једне мучне епизоде из живота младог, надареног и марљивог универзитетског наставника и истраживача старине, али и почетак каријере једног од најзначајнијих светских класичних филолога. Надамо се да српска академска средина неће показати незрелост и избрисати из свог сећања једну овако значајну личност.

⁶² Ради се о госпођи Вери Марковић, са којом се Мирослав Марковић венчао 30. маја 1948. године.

⁶³ Да не буде забуне, она је напустила Југославију након Другог светског рата.

⁶⁴ Након што је изложио сећање др Вере Мујбеговић, проф. Кучинар је додао и једну важну напомену: „То је оно што сам сазнао из разговора са Вером Мујбеговић. У њена сведочења имам поверења – била је у непосредној вези са Марковићем, а што је такође важно, још се свега добро сећа. У то сам се уверио проверавајући друге ствари у вези са радом [Филозофског] факултета у првим послератним годинама.

II МАРКОВИЋЕВА ЈАВЉАЊА из ВЕНЕЦУЕЛЕ (1955) АКАДЕМИКУ ПРОФ. МИЛОШУ Н. БУРИЋУ

1. Писмо из Каракасаⁱ

Caracas, 1 septembra 1955

Dragi Učitelju!

U prilogu naći ćete kopiju moje molbe koju danas upućujem Fakultetskom savetu.ⁱⁱ

Dva su razloga zbog kojih sam se rešio da primim ponudjenu mi Katedru klasične filologije na Univerzitetu „Los Andes“ u Venezueli. Glavni se sastoji u veoma povoljnim uslovima za naučno-istraživački rad; u prvom redu obilje stručne literature i sredstava, biblioteke USA na domaku itd. Naprotiv, nedostatak strane valute za nabavku savremene stručne literature predstavljao je u našoj zemlji ozbiljnu kočnicu mome daljem razvitku. Sada tek vidim koliko se puta jurišalo na otvorena vrata, koliko je puta čovek – ni kriv ni dužan – bio izložen riziku da ga proglase za plagijatora! Prosto zato što mu nije pristupačna strana literatura...

Umesto sporednog razloga navešću tri-četiri ilustracije iz raznih oblasti ispitivanja.

1. – Srednjovekovni latinski. – Istovremeno kada zagrebački akademik Josip Badalićⁱⁱⁱ (1953 god.), pristupio sam izdavanju Marulićeva^{iv} majestetična latinska speva Davidijada (u 14 pevanja, sa skoro 7.000 heksametara) i ja – na osnovu unikata MS, turinskog G–VI–40. Odmah sam ponudio saradnju nadležnoj JAZIU,^v ali sam bio hladno odbijen: slavista Badalić bio je za taj posao kompetentniji od klasičnog filologa...

I sada je njegovo izdanje na stolu preda mnom („Stari pisci hrvatski“, knj. 31, juna 1954, str. 230). Iz predgovora doznajemo da su mu latinski tekst čitala dva asistenta („Pri očitavanju mikrofilmske snimke rukopisa bili su mi od stručne pomoći asistenti Historijskoga instituta Jugoslaven-ske akademije u Zagrebu, J. Stipčević^{vi} i M. Šamšalović“, ^{vii} str. 12).

Sravnio sam pažljivo njihovo izdanje sa svojim mikrofilmom Davidijade (čitano na američkom Readeru tipa Flofilm 1955). Rezultat je bio katastrofalan po izdavače: masa propuštenih stihova, smešnih besmislica, potpunog nerazumevanja latinskog teksta, a broj pogrešno pročitanih reči i mesta izneo bi čitavu jednu zasebnu brošuru! Dovoljne su bile tri „Stichprobe“ pa da se utvrdi da imamo posla sa laicima. Primer meni zaista nepoznat u klasičnoj filologiji!

Pošto sam bio odbijen od JAZIU, te sam ja spremio svoje izdanje Davidijade za publikacije Univerziteta „Los Andes“, na španskom i engleskom. Prvi tom (Uvod; Tekst; Kritički aparat i sl.) ulazi u štampu 1 septembra i biće gotov 1 oktobra 1955 g. Drugi tom obuhvatiće najiscrpniji filološki komentar (moje izdanje Božičevićeve^{viii} latinske lirike^{ix} može da posluži samo kao bleđi primer metodologije koja će se primeniti), radi kojeg moram još konsultovati masu dela u USA. Hoću da verujem da će našem Maruliću biti dato po zaslugi. Taj posao može sa uspehom obaviti samo klasični filolog...

2. – Srednjovekovni grčki. – Još 1952 g., po nalogu SAN,^x pregledao sam Akademijine zalihe faksimila grčkih isprava našeg Hilandara, i o tome podneo Vizantološkom institutu iscrpan izveštaj. Stanje tih zaliha je, s gledišta današnje nauke, vrlo bedno. Polovina hilendarskih isprava još je neizdata, druga polovina izdata je na način koji ne može izdržati kritiku savremene diplomatike i paleografije (Petit,^{xi} nešto Mošin,^{xii} Anastasijević^{xiii}...). Broj grčkih povelja, isprava i akata Hilandara (među njima masa nemanjićkih) iznosi nekoliko stotina. Taj dragoceni materijal za istoriju tamo trune (ukoliko ne dospeva u ruke stranih turista). Isto tako, još nam nedostaje jedna potpuna monografija o razvitku Hilandara.

Uprkos svestranom zalaganju profesora Ostrogorskog^{xiv} i Belića,^{xv} nisam uspeo da stignem do susednog Hilandara, iako sam se vodjama ekspedicije nudio da im se o svom trošku priključim. Tako se to ponovilo tri puta. Profesori Djordje Sp. Radojčić,^{xvi} Svetozar Radojčić^{xvii} i Al. Deroko^{xviii} (kojima inače svaka čast) proučavali su u Hilandaru druge stvari, možda od većeg značaja za srpsku istoriju, ali grčke isprave nisu izdali... (Napomena: Ako bi možda neko pomislio da ja nisam kompetentan za taj posao, neka pogleda u BZ^{xix} šta vizantiski diplomatičar i paleograf broj I, prof. Franc Doelger,^{xx} kaže o načinu na koji sam izdao Vizantijske povelje Dubrovačkog arhiva,^{xxi} u SAN, dok mi je prof. Paul Lemerle tom prilikom napisao: „Avec mes excuses pour cette 'invasion' dans votre domaine...“ itd.).

3. – Grčka književnost. – Srpskohrvatski jezik još nema jedne autentične Odiseje. Preveo sam, probe radi, prvo pevanje. Nastojao da prevo-

dima tačnije i tečnije od dobroga staroga Maretića.^{xxii} Nisam taj prevod još bio ni objavio, a već se u uvodniku jedne „Književnosti“^{xxiii} (iz pera akademika Isidore Sekulić)^{xxiv} pojavila žučna kritika, puna uvrede i laži, sve do krivotvorenja mojih stihova. Kritika pisana jednim neuobičajenim tonom, na način kao da je reč ne o stručnjaku već o osnovcu... Odmah sam reagovao i poslao ispravku-odgovor. Ova nikada nije ugledala sveta! Jesu li to ravnopravni i poštteni odnosi?

4. – Rimska književnost. – Odabrao sam srž Horacijeve lirike i prepevao je na jedan način za koji verujem da nam daje vernog Horacija i njegovu sredinu. Knjižica je primljena za štampu u „Nopoku“ (sada već pokojnom) još 1952 g., ali ni do danas nije ugledala sveta.^{xxv} Naprotiv, „Nopok“ je u međjuvremenu izdao masu trivijalnosti...

5. – Hindu filozofija. – Preveo sam sa sanskrita Bhagavadgitu i dao jednu novu interpretaciju. O Giti je dosad napisano oko 70 knjiga, na svim jezicima sveta. Ispravio sam neka mišljenja dvojice najboljih interpreta[tora] – Franklina Edgertona^{xxvi} i Indusa Sarvapallija Radhakrishnana.^{xxvii} Pisao o tome i na engleskom i na španskom. Itd.

Iako je beogradska „Kultura“ taj prevod tražila, on već pola godine leži neizdat, i nema izgleda da će to skoro biti. Zašto? Ne može da se slože crtice iznad slova a, i, u (ovako: ā, ī, ū; ñ se ne javlja), ni tačke iznad ili ispod slova r, m, s, h, n, t, th, d, dh (ovako: ṛ, ṁ, ṣ, ṡ, ḥ, ṇ, ṅ, ṭ, ṭh, ḍ, ḍh) – u nekoliko desetina transkribovanih nagari reči. Zaista nerešiv problem.

Tako je i taj trud bio uzaludan. Trud učinjen pod neopisivo teškim uslovima Indije!

SAPIENTI SAT!^{xxviii}

Dragi Učitelju!

Molim Vas da verujete da nikada neću izneveriti principe onoga naučnog pregalaštva koje ste mi Vi ulili! Mene interesuje samo originalno naučno istraživanje, ništa više! Pre no što biste osudili moj korak, molim Vas da se setite velikog Tesle, Pupina, Paje Radosavljevića^{xxix} i dr. (si licet parva componere magnis!). reč je o većim sredstvima za naučno stvaranje, o povoljnijim uslovima za publikovanje.

Primite moju najdublju učeničku zahvalnost i najtoplije pozdrave i želje za dug život, povoljno zdravlje, plodan stvaralački rad i trajni mir!

Vama lično čestitam izbor u SAN,^{xxx} a Gospodji Zori^{xxxi} želim zdravlje, sreću i duševni mir!

Ako vam to ne bi bilo teško, najlepše Vas molim da isporučite moje najtoplije pozdrave Vašem susedu, profesoru Boži Kovačeviću;^{xxxii} dalje,

profesoru Miodragu Ibrovcu,^{xxxiii} mome dragom „razrednom starešini“
prof. Radosavu Boškoviću.^{xxxiv}

Svako dobro i puno pozdrava našoj Ljubinki, služiteljki i njenima!

Prof. Budimiru^{xxxv} pišem istovremeno.^{xxxvi}

Adresa: Caracas. Esquina Ferrenquin. Edificio Lemmo.

Apartamiento 3 (Vasiliya Tosich).

Vaš odani:

Miroslav

Gdji Zori i Vama najsrdačnije pozdrave šalju

Vera i Dragoslav Marković

2. Разгледница из Мериде^{xxxvii}

Mérida, 20.10.55

Mili Učitelju!

Na početku nove školske godine primite pregršt toplih pozdrava i naj-lépših želja za dug život i plodnu delatnost kako u visokoj školi, tako i u SAN. U krilu ove božanstvene prirode, u kojoj vlada večito proleće, često, često mislim na Vas, prirodoljupca. Na Univerzitetu nemam mnogo posla (8 časova ned.). Ali zato pišem dosta. Čim izađe, poslaću Vam. Pozdrav gg. Zori,^{xxxviii} Cveti^{xxxix} i Milanu,^{xl} prof. Mariću^{xli} i Mironu.^{xlii} Uvek Vaš:

Miroslav

Obidjite moje!!

M. M. Profesor de la

Universidad de los

Andes. Mérida. Relojería „El

Tiempo“. Av. Bolívar, 24–69.

Venezuela.—

III ЛИКОВНИ ПРИЛОЗИ

1. Писмо Милошу Ђурићу из Каракаса [01.09.1955]

Dragi Učitelju!

4393 Caracas, 1 septembra 1955

U prilogu naći ćete kopiju moje molbe koju danas upućujem Fakultetskom savetu. Dva su razloga zbog kojih sam se rešio da primim ponudjenu mi Katedru klasične filologije na Universitetu "Los Andes" u Venezueli. Glavni se sastoji u veoma povoljnim uslovima za naučno-istraživački rad; u prvom redu obilje stručne literature i sredstava, biblioteke USA na domaku itd. Naprotiv, nedostatak strane valute za nabavku savremene stručne literature pretstavljao je u naboju samoj ozbiljnu kočnicu mome daljem razviku. Sada tek vidim koliko se puta jurisalo na otvorena vrata, koliko je puta čovek - ni kriv ni dužan - bio izložen riziku da ga proglase za plagijatora! Prosto zato što mu nije pristupačna strana literatura...

Umesto sporednog razloga navešću tri-četiri ilustracije iz raznih oblasti ispitivanja.

1.- Srednjovekovni latinaki. - Istovremeno kada zagrebački akademik Josip Badalić (1953 g.), pristupio sam izdavanju Marulićeva majestetičnoga latinskog speva Davidijade (u 14 pevanja, sa skoro 7.000 heksametara) i ja - na osnovu unikata MS, turinskog G-VI-40. Odmah sam pomadio saradnju nadležnoj JAZU, ali sam bio hladno odbijen: slavista Badalić bio je za taj posao kompetentniji od klasičnog filologa...

I sada je njegovo izdanje na stolu preda mnom ("Stari pisci hrvatski", knj. 31, juna 1954, str. 230). Iz predgovora domajemo da su mu latinaki tekst čitala dva asistenta ("Pri očitavanju mikrofilske snimke rukopisa bili su mi od stručne pomoći asistenti Historijskoga instituta Jugoslavenske akademije u Zagrebu, J. Stipčević i M. Šamsalović", str. 12).

Sravnio sam pažljivo njihovo izdanje sa svojim mikrofilmom Davidijade (čitano na američkom Readeru tipa Flofilm 1955). Rezultat je bio katastrofalan po iznavača: masa propuštenih stihova, smešnih besmislica, potpuno nerazumevanja latinskog teksta, a broj pogrešno pročitanih reči i mesta izmeo bi čitavu jednu zasebnu brošuru! Dovoljne su bile tri "Stichprobe" pa da se utvrdi da imamo posla sa laicima. Primer meni zaista nepoznat u klasičnoj filologiji!

Pošto sam bio odbijen od JAZU, to sam ja spremio svoje izdanje Davidijade za publikacije Univerziteta "Los Andes", na španskom i engleskom. Prvi tom (Uvod; Tekst; Kritički aparat i sl.) ulazi u štampu 1 septembra i biće gotov 1 oktobra 1955 g. Drugi tom obuhvatiće najiscrpniji filološki komentar (moje izdanje Božićevićeve latinske lirike može da posluži samo kao bleđi primer metodologije koja će se primeniti), radi kojeg moram još konsultovati masu dela u USA. Hoću da verujem da će našem Maruliću biti dato po zaslugi. Taj posao može sa uspehom obaviti samo klasični filolog...

2.- Srednjovekovni grčki. - Još 1952 g., po nalogu SAN, pregledao sam Akademijine zalihe faksimila grčkih isprava našeg Hilandara, i o tome podneo Vizantološkom institutu iscrpan izveštaj. Stanje tih zaliha je, s gledišta današnje nauke, vrlo bedno. Polovina hilendarskih isprava još je neizdata, druga polovina izdata je na način koji ne može izdržati kritiku savremene diplomatike i paleografije (Petit; nešto Mosin, Anastasijević...). Broj grčkih povelja, isprava i akata Hilandara (među njima masa nemanjićkih) iznosi nekoliko stotina. Taj dragoceni materijal za istoriju tamo trune (ukoliko ne dospeva u ruke stranih turista). Isto tako, još nam nedostaje jedna potpuna monografija o razviku Hilandara.

Uprkos svestranom zalaganju profesora Ostrogorškog i Belica, nisam uspeo da stignem do susednog Hilandara, iako sam se vodjama ekspedicije nudio da im se o svom trošku priključim. Tako se to ponovilo tri puta. Profesori Djordje Sp. Radojčić, Svetozar Radojčić i Al. Deroko (kojima inače svaka čast!) proučavali su u Hilandaru druge stvari, možda od većeg značaja za arapsku istoriju, ali grčke isprave nisu izdali... (Napomena: Ako bi možda neko pomislio da ja nisam bio kompetentan za taj posao, neka pogleda u BZ šta vizantiski diplomatikar i paleograf broj I, prof. Frans Doelger, kaže o načinu na koji sam izdao Vizantijske povelje Dubrovačkog arhiva, u SAN, dok mi je prof. Paul Lemerle tom prilikom napisao: "Avec mes excuses pour cette "invasion" dans votre domaine..." itd.).

3.- Grčka književnost. - Srpakohrvatski jezik još nema jedne autentične Odiseje. Preveo sam, probe radi, prvo pevanje. Nastojao da prevodim tačnije i tečnije od dobroga starog Marentica. Nisam taj prevod još bio ni objavio, a već se u uvodniku jedne "Književnosti" (iz pera akademika Isidore Sekulić) pojavila sučna kritika, puna uvreda i laži, sve do krivotvorenja mojih stihova. Kritika pisana jednim neobičajenim tonom, na način kao da je reč ne o stručnjaku već o osnovcu... Odmah sam reagovao i poslao ispravku-odgovor. Ova nikad nije ugledala sveta! Jesu li to ravnopravni i poštenji odnosi?

4.- Rimska književnost. - Odabrao sam arx Horacijeve lirike i prepevao je na jedan način za koji verujem da nam daje vernog Horacija i njegovu sredinu. Knjižica je prijaljena za štampu u "Nopoku" (sada već pokojnom) još 1952 g., ali ni do danas nije ugledala sveta. Naprotiv, "Nopok" je u međuvremenu izdao masu trivijalnosti...

5.- Hindi filozofija. - Preveo sam sa sanskrita Bhagavadgitu i dao jednu novu interpretaciju. O Giti je dosad napisano oko 70 knjiga, na svim jezicima sveta. Ispravio sam neka mišljenja dvojice najboljih interpreta - Amerikanca Franklina Edgertona i Indusa Sarvapallija Radhakrishnana. Pisao o tome i na engleskom i španskom. Itd.

Iako je beogradska "Kultura" taj prevod tražila, on već pola godine leži neizdat, i nema izgleda da će to skoro biti. Zasto? Ne može da se slože crtice iznad slova a, i, u, (ovako: ā, ī, ū; n se ne javlja), ni tačke iznad ili ispod slova r, m, s, h, n, t, th, d, dh (ovako: ṛ, ṁ, ṣ, ṣ, ṇ, ṭ, ṭh, ṭ, ḍh) - u nekoliko desetina transkribovanih nagari reči. Zaista neresiv problem!

Tako je i taj trud bio uzalud. Trud učinjen pod neopisivo teškim uslovima Indije! SAPIENTI SAT!

Dragi Učitelju!

Molim Vas da verujete da nikada neću izneveriti principe onoga naučnog pregalaštva koje ste mi Vi ulili! Мене интересује само оригинално научно истраживање, ništa više! Pre no što biste caudili moj korak, molim Vas da se setite imena velikog Tesle, Pupina, Paje Radosavljevića i dr. (si licet parva componere magnis!). Reč je o većim sredstvima za naučno stvaranje, o povoljnijim uslovima za publikovanje.

Primite moju najdublju učenicku zahvalnost i najtoplije pozdrave i želje za dug život, povoljno zdravlje, plodan stvaralački rad i trajni mir!

Vama lično čestitam izbor u SAN (~~član~~), a Gospodji Zori želim zdravlje, sreću i duševni mir!

Ako Vam to ne bi bilo teško, najlepše Vas molim da isporučite moje najtoplije pozdrave Vašem susedu, profesoru Boži Kovačeviću; dalje, profesoru "podragu" Ibrovcu; mome dragom "razrednom starešini" prof. Radosavu Boškoviću.

Svako dobro i puno pozdrava našoj Ljubinki služiteljki i njenima!

Prof. Vladimiru pišem istovremeno.

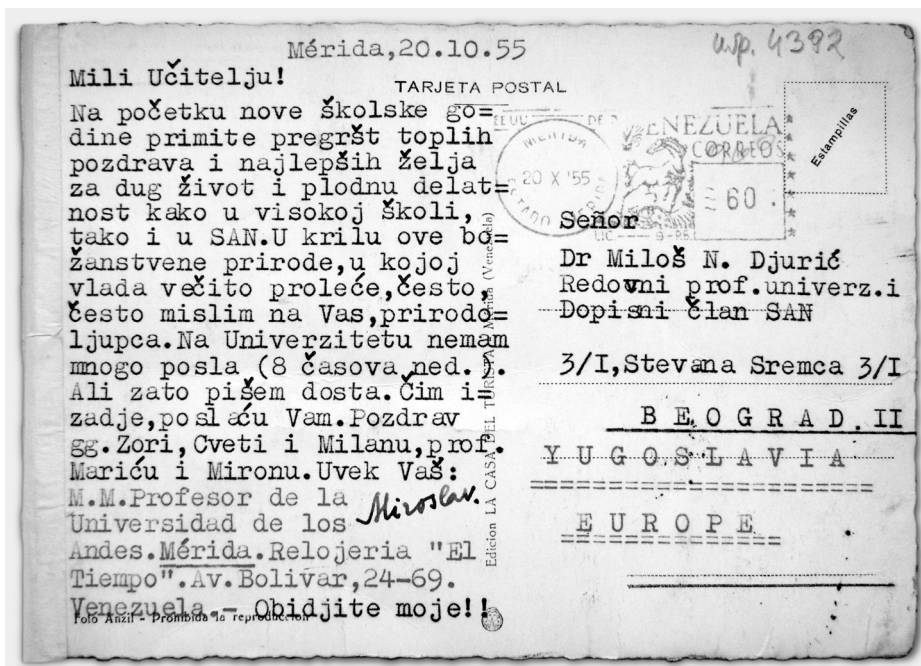
Vaš devet odani:

Adresa: Caracas. Esquina Ferrenquin. Edificio Lemmo.

Apartamiento 33 (Vasiliya Tosich).

Miroslav
Gđji Zori i Vama najsrdačnije pozdrave šalju
Vera i Dragoslav Marković

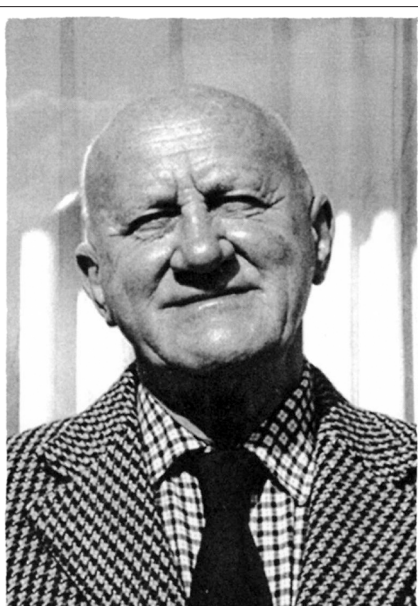
2. Разгледница Милошу Ђурићу из Мериде [20.10.1955]



3. Два портрета (први из четрдесетих, а други из касних деведесетих година) са ћиричним и латиничним аутограмом Мирослава Марковића



Мирослав Марковић



Mirosław Marcolich

КОМЕНТАРИ:

ⁱ Писмо Мирослава Марковића, које је послао из Каракаса 1. септембра 1955. године, чува се у легату адресата, проф. Милоша Ђурића, који се налази у београдској Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“. Писмо је заведено под инвентарним бројем 4393. Писано је на машини, латиницом, а потпис и поздрави су ручно дописани.

ⁱⁱ Молбу нисмо пронашли у легату проф. Милоша Ђурића. Такође је нема ни у Марковићевом досијеу који се налази на Филозофском факултету Београдског универзитета. Шта се с њом догодило? Постоји могућност да је његова молба случајно испала из досијеа, или је можда неко намерно уклоњено, или пак није ни похрањена на право место. За сада са сигурношћу не

можемо знати како је она нестала. Оно што је неспорно је да је молба стигла (и) у Савет Филозофског факултета, јер се иста помиње у образложењу „Решења“ којим се уважава Марковићев „отказ на службу“: „Својим писмом од 1. IX. 1955, Марковић се обратио Савету факултета извештавајући да је прихватио понуду Владе Венецуеле на место ванредног професора на Универзитету „Лос Андес“ и потписао уговор на 2 (две) године, па је молио да му се уважи отказ на службу на овом Факултету. Управа Факултета на седници од 7. X. 1955 одлучила је да се именованом уважи отказ на службу.“ Документ је заведен 15. X. 1955, под Ибр. 4792.

ⁱⁱⁱ Јосип Бадалић (1888–1985) је познати хрватски слависта, историчар књижевности, универзитетски професор и члан Југославенске академије знаности и уметности. Студирао је класичну филологију и славистику у Загребу (1909–1911) и Берлину (1911–1912); докторирао је у Загребу након завршетка Првог светског рата (1919), а тема његове дисертације је била *Темперамент и карактер као књижевно-етичке категорије*. Пошто је одбранио дисертацију, једно време је боравио и у Паризу, где је наставио студије славистике. По окончању Другог светског рата основао је Катедру руске књижевности на Филозофском факултету Загребачког свеучилишта, на којој је предавао до пензионисања (дакле, од 1945. до 1959). Пензионерске дане проводи врло активно, најчешће као гостујући предавач на многим светским универзитетима (Франкфурт на Мајни, Упсала, Марбург, Хајделберг, Москва и многим другим). Био је активан или је водио многа хрватска струковна удружења (Матица хрватска, Друштво хрватских књижевника, Друштво хрватских библиотекара). Такође је био и потпредседник Међународног комитета слависта (1958–1968). Бадалић је постао дописни члан ЈАЗУ 1948, а редовни 1955. године. Бавио се претежно филологијом, текстологијом, славистиком, писао је о многим руским књижевницима итд.

^{iv} Марко Марулић Сплићанин (лат. Marcus Marulus Spalatensis) (1450–1524) је хрватски књижевник и хришћански хуманиста. Основно образовање је стекао у родном Сплиту. Не зна се поуздано где је студирао, највероватније је школовање наставио у Падови. Марулић се сматра централном фигуром сплитског хуманистичког круга и оцем хрватске књижевности.

^v JAZIU је скраћеница за „Југославенска академија знаности и уметности“. Такође је у употреби и скраћеница JAZU.

^{vi} Јаков Стипишић (1920–2010) је хрватски историчар. Студије италијанског и латинског, као и југословенску књижевност окончао је 1950. године, на загребачком Филозофском факултету. Такође је на Хисторијском институту Југославенске академије знаности и уметности завршио курс из помоћних историјских наука. На истом Институту је радио од 1951. до пензионисања 1984. године; у периоду од 1959. до 1977. је на Одсеку за повијест Филозофског факултета предавао помоћне историјске науке.

^{vii} Миљен Шамшаловић (1923–1987) је хрватски историчар. Студије права је завршио на Загребачком свеучилишту 1951, а већ следеће године је почео да ради у Хисторијском институту Југославенске академије знаности и уметности. Такође је од 1955. до 1957. године студирао и латинску палеографију у Бечу, Поатјеу и Сполету. Претежно се бавио медијевистиком.

^{viii} Франо Божичевић (лат. Franciscus Natalis) (1469–1542) је познати хрватски књижевник. Своја дела писао је на латинском језику. Поред Марулића, чији је био пријатељ и биограф, један је од најзначајнијих чланова сплитског хуманистичког круга.

^{ix} *Francisci Natalis carmina*. E cod. Spalatensi in lucem protulit M[iroslav]. M[arković]. (Belgradi: Academia Scientiarum, Seorsum editorum liber 302 1958), X, 172 pp.

^x САН је скраћеница за „Српска академија наука“. Скраћеница САНУ је ушла у употребу од тренутка када је промењен назив у „Српска академија наука и уметности“.

^{xi} Louis Petit (1868–1927) је познати француски историчар и надбискуп. Године 1895. одлази у Турску, како би преузео црквену заједницу у азијском делу Истамбула. Тамо оснива часопис *Les Echos d'Orient*, који је посвећен повести Источне Цркве, посебно византијској историји (тај часопис ће касније бити преименован у *Études byzantines*, одн. *Revue des études byzantines*), и интензивно ради на истраживању византијског писаног насеља. Луј Петит се претежно бавио приређивањем древних канонских текстова и легитимација; он је, иначе, и аутор неколико томова (тачније од 37. до 46) чувене Мансијеве збирке.

^{xii} Владимир Алексејевич Мошин (1894–1987) је познати руски палеограф, слависта и византолог. Студирао је историју у Петербургу, Тифлису и Кијеву. Емигрирао је из Русије у Краљевину Југославију 1920, где је и осам година касније докторирао на Загребачком свеучилишту (наслов дисертације: *Норманска колонизација у Источној Европи*). Предавао је византологију на Београдском и Скопском универзитету. Био је директор Архива Југославенске академије знаности и уметности, а основао је и Археографско одељење у Народној библиотеци Србије. Може се сматрати утемељивачем српске археографске школе. Претежно се бавио анализом словенских рукописа и постигао је завидне резултате, посебно у области кодикологије.

^{xiii} Драгутин Анастасијевић (1877–1950) је познати српски класични филолог и византолог, професор Београдског универзитета и члан Српске академије наука и уметности. На Великој школи је студирао класичну филологију (1896–1900), а у Минхену новогрчку филологију и византологију код славног проф. Карла Крумбахера (1902–1905). У Немачкој је докторирао 1905. (наслов дисертације: *Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur*), а већ следеће године почео је да предаје на Катедри за визан-

тологију (предавао је грчки језик и палеографију, византијску филологију и историју) на београдском Филозофском факултету (узгред, то је трећа таква катедра у свету). Од 1921. па све до пензионисања 1941. је на Богословском факултету Београдског универзитета предавао старогрчки језик и културну историју Византије. Стручно се усавршавао, поред Немачке, и у миланској библиотеци Амброзијани, Руском археолошком архиву у Истамбулу, као и у библиотекама у Русији, Аустрији и Грчкој. Дописни члан Српске академије наука и уметности је постао 2. фебруара 1946, а двадесет дана касније и редовни. Проф. Анастасијевић се сматра утемељивачем српске византолошке школе.

^{xiv} Георгије Александрович Острогорски (1902–1976) је славни византолог, професор Београдског универзитета и члан Српске академије наука и уметности. Студије философије и социологије започео је 1921. на Универзитету у Хајделбергу, где је слушао предавања Рикерта, Јасперса и др. У Немачкој одлучује да отпочне студије византијске историје, тј. да напише докторат из те области. Једно време је боравио у Паризу (1924), где похађао предавања познатих византолога Габријела Мијеа и Шарла Дила. Докторску дисертацију (*Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X. Jahrhundert*) је одбранио јула 1925. године у Хајделбергу, а три године касније је почео да ради на Универзитету у Вроцлаву, где је остао до 1933, када прелази у Београд. Највећи део његове каријере провешће управо на Београдском универзитету и Српској академији наука и уметности. Предавао је на Катедри за византологију Филозофског факултета БУ све до пензионисања 1973. године. У Српској академији наука и уметности оснива (1948) Византолошки институт, на чијем челу остаје до смрти 1976. године. Члан САНУ је постао 1946. године, а такође је био и члан још неколико светских академија наука (Британске, Атинске, Аустријске, Белгијске и др). У свом раду је успео да обухвати скоро све периоде миленијумске историје Византијског царства. Његово дело *Историја Византије* (1940) и данас се сматра најбољим прегледом византијске историје, а он сам једним од најзначајнијих византолога у двадесетом столећу.

^{xv} Александар Белић (1876–1960) је српски филолог, професор Београдског универзитета и члан Српске академије наука и уметности. Студије филологије је отпочео у родном Београду, а наставио у Москви и Одеси. Из Русије се враћа 1899. и постаје доцент на Великој школи. Годину дана проводи у Лајпцигу, где и брани докторску дисертацију. Потом је, 1906. године, изабран за редовног професора Београдског универзитета, на коме је предавао словенску филологију и општу лингвистику. Функцију ректора Београдског универзитета је обављао од 1932. до 1934. године. Дописни члан Српске краљевске академије је постао 1905, а редовни 1906. На челу Академије (тј. СКА, САН и САНУ) је био од 1937. до 1960. године. Такође је био члан и

других југословенских и иностраних академија наука. Претежно се бавио упоредном граматиком словенских језика и проблемима опште лингвистике. Један је од утемељивача српскохрватске научне синтаксе, а сматра се и оснивачем модерне српскохрватске дијалектологије.

^{xvi} Ђорђе Сп. Радојчић (1905–1970) је српски историчар и историчар књижевности. Студије историје је окончао 1929. године на Филозофском факултету у Београду. Научно-истраживачким радом је почео да се бави још током студија, када је, између осталог, учествовао у прикупљању и сређивању архивске грађе за период од 1910. до 1918. Одмах по завршетку факултета, почиње да ради као асистент на Београдском универзитету (до 1933), а потом прелази у Народну библиотеку, где остаје до краја Другог светског рата. У периоду од 1948. до 1951. је био научни сарадник Института за проучавање књижевности Српске академије наука и уметности. Предавао је, такође, и на Филозофском факултету у Новом Саду, на катедрама за историју и историју југословенске књижевности. Претежно се бавио српском средњовековном историјом, одн. српском средњовековном књижевношћу.

^{xvii} Светозар Радојчић (1909–1978) је познати српски историчар уметности, професор Београдског универзитета и члан Српске академије наука и уметности. Студирао је археологију у Љубљани (1928–1932), а у том периоду је годину дана провео на Загребачком универзитету, као и у бечком Археолошком институту. Стручно се усавршавао и у Прагу, Градежу, Венецији, Аквилеји. Године 1934. је докторирао у Љубљани. Предавао је на Филозофском факултету Београдског универзитета, на Одељењу за историју уметности. Претежно се бавио српским средњовековним сликарством.

^{xviii} Александар Дероко (1894–1988) је познати српски архитекта, сликар, један од 1300 каплара, професор Београдског универзитета и члан Српске академије наука и уметности. Студије на београдском Техничком факултету је морао да прекине због избијања Великог рата. Када се рат завршио студирао је архитектуру и уметност у Риму, Прагу, Брну и Београду, где је дипломирао 1926. године. Потом добија стипендију француске владе и наставља студије у Паризу. У години када је дипломирао, заједно са Богданом Несторовићем ради пројекат за Храм Светог Саве на Врачару, и они побеђују на конкурс. Предавао је на Архитектонском и Филозофском факултету Београдског универзитета (до пензионисања 1974). Дописни члан Српске академије наука и уметности је постао 1955, а редовни 1961. године.

^{xix} *BZ* је најчешћа скраћеница (користи се још и *ByzZ*) за најстарији и најзначајнији стручни византолошки часопис *Byzantinische Zeitschrift*, који је основао отац византологије Карл Крумбахер [Karl Krumbacher (1856–1909)] 1892. године, а који излази и данас.

^{xx} Franz Dölger (1891–1968) је један од најугледнијих немачких византолога и члан неколико европских академија наука (Баварске, Аустријске, Атинске, Британске и др). Уређивао је чувени византолошки часопис *Byzantinische Zeitschrift* преко тридесет година (1931–1963). Претежно се бавио византијском дипломатиком, и у тој области је постигао врхунске резултате; он је заправо и установио византијску дипломатику као посебну византолошку дисциплину.

^{xxi} Делгер је у приказу Марковићевог критичког издања шест византијских повеља из Дубровачког архива, између осталог, навео: „Све повеље су, уз додатак комплетних факсимила, објашњење подробно – филолошки и дипломатски, при чему се намеће неколико примедби, те се издају на пажљив начин, при чему се јавља такође не мали број исправки спрам до-тадашњих издања. [...] Овај рад је битан допринос византијској диплома-тици, нарочито дипломатици деспотских повеља.“ *Byzantinsche Zeitschrift*, Band 46, (1953), p. 210.

(Исправимо, успут, једну грешку која се појављује у: „Miroslav Marovich: List of Publications“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 18 (1993), p. 4; на-име, Делгерова рецензија није публикована у: *Byzantinsche Zeitschrift*, Band 45 (1952), S. 209, него у: Band 46 (1953), SS. 209–210).

^{xxii} Томислав Маретић (1854–1938) је познати хрватски филолог, преводилац и лексикограф. На Загребачком свеучилишту је студирао славистику и класичну филологију. Докторирао је из славистике и фи-лософије 1883. године (наслов дисертације: *О неким појавама кванти-тете и акцената у језику хрватском или српском*). Студирао је, такође, у Прагу и Лајпцигу. Каријеру универзитетског професора је отпочео 1885, на Краљевском свеучилишту Фрање Јосипа I у Загребу, предавао је старословенску граматику и настанак ћирилског писма и глаголице. Од 1890. године је био члан Југославенска академије наука и уметно-сти, а у периоду од 1915. до 1918. и њен председник. Речник ЈАЗУ је уређивао од 1907. па све до своје смрти. Активно је преводио са старо-грчког и латинског (Овидија, Вергилија, Хомера), али и пољског (Ада-ма Мицкјевича).

^{xxiii} Исидора Секулић, „Један реферат у Књижевном савету ‘Просве-те’“, *Књижевност*, св. 10 (октобар 1954), стр. 241–254.

^{xxiv} Исидора Секулић (1877–1958) је српска књижевница, преводилац, књижевни критичар и члан Српске академије наука и уметности. Школо-вала се у Новом Саду и Будимпешти. Предавала је у школама у Шапцу, Панчеву и Београду. Сматрана је једном од најученијих жена свога доба, била је веома добро упућена у културну историју, нарочито у историју и теорију књижевности, а била је и полиглота. Као професор је радила до 1931, а неколико година касније (1939) је постала дописни, па редовни

(1950) члан Српске академије наука и уметности. Узгред, Исидора Секулић је прва Српкиња која је постала члан САНУ.

^{xxv} Марковићев избор из Хорацијеве поезије ће четири године касније објавити „Нолит“ (Хорације, *Одабране ђесме*, Београд: Нолит, 1956).

^{xxvi} Franklin Edgerton (1885–1963) је познати амерички филолог. Предавао је санскрит и компаративну филологију на Јејлу, као и Универзитету у Пенсилванији, а био је и гостујући професор на Бенарес хинду универзитету (Варанаси, Индија). Приредио је енглески превод *Bhagavadgītā* (*The Bhagavad Gītā*, Harvard Oriental Series, Vol. 38–39, Harvard University Press, 1944, 180 pp.), и он је и данас у широкој употреби.

^{xxvii} Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975) је познати индијски политичар и филозоф. Био је председник Генералне конференције UNESCO-а и председник Републике Индије. Предавао је филозофију на неколико индијских универзитета, као и на Оксфорду. Преводио је и коментарисао дела класичне индијске филозофије, између осталих и *Bhagavadgītā* (*The Bhagavadgītā. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, London: G. Allen and Unwin, 1948, 388 pp).

^{xxviii} Синтагму *Sapienti sat* („Паметноме доста“) је изрекао Публије Теренције Афер (Publius Terentius Afer), познати римски комедиограф који је живео у другом веку пре нове ере.

^{xxix} Биографије наших научника Михајла Пупина и Николе Тесле, који су емигрирали у Сједињене Америчке Државе и успели да створе грандиозно дело, добро су познате и нема разлога понављати их. Међутим, живот и дело Паје Радосављевића је мање познато нашој јавности, те ћемо га сада само укратко изложити. Павле Паја Радосављевић (1879–1958) је први српски доктор психологије и угледни професор Њујоршког универзитета. Студирао је у Бечу, Јени, Цириху, на Станфорду и у Њујорку. Прво је докторирао у Цириху 1904, та дисертација је објављена под насловом *Експериментална основа психологије памћења*; други докторат – *Ушлицај садржине речи на примарно (директно) памћење* – одбранио је у Њујорку 1908. године. У САД је већ наредне, 1909. изабран за асистента на Станфорду, на Катедри за психологију, а убрзо потом прелази на Универзитет у Њујорку. Претежно се, дакле, бавио психологијом, одн. експерименталном педагогијом. Узгред, животни пут Мирослава Марковића неодољиво подсећа на пут Паје Радосављевића, пре свега, због тога што су и један и други успели да у свету направе сјајне каријере и били веома цењени, док су у отаџбини готово заборављени.

^{xxx} Проф. Милош Ђурић је примљен у Српску академију наука и уметности (Одељење литературе и језика) 14. јуна 1955, а редовни члан је постао 20. децембра 1961. године.

^{xxxi} Ради се о Зори Ђурић, супрузи проф. Милоша Ђурића.

^{xxxii} Божидар Ковачевић (1902–1990) је српски књижевник и књижевни критичар. Студирао је југословенску и светску књижевност на београдском Филозофском факултету, а такође је годину дана провео на Сорбони, слушајући предавања из француске и руске књижевност, руске историје и социологије. Радио је у Министарству просвете, Институту за књижевност, водио је Архив САНУ итд. Познат је и као васпитач престолонаследника Петра II Карађорђевића. У једном периоду је предавао и у Другој мушкој реалној гимназији у Београду, коју је завршио и Мирослав Марковић; по начину на који га ословљава („професор“) у писму Ђурићу, можемо претпоставити да је Ковачевић био и Марковићев наставник.

^{xxxiii} Миодраг Ибровац (1885–1973) је српски историчар књижевности, професор Београдског универзитета и члан Српске академије наука и уметности. Водио је Друштво за културну сарадњу Југославије и Француске и био је један од оснивача српског ПЕН центра. Докторирао је у Француској пре Другог светског рата, а преко двадесет година је предавао на Филолошком факултету (Катедра за француски језик и књижевност). Једно време је предавао на београдском Филозофском факултету, а 1954–55. године био је и декан тог факултета. У тренутку када Марковић пише Ђурић, Ибровац је највероватније још увек обављао функцију декана.

^{xxxiv} Радосав Бошковић (1907–1983) је српски филолог и професор Филозофског факултета Универзитета у Београду. Основне студије је завршио 1930. године на београдском Филозофском факултету, а на истом факултету је докторирао три године касније (наслов дисертације: *Развиџак суфикса у јужнословенској заједници*); студирао је такође и у Кракову и Прагу. Предавао је у Другој мушкој гимназији, а међу његовим ученицима био је, дакле, и Мирослав Марковић, који је исту завршио 1937. године. Потом је Бошковић 1939. прешао на Филозофски факултет, на којем је предавао старословенски језик и упоредну граматику словенских језик.

^{xxxv} Милан Будимир (1891–1975) је познати српски класични филолог, професор Београдског универзитета и редовни члан Српске академије наука и уметности. Студирао је класичну филологију у Бечу, а на тамошњем универзитету је и докторирао 1920. године са тезом „О олујним демонима код индоевропских народа“. Исте године почиње да ради на београдском Филозофском факултету, на Катедри за класичну филологију, на којој остаје све до пензионисања 1962, а у једном периоду је био и шеф те катедре. Само пар недеља пре него што ће Марковић послати ово писмо, Милан Будимир ће, као један од наших најзначајнијих истраживача старине и један од најугледнијих универзитетских професора, постати редован члан САНУ.

Узгред, проф. Будимир је говорећи о својим ученицима – којих је било на десетине и већина су наши најистакнутији историчари, археолози,

класични филолози, философи (Ф. Баришић, М. Гарашанин, С. Душанић, Ф. Папазоглу, В. Ђурић, Д. Срејовић, М. Флашар, Б. Гавела, И. Гађански, К. Марицки-Гађански, М. Мирковић, Н. Радошевић, Б. Шијачки-Маневић, Љ. Црепајац и многи други) – увек истицао да је најбољи међу њима управо Мирослав Марковић. На пример, у интервјуу из 1969. године, на питање новинара ко је његов најбољи ученик, проф. Будимир одговара: „Било их је доста, али издвајам Љиљану Црепајац и Мирослава Марковића. Да, мој најбољи ученик је тај Марковић који је доскора радио у Кембриџу...“ Коста Димитријевић, „Животна исповест др Милана Будимира“, у: *idem, Животне исповести*, Београд: Филип Вишњић, 2001, стр. 12.

^{xxxvi} У легату проф. Будимира, како су нас обавестиле колеге из Архива Српске академије наука и уметности, не налази се ниједно писмо Мирослава Марковића.

^{xxxvii} Разгледница Мирослава Марковића, коју је послао из Мериде (Венецуела) 20. октобра 1955. године, чува се такође у легату проф. Милоша Н. Ђурића. Разгледница је заведена под инвентарним бројем 4392. Писана је на машини, латиницом, а потпис је ручно дописан.

^{xxxviii} Ради се, наравно, о супрузи проф. Милоша Ђурића.

^{xxxix} Цвијета Будимир (1886–1970), рођена Цихлер, била је доктор биолошких наука и истакнути политички активиста. Студирала је на загребачком Факултету природних наука, где је и одбранила докторску дисертацију. Она је била један од оснивача и први секретар РАДЕНЕ (Радикално-демократске-напредне омладине), која је основана на иницијативу проф. Будимира. У Сарајеву је радила као професор у Учитељској школи. Након удаје за Милана Будимира и пресељења у Београд, предавала је у Српско-немачкој грађанској школи. У пензију је отишла прерано (1931) како би могла у потпуности да се посвети проф. Будимиру, који, због губитка вида, већ у то доба више није могао самостално да чита.

^{xl} Ради се, наравно, о проф. Милану Будимиру.

^{xli} Растислав Марић (1905–1961) је српски археолог, професор универзитета и члан Српске академије наука и уметности. Студирао је класичну филологију на београдском Филозофском факултету, на коме је и докторирао (наслов дисертације: *О античким култовима у нашој земљи*) 1933. године. На истом факултету, на Катедри за историју старог света, постао је асистент 1931, а доцент 1937. године. Такође је предавао и на Филозофском факултету у Новом Саду (1954), био је сарадник Археолошког и Историјског института. Одмах након завршетка Другог светског рата је постао и кустос Народног музеја у Београду, а био је и дугогодишњи шеф Нумизматичког и епиграфског одељења у истом музеју. Претежно се бавио нумизматиком, а значајна су и његова компаративна истраживања српских народних обичаја и веровања античких народа.

^{xlii} Мирон Флашар (1929–1997) је српски класични филолог, професор Београдског универзитета, члан Српске академије наука и уметности и Матице српске. Студије класичне филологије је окончао 1953, а 1959. је одбранио докторску дисертацију по називом *Античко наслеђе у њесмама Њећошевим*. На Катедри за класичну филологију, одн. потоњем Одељењу за класичне науке београдског Филозофског факултета се запослио 1950. године, у периоду од 1953. до 1955. је предавао у средњој школи, а од 1977. је био и управник тог Одељења. У тренутку Марковићевог јављања Ђурићу, Мирон Флашар је из средње школе био пребачен на Универзитет, где је почео да ради као асистент, а уједно је и припремао своју докторску дисертацију.

Библиографија (избор):

Александар Лома, „Мирослав Марковић (18. 3. 1919–14. 6. 2001)“, *Зборник Матице српске за класичне студије*, 4–5 (2002–2003), стр. 215–216.

Богољуб Шијаковић, „Библиографија радова Мирослава Марковића“, *Жива Антика*, бр. 1–2 (2002), стр. 21–36.

Богољуб Шијаковић, „Мирослав Марковић и његов завјетни дар“, у: Мирослав Марковић, *Студије о религији антике*, Никшић: Српско друштво за хеленску философију и културу, Јасен 2001, 133–135; исто у: *Огледање у контексту: О цркви и држави, знању и вјери, предању и идентитету*, Београд: Службени гласник 2009, стр. 447–448, 451–452.

Branislav Đurđev, „Srpska akademija nauka i istoriografija“, *Nova misao*, br. 10 (1953), str. 636–641.

David Sansone, „Miroslav Marcovich †“, *Gnomon*, Vol. 73 (2001), p. 746–748.

Исидора Секулић, „Један реферат у Књижевном савету ‘Просвете’“, *Књижевност*, св. 10 (октобар 1954), стр. 241–254; исто у: *Језик и култура*, прир. Зоран Глушчевић и Марица Јосимчевић, Нови Сад: Stylos, 2003, стр. 324–345.

Jaroslav Pelikan, „Toward Keeping ‘The Neopatristic School’ Philologically Sound: Some Notes on the Continuing Contribution of Miroslav Marcovich to Slavic Orthodox Theology“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 27–28 (2002–2003), pp. 165–173.

Kajten Gantar, „Usoda Markovićeve disertacije o Heraklitu“, *Živa antika*, br. 1–2 (2002), str. 37–40.

Милена Милин, „Мирослав Марковић, Студије о религији антике, Никшић 2001, 131 стр.“, *Balkanica*, XXXII–XXXIII (2003), стр. 355–357.

Milivoj Sironić, „Miroslav Markovic, *Florilegium Philosophum Graecum*“ [prikaz], *Živa Antika*, br. 2 (1951), str. 318–325.

„Miroslav Marcovich: List of Publications“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 18 (1993), pp. 1–17;

„Miroslav Marcovich: Addenda to List of Publications“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 19 (1994), p. 1;

„Miroslav Marcovich: List of Publications Addenda et Corrigenda“, *Illinois Classical Studies*, Vol. 27/28 (2002–2003), pp. xi–xii.

Miroslav Marković, *Florilegium Philosophum Graecum*, Beograd: Naučna knjiga, 1951.

Miroslav Marković, „Povodom prikaza knjige *Florilegium Philosophum Graecum*“, *Živa Antika*, br. 1 (1952), str. 111–118.

Miroslav Marković, „Odgovor B. Đurđevu“, *Nova misao*, br. 11 (novembar 1953), str. 802–804.

Михаило Марковић, *Јуриш на небо – Сећања*, књ. I, Београд: Просвета, 2008.

Neven Jovanović, „M. MARVLI DELMATAE DAVIDIAS, prir. M. Marcovich, Leiden i Boston (MA): Brill, 2006 (Mittellateinische Studien und Texte, 33)“, *Colloquia Maruliana*, XVII (2008), str. 331–336.

Петар Хр. Илевски у: „Miroslav Marcovich 1919–2001“, *Жива Антика*, бр. 1–2 (2002), стр. 5–20.

Слободан Душанић, „Мирослав Марковић (1919–2001)“, *Жива Антика*, бр. 1–2 (2001), стр. 76–78.

Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, Београд: ПЛАТО books, 2010, стр. 409; друго издање: Београд: Завод за уџбенике, 2014.

Fernando Báez, „Una Semblanza de Miroslav Marcovich“, in: Miroslav Marcovich, *Bhagavadgita: El Canto del Señor*, Mérida: ULA 2003.

Franz Dölger, „Vizantiske povelje Dubrovačkog Arhiva (Die byzantinischen Urkunden im Staatsarchiv Ragusa)“, *Byzantinsche Zeitschrift*, Band 46 (1953), SS. 209–210.

Примљено: 14. 3. 2016.

Одобрено: 25. 3. 2016.

WHY DID MIROSLAV MARKOVIĆ HAVE TO LEAVE? MIROSLAV S. MARKOVIĆ'S MESSAGES FROM VENEZUELA TO PROF. MILOŠ N. ĐURIĆ (1955)

Blagoje Pantelić

Christian Cultural Centre dr Radovan Bigović, Belgrade

Summary: *In the legacy of prof. Miloš N. Đurić, the author found a letter from Caracas and a postcard from Merida, written by his student, the internationally acclaimed classical philologist Miroslav S. Marković, which are crucial for the understanding why during the 50's he decided to leave Yugoslavia and move to Venezuela. In a letter to his teacher, friend and patron, Marković explains shortly the reasons why he decided to leave his homeland, and which have mainly to do with the lack of possibilities to pursue his scientific and research projects in Yugoslavia. In the postcard he discretely hints that the decision to leave for Venezuela was the right one. The letter and the postcard are first-class-sources not only for Marković's intellectual biography, but for the history of the academic life in Yugoslavia of the time. To make the content of the correspondence more clear, the author lists in his introduction the most important moments from the life of Marković, especially his early years, and then concentrates on the critique of his work in the early 50's. In the end the author presents an important testimony why Marković decided to go to Venezuela of all places. In the second part the author presents texts and pictures of the letter from Caracas and postcard from Merida.*

Key words: *Miroslav S. Marković, Miloš N. Đurić, correspondence (letter and postcard) from Venezuela (1955).*

ШТА ЈЕ ДИЈАЛОГ?

(ДИЈАЛОГ КАО ЋАКОНСТВО ИЛИ О ЕСХАТОЛОШКОЈ РЕКОНСТРУКЦИЈИ ПРИСУСТВА)

Немања Ђукић*

Факултет политичких
наука,
Универзитет у Бањој Луци

Апстракт: Полазећи од уобичајене дијалогичке ситуације, у којој (са)говорници налазе се из сопствених позиција, због чега умјесто групе проналазе самог себе, те због чега њихов сусрет завршава неспоразумом (ентропијом егзистенције), у чланку који умјесто дијалога (пре-сабирањем), у чланку који слиједи нашојмо деконструктивно показује да је претпоставка дијалога претходно прихватање сопствене одсутности како би се избјегло језичко нормирање искуства групе у хоризонту сопствене реификације.

Кључне речи: Дијалог, својство, групе, руковођање, руковођање.

Дијаконија (ћаконство) долази прије сваког дијалога.
Жртва као служење, самоприношење долази прије говорења.¹

Појам дијалога (Δια – λόγος) ваља одређивати првенствено из искуственог а не из осамостаљеног језичког хоризонта.² Отуда, из искуственог хоризонта дијалог (Δια – λόγος) ће се пројавити као пре-сабирање. Дијалог је пре-сабирање другог и мене у коме (пре-сабирању) наша присутност није било какве врсте, већ је то нарочита (саборна, καθολική) врста присутности нас других који смо призвани и својом бити приведени у (са)општење и (су)говорништво.

* nemanjadjukic00@yahoo.com.

¹ Levinas, E., *Ethik und Unendliches. Gespräche mit*, Philippe Nemo, Wien, 1992, pp. 74.

² Рјечица Δια исказује старогрчко искуство претхођења, а појам λόγος, изведен из глагола λέγειν, исказује старогрчко искуство сабирања.

Ми као други – то је саборно биће дијалога. Отуда дијалог (за-једништво) јесте простор умне пунољетности који конституише биће мога ја. Биће мога ја стога је условљено претхођењем. Њему претходи властито одсуство – тј. претходећа присутност других која му се стога појављује као обавезујућа саборност. Отуда рећи „ја сам“ значи ни мање ни више него саопштити да ја нисам сам, него сам Емануил (*Immanuel*, Εμμανουήλ, с нама Бог (Мт. 1, 23)). „Ја сам“ значи да сам увијек са Другим који је са нама, тј. у свијету.³ „Ја сам“ значи да је моје ја већ претходно сабрано у присутност других и да оно произлази из те претходне сабраности. Стога ја суштину свог идентитета могу изводити само из властитог сабирања „у присутност другог“, „из присутност другог“ и „као присутност другог“.

Дијалог, стога, увијек јесте велико питање идентитета. Дијалог увијек јесте накнадна потврда моме его-идентитету да он јесте, али само зато што станује саборно. Ја јесам зато што происходим из сабируће присутности других који ми претходе, и управо њихово претхођење „моје ја јесам“ обавезује на сабирање као прекорачење властите позиционалности. Бити, стога, значи бити у битном односу, а то значи у односу са властитом бити која и јесте односна, тј. сабирућа. Дијалогска форма егзистенције захтјева моје одсуство на тај начин што одговорност мене претходи чину самоконституције моје свијети. Отуда мени одговорност придлази и прије него што се могу одлучити на њу. Због тога одговорност мене (која никада није моја) увијек има форму слободе на коју моје ја може одговорити само екстатичким превазилажењем своје властитости – дакле, дијаконијски, ђаконски, тј. служећим самоприношењем. У противном, моје аутоцентрично ја избија у својој империјалној природи као његова субјективна слобода егзистирања која се може манифестовати једино као везаност односом према себи. Идентичност у том случају више није дијалектичко кретање опосредовано другим, него патолошка самозаокупљеност која се састоји у неизбјежном повратку на самог себе. Управо у томе и почива логоцентрични захтјев да се као општост прихвати идентичност као вандијалектичка везаност за себе – нужност преоптерећености собом, тј. преокупираност себе својом властитом природом.

³ Наравно, овдје постаје потребно назначити да Другост има различите (градуелне) форме појављивања, различите начине испољавања. Пошто је појављивање увијек појављивање у времену, отуда иста суштина Другости има различите природе јер природа јесте овремењена суштина. У најконкретнијем смислу, други се појављује као конкретни Други (нпр. брат). У апстрактном смислу, други се појављује као апстрактни Други (нпр. заједница). У апсолутном смислу, други се појављује као апсолутни Други или Бог.

Одређујући дијалог као екстатичко превладавање позиционалности, ми заправо саму идеју општег морамо одредити битно негативно и то као реификацију властитости у којој позиционалност фигурира као логоцентрично присвајање. Стога (као идеју тоталитета), нужно је морамо одбацити као тоталитарну. А разлог је прост – дијалогосност није дијалогичност (зато што логос није логичан). Дијалогичност је негативна општост, неспоразум као ентропија егоизма. То је на ниво општег уздигнута интерактивност самодопадљивих ега, то је реификација интенционалног самоопредмећења *ega-cogita*, то је опште одсуство саборности, потпуно одсуство нагнућа (*klinamen*) једнога према другоме, једнога због другог, једнога другоме.⁴ Стога, као унапређење своје властитости, властите позиционалности, (дија)логичност представља супротност (дија)логосности.

Међутим, да би се дошло до дијалога, неопходно је изаћи из предручног оквира саопштивости јер управо у њему пребива парадигматичност неспоразума. До ухваћености у неспоразум долази само зато што учесници дијалога послују унутар оквира језичког, умјесто хориозонта искуственог. А претпоставка дијалога је истовјетност искуства, а не језички изнуђена истовјетност изражавања.⁵ Отуда, дијалогски мислити претпоставља да се своја властитост не мисли из своје властитости, већ напротив из њеног одсуства, из њене екстатичке превазиђености. Напротив, ако се властита позиционалност мисли из властите позиционалности, онда се акт мисливости, те сходно томе и могућност споразума, нужно мора догађати унутар хоризонта саме саопштивости а саопштивост унутар хоризонта самог језика као саопштеног искуства, јер позиционално мишљење, настојећи да овлада властитом трансгресивношћу, успоставља претходни те стога и недохватљиви предискуствени симболички простор који пред-диспозитивира и пред-условљује саму перцепцију у којој се догађа конституисање самог предмета искуства, његова мисливост и језичка саопштивост. Отуда, свако мишљење које полази од језичког карактера властите позиционалности а не од њеног есхатолошког превладавања, нужно допада у парадокс: ако се нешто може мислити, онда се то мора моћи саопштити, јер управо његова мисливост произилази из његове језичности. Али, управо та саопштивост мисливог истовремено јесте узрок бесмислености тог мисливог, јер то мисливо јесте то што јесте (оно мисливо) само зато што се

⁴ Нанси, Ж. Л., *Два огледа*, Арказин, Загреб, 2003, стр. 9–10.

⁵ Упоредити: Пападопулос, С., *Теологија и језик*, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, Београд, 1998.

може саопштити, па је као такво (саопштиво) већ познато или лако спознатљиво. Отуда, саопштивост чим је могућа престаје бити нужна јер нема шта да саопшти, а ако има нечега што као новост завријећује да буде саопштено, онда то није могуће извести јер управо мјера новости јесте њена несаопштивост.⁶ Јер смисао и сврха дијалога није саопштивост властитих позиција, већ њихово екстатичко превладавање које, да би било могуће, унапријед мора полазити од прихватања властитог одсуства. Стога дијалог јесте велико питање есхатолошке реконструкције присуства.

Улазак у дијалог, унутар позиционалног мишљења или његове традиције (коју позиционално мишљење производи *a posteriori* како би оповијестило своју мјеродавност), није могућ, јер није могуће позиционално прекорачење властите самореферентности – тј. није могуће прихватити властито одсуство из позиције властите аутореферентности. Властито одсуство мјера је саговорништва – оно што у дијалог призвани (са)говорници имају да кажу већ није потребно рећи с обзиром да је то већ познато, а познато је јер су због тога и приведени у дијалог. Отуда, призваност у дијалог претпоставља радикално другачију (битно предмодерну) концептуализацију сопства – ону концепцију сопства која своје присуство реконструктивно изводи из свога битног одсуства. Наравно, ово је апсурд. Али апсурд није бесмислица, већ показатељ унутрашње ограничености неке логике – тј. показатељ да је приручна логика у којој се крећемо досегла крајњу границу своје логичности због чега мора бити превладана. А модерна (тоталитарна) логика већ одавно је скончала у апсурду. Из апсурда као властите позиционалности модерна логика фундаменталистички захтјева дијалог како би, редукујући искуствено на саопштиво, сачувала мјеродавност властитог важења. Зато питање дијалога увијек јесте питање Антике, јер питање Антике увијек јесте питање радикално другачијег искуствовања времена и свијета у којем сопство већ унапријед рачуна са властитом одсутношћу. Сопство античких Грка структурисало се кроз просторно искуствовање свијета. Егзистенција је за њих представљала искуствовање просторне екстазе. Сопство Израиља структурисало се кроз повијесно искуствовање свијета. Егзистенција је за њих представљала искуствовање временске екстазе.⁷ И у грчкој (космоцентричној, статичкој) концепцији свијета као простора, и у хебрејској (антропоцентричној, динамичкој) концепцији

⁶ Ромчевић, Б., „Бивствовање ка тексту“, *Theoria*, 2013, стр. 87–102.

⁷ Berdyajev, N., *The Beginning and the End. Essay on Eschatological Metaphysics*, YMCA Press Printed 1952, pp. 197.

свијета као оповијешћеног времена, егзистенција јест искуствовање екстазе – претпостављање властитог одсуства. Стога, и антички Грци и антички Јевреји присуствују властитим одсуством – наиме, антички Грци и јесу народ простора (јер су народ без повијести) а антички Јевреји јесу народ повијести (јер су народ без простора).⁸ Међутим, модерно сопство не живи космос у предмодерном смислу ријечи. Оно више није свјесно хармоније свијета, оно је испало из поретка свијета. Модерно се сопство изграђује кроз негацију структуре свијета јер она није оно само. Зато модерни свијет више не стоји, он тетура. Он долази у стање флуидности, у стање хомогености, у стање ентропије.⁹ Модерно аутоцентрично сопство, не гради се кроз искуствовање него кроз саопштивост. Искуствовање не може доспјети до ентропије. Вишак искуства није могућ. Напротив, саопштивост доспјева у стање ентропије онога тренутка када говорење надвлада свој садржај – када говорење прерасте садржај који казује и почне празно да збори – да говори о садржају који не исказује. Тада симболичко надвладава искуствено. Тада саопштивост постаје симулација, а дијалог симулакрум (варка).

Међутим, дијалог је дијаконија (ђаконство). Догађај рукополагања или рукополажући догађај. То је изван-редан догађај, догађај изван-редног, сурет лица, не ријечи. Лице расцијепљује ријеч тако што расцијепљује свијест на такав начин да она губи властито самоискуство, јер губи могућност властите самоидентификације. Исказивост лица није саопштивост лица. Исказивост лица није садржива у језичкој симболизацији, у репрезентацији у којој друго напушта своју другост. Њу одређује њена могућност појављивања, али кроз способност да своје појављивање у својој унутрашњости одбије. Дијалогска присутност лица је рукополажући поредак који зауставља рукохватност свијести и саму свијест доводи у питање. Лице другог не може бити рефлектовано у свијести јер се опире рукохватности свијести на начин који свијест не може претворити у свој садржај.

Дијалог лица се, стога, састоји у рукополажућем нарушавању егоизма властитости, јер ремети интенционалност која хоће га да рукохвати.¹⁰

⁸ Taubes, J., *Occidental Eschatology*. Stanford University Press, Stanford, 2009, pp. 3–10

⁹ Berdyajev, *Ibid*, pp. 249.

¹⁰ Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, pp. 187–202.

Литература:

Berdyajev, N. (1952), *The Beginning and the End. Essay on Eschatological Metaphysics*, YMCA Press.

Levinas, E. (1974), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris.

Levinas, E. (1992), *Ethik und Unendliches. Gespräche mit*, Philippe Nemo, Wien.

Нанси, Ж. Л. (2003), *Два ојлега*, Арказин, Загреб.

Пападопулос, С. (1998), *Теологија и језик*, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, Београд.

Ромчевић, Б. (2013), „Бивствовање ка тексту“, *Theoria* 2013, 87–102.

Taubes, J. (2009), *Occidental Eschatology*. Stanford University Press, Stanford.

Примљено: 29. 2. 2016.

Исправљено: 7. 3. 2016.

Одобрено: 10. 3. 2016.

WHAT IS DIALOGUE? (DIALOGUE AS DEACONSHIP OR ESCHATOLOGICAL RECONSTRUCTION OF PRESENCE)

Nemanja Đukić

Faculty of Political Science, University of Banja Luka

Summary: Typical dialogue situation, in which speakers act from their own positions and in which instead of other they find themselves, usually ends in non-agreement (entropy egoism) instead of dialogue. In the following paper we try deconstruct that position and demonstrate that prior acceptance of our own absence is condition for dialogue if we want to avoid linguistic standardization of experiences of the other in the horizon of our own reification.

Key words: dialogue, self, others, ordained, handlability.

ПАПСКИ ПРИМАТ У ПЕРИОДУ ИЗМЕЂУ ПРВОГ И ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ САБОРА

Бобан Димитријевић*
 Богословија Св. Кирила и
 Методија у Нишу

Апстракт: У овом раду бавимо се питањем развоја папског примата између Првог и Другог ватиканског сабора. Истраживање показује да је у овом периоду са једне стране настављена централизација црквене власти, али да у исто време, захваљујући специфичним историјско-политичким околностима, долази до једног духовног замаха, покрета који је долазио из унутрашњости саме Цркве, а не од јерархијске власти, и који је подразумевао истицање Цркве као мистичног Тела Христове. То је захтевало једно ново успостављање односа јерархијског врха Цркве на челу са папом и мистичног, харизматског живота Цркве израженог у поимању Цркве као Тела Христове, Цркве као заједнице. До покушаја тог успостављања ће и доћи на Другом ватиканском сабору.

Кључне речи: римски папски, примат, сабор, римска црква.

Универзалистичко поимање Цркве на Западу је добило своје догматско-саборско утемељење на Првом ватиканском сабору. Овај сабор је одржан у специфичним историјско-политичким околностима и дефинитивно је потврдио историјске еклесиолошке токове на Западу. Он је представљао верификацију универзалистичке еклесиологије. Ипак, извесна отвореност у одлукама Првог ватиканског сабора, донекле је очигледна у заједничкој изјави епископа Немачке 1875. године. Изјава је настала као одговор на окружно писмо немачког државног канцелара Ота фон Бизмарка, према чијем је мишљењу Први ватикански сабор оптеретио односе између Немачког царства и папе, учврстивши римски

* svestenikboban@gmail.com.

централизам и папски тоталитаризам конституцијом о Римском епископу.¹ У изјави се каже:

„Папска црквена надлежност власти је врховна, редовна и непосредна власт, коју је Исус Христос, Божји Син у светом Петру дао папи над читавом Црквом (...), то је врховна власт која се протеже над сваком поједином епископијом и свим верницима за очување јединства вере, црквене дисциплине и управе (...) То није ново учење, него увек призната истина католичке вере (...) коју је Ватикански сабор изнова изјавио и потврдио против заблуда галиканаца, јансениста и февронијанаца (...) Према том учењу Католичке Цркве, папа, Римски епископ, није само епископ неког града или епископије (...) него као Римски епископ он је уједно и папа, тј. пастир и поглавар читаве Цркве, поглавар свих епископа и верника (...) Ако је неки епископ спречен, или ако то тражи нека друга потреба, папа има право и дужност, не као епископ те епископије него као папа, у тој епископији одредити оно што спада у њену управу (...) Закључци Ватиканског сабора не дају нити сенку разлога за тврдњу да је тиме папа постао апсолутни владар, и то снагом своје непогрешивости (...) Однос апсолутног монарха се не може упоредити са односом папске црквене надлежности, јер је та божанског права и везана је на прописе које је Христос дао за своју Цркву. Он (папа) не може изменити уредбе које је Цркви дао Христос (...) као што световни законодавци могу променити уредбе државе. Уређење Цркве у свим важним тачкама почива на божанском уређењу и не подлеже никаквој људској самовољи. Снагом истог божанског постављења, на чему почива папство, постоји и епископат. Он има своја права и дужности снагом уредби датих од самог Бога, те за њихову промену папа нема ни права ни власти. Потпуно је несхватање ватиканских закључака, ако неко верује да је по њима ‘епископска надлежност прешла у папску’, те да је папа ‘у начелу заузео место сваког појединачног епископа’ и да су епископи само још ‘папско средство, његови службеници без властите одговорности’ (...) Мишљење да је папа ‘снагом своје непогрешивости потпуно апсолутни суверен’ почива на потпуно кривом схватању догме о папској непогрешивости. Врховно папско учитељство се односи управо на исто подручје, као и непогрешиво учитељство Цркве уопште, те је ве-

¹ Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu (=DH)*, Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“, 567.

зано за садржај Светог Писма, Предање и већ објављене учитељске одлуке црквеног учитељства“.²

Ова изјава је, наравно, наишла на опречна мишљења. Приговарало јој се да се њоме само „улепшава“ римски став. Са друге стране, у једном апостолском писму, Пије IX је потврдио ову изјаву немачких епископа, тј. њихово тумачење. Обраћајући се немачким епископима, папа у писму каже:

„Ви сте, часна браћо, наставили славу Цркве, када сте прихватили да обновите изворни смисао дефиниција Ватиканског сабора, који је искривљен раширеним окружним писмом варљивог садржаја (...) Ваша изјава има такву јасноћу и темељитост, да не оставља жељу ни за чим додатним, него нам треба пружити само прилику да вам изразимо највеће честитке. Лажни глас неких новина захтева од нас још јаче сведочанство, покушавајући да ослаби веродостојност ваше изјаве, говорећи да сте Ви ублажили садржај саборских дефиниција, и да зато ваша изјава не одговара одобреном мишљењу Апостолске столице. Ми одбацујемо то лажно и клеветничко мишљење, јер ваша изјава износи право католичко мишљење.“³

Као што се у цитираној изјави немачких епископа – као и у подршци коју су добили кроз наведено апостолско писмо Пија IX може видети, са једне стране јасно се истиче папска власт као врховна, редовна и непосредна, али се у исто време наглашава да је и епископат божанска установа са правима и дужностима које ни папа не може да укине или измени. Такође се истиче да папска власт не треба да се схвата као власт апсолутног господара већ као увек ограничена учењем Светог Писма и Предањем Цркве.

После Првог ватиканског сабора сама римокатоличка еклесиологија развила се у два правца, од којих су оба наговештена на самом сабору. Већина теолога и даље је истицала власт папе као темељ одбране од рационалистичких и модернистичких заблуда. Ово је нарочито дошло до изражаја у време понтификата Лава XIII (1878–1903). Он је папску врховну учитељску власт подигао на један виши ниво. Наиме, почевши од њега, папе су се убудуће све више користиле енцикликама као обликом исказивања врховне учитељске власти. Папске енциклике износиле су мишљење папе као валидно за читаву Цркву, али не у смислу *ex cathedra*

² ДН, 3113–3116.

³ ДН, 3117.

излагања.⁴ Папа се у периоду између два ватиканска сабора (1870–1962) на власт своје учитељске непогрешивости недвосмислено позвао само једном, и то 1950. године, везано за догматско дефинисање учења о телесном вазнесењу Богородице. Занимљиво је да су те енциклике до Лава XIII углавном имале карактер критике погрешних учења. Убудуће су оне постале средство за позитивно изношење учења Цркве о различитим темама. То је само по себи довело до снажног развоја папског учитељског ауторитета и у једном ширем смислу до утврђивања папског примата. На тај начин је редовна папска учитељска власт у периоду између два ватиканска сабора изражавана и енцикликама, практично испуњавала функцију у пракси ретко коришћене *ex cathedra* папске непогрешивости. То је у великој мери одговарало очекивањима израженим у учењу Првог ватиканског сабора о папској непогрешивости. Овакав развој довео је, према Х. Ј. Патмајеру, до „максималистичке интерпретације“ догмата о папској непогрешивости. То је практично значило да се свака папска изјава и интервенција тумачила на максималистички начин – као увек непогрешива.⁵

Још два фактора погодовала су развоју и централизацији папске власти после Првог ватиканског сабора. Први је технолошки развој средстава за комуникацију и путовања, који је омогућио непосреднији однос Папске курије са Црквом по читавом свету. Други фактор биле су историјско-политичке околности после Првог ватиканског сабора, које су подразумевале да је у многим земљама процесом секуларизације дошло до одвајања Цркве и државе, до нестанка „државне“ Цркве и пада монархијске власти. Овакав развој ситуације нашао је свој израз и у кодификацији црквеног права 1917. године. Наиме, у 377. канону истиче се да је папа слободан у избору и постављању епископа, што је значајна промена у односу на политичке околности XIX века, када су државне власти у великој мери утицале на избор епископа, нарочито у Француској, Немачкој, Шпанији, Португалији итд. У делу поменутог канона стоји: „Врховни свештеник слободно именује епископе или потврђује законито изабране“.⁶

Још један значајан вид папског презентовања у свету започео је са папским путовањима широм света. Међутим, до тога долази нарочито после Другог ватиканског сабора, у време Павла VI и Јована Павла II. Посете многим земљама широм света, на различитим континентима,

⁴ Schatz, K. (1996), *Papal Primacy from Its Origins to the Present*, Minnesota: The Liturgical Press, 167.

⁵ Tanjić, Ž. (2004), „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, *Bogoslovska smotra*, god. 74, br. 3, Zagreb: Katolični bogoslovni fakultet, 761.

⁶ Цитирано према: Ivan Pavao II (1996), *Zakonik kanonskog prava*, Zagreb: Glas Koncila, 189.

симболички су указивале на једно ново и другачије разумевање папске службе. Она се сада поимала превасходно као дар и задатак „утврђивања браће“ (Лк. 22, 32). То је довело до схватања папе не само као највишег облика црквене власти, већ и као духовног центра јединства, као онога који поседује посебан дар и у чијој се служби представља кредибилитет и вредност читаве Цркве, њена отвореност и исказивање у савременом свету. Корене таквог једног схватања папске службе треба тражити у теолошким ставовима оних теолога који су после Првог ватиканског сабора истицали идеју о Цркви као мистичном Телу Христовом и мисао о Цркви као видљивој и невидљивој стварности.⁷

Први светски рат донео је огромне промене у животима људи. С обзиром да је била реч о једној за људе граничној егзистенцијалној ситуацији, дошло је до могућности развоја хришћанског заједништва и истицања *заједнице* као суштинског обележја Цркве. Романо Гвардини (Guardini) је тих година писао о догађају који је био од несагледивог значаја: „Црква се буди у душама људи“.⁸ После Првог светског рата дошло је до стављања у други план тзв. одбрамбених тема о Цркви. Примарно интересовање усмерено је на унутрашњу и невидљиву стварност Цркве. Томе је погодовао развој библијских наука са истицањем идеје о Цркви као храму Божјем, о Божјем народу који живи у савезу са Богом и сл. Осим тога, почетком XX века појављује се литургијски покрет са обновом студија литургије.⁹ Овај покрет водио је ка наглашавању хришћанског живота који се остварује у заједници Чаше Господње. Тиме се отклањала опасност индивидуалистичког поимања вере, а уједно се за основу хришћанског живота узимала конкретна литургијска заједница. Познати римокатолички теолог XX века, доминиканац Мари Доминик Шени (Chenu),¹⁰ писао је пре Другог светског рата да су данашње поимање Цркве оживеле једноставне душе младих жосиста – француске омладине у тзв. *Католичкој акцији*, покрету који је, поред осталог, говорио и о потреби обнове светотајинског живота Цркве.

Ове идеје доживеле су и своју пројаву на теолошком плану, када је после Првог светског рата појам „мистичког Тела Христовог“ постао веома популаран у католичкој мисли. Суштина оваквих кретања у Цркви била је у једном духовном замаху, покрету који је долазио из унутрашњо-

⁷ Brajčić, R., Zovkić, M. (1977), *Komentari dokumenata Drugog vatikanskog sabora, Dogmatska konstitucija o Crkvi, knjiga treća*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut, 26.

⁸ Ratzinger, J. (2006), *Zajedništvo u Crkvi*, Split: Verbum, 130.

⁹ Aubert, R. (1981), „Reforme Pija X“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve, knjiga šesta, drugi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 389–390.

¹⁰ О овом значајном теологу видети више у: Gibellini, R. (1999), *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 163–167.

сти саме Цркве, а није био диктиран одозго, од власти, од институције папства. Такво кретање откривало је унутрашње лице саме Цркве. Она је почела да се обраћа људима на један нови и другачији начин. Почела је да открива свој благодатни живот, не губећи се више у застарелим одбрамбено-апологетским категоријама. Развој екуменског дијалога до којег је дошло у првој половини XX века са своје стране инспирисао је многе католичке теологе да у црквама одвојеним од Рима траже заједничке елементе. То је такође довело до истицања мистичног елемента у односу на видљиве аспекте црквеног живота. Папске енциклике оног времена сведоче о тим теолошким кретањима. Такав је случај са енцикликом папе Пија XII *Mystici Corporis* из 1943. године. У њој се истиче схватање Цркве као „тела“ у стварном, не само у метафоричком смислу. Оно што ова енциклика истиче јесте поклапање мистичке структуре Цркве са њеном невидљивом јерархијском структуром.¹¹ Наглашава се подударање харизматског, духовног са институционалним у животу Цркве. А. Хомјаков је у XIX веку, реагујући на католичку, „тридентску“ представу о Цркви, наглашавао схватање Цркве као заједнице Духа Светог.¹² Његове идеје су, међутим, носиле опасност сагледавања духовности, заједнице са Богом, као нечега што се остварује и мимо црквене институције, јерархије и организације. Постојала је опасност од одбацивања потребе за видљивом Црквом и за црквеном јерархијом. Хомјаков је на неки начин подстакао католичке теологе¹³ за развој управо мистичног елемента црквеног живота, при чему је и на Истоку и на Западу он био усклађиван са оквирима црквене организације.¹⁴ Истакнута је идеја да се „харизматско пројављује у институционалном“. Исте такве тенденције видљиве су и у поменутој енциклици папе Пија XII. До наглашавања тог мишљења дошло је и у делима познатих римокатоличких теолога Анри де Либака (Lubac), најпре у делу *Католицизам* и нешто касније у делу *Парадокс и тајна Цркве* (1967)¹⁵ и Е. Мерша (Mersch), о појму *Мистичног Тела*.¹⁶

Овакви ставови отворили су питање односа христологије и пневматологије на еклисиолошком плану. Тако су неки православни богослови (Н. Лоски, Н. Нисиотис, Б. Бобрински)¹⁷ сматрали да је, како код Флоровског тако и код западних теолога, христологија била пренаглашена

¹¹ ДН, 3800–3813.

¹² Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 41.

¹³ Congar, Y. (1979), *Život za istinu*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 73, 97.

¹⁴ *Ibid.*, 120.

¹⁵ Gibellini, R., *Teologija dvadesetog stoljeća*, 189.

¹⁶ Зизјулас, Ј., *Православље*, 42.

¹⁷ Зизјулас, Ј. (2001), *Еклисиолошке теме*, Нови Сад: Беседа, 125.

у еклисиологији, те је зато дошло до поимања Духа Светог као Божије Личности која за живот Цркве има секундарни значај. Ово је значајно за нашу тему јер је наглашавање христологије у еклисиологији значило истицање Цркве као Тела Христовог, које је основано у историји и које се креће кроз историју. То подразумева да историјско наслеђе, историјске привилегије црквене јерархије, а на Западу и доказивање наслеђа Светог Апостола Петра и истицање папског примата заснованог на Петровом наслеђу, постају нешто примарно, нешто што суштински одређује поимање саме Цркве. У контексту наглашавања Цркве као историјске заједнице која траје у времену, то је од несумњивог значаја и сасвим је разумљиво. Међутим, Црква је нешто више од историјске заједнице. Она је пре свега икона Царства Божјег. То са своје стране захтева једно другачије усклађивање христолошког и пнеуматолошког момента у еклисиологији. Управо такво стање и таква интересовања у теологији обележила су време уочи Другог ватиканског сабора. Узимајући то у обзир било је јасно да ће тема о Цркви, а у оквиру ње и тема о папском примату, бити једна од најважнијих тема на сабору који је био у припреми.

Библиографија:

Извори:

Zajednička izjava biskupa Njemačke, odgovor na Okružno pismo državnog kancelara Bismarcka o tumačenju konstitucije „Pastor aeternus“, 1875.

Pio IX, Apostolsko pismo „Mirabilis illa Constantia“ biskupima Njemačke, 1875.

Pio XII, Enciklika „Mystici Corporis“, 1943.

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

Ivan Pavao II (1996), *Zakonik kanonskog prava*, Zagreb: Glas Koncila.

Литература:

Aubert, R. (1981), „Reforme Pija X“, у књизи: Jedin, H. (ур.), *Velika povijest Crkve, knjiga šesta, drugi deo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Brajić, R., Zovkić, M. (1977), *Komentari dokumenata Drugog vatikanskog sabora, Dogmatska konstitucija o Crkvi, knjiga treća*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut.

Congar, Y. (1979), *Život za istinu*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo: Karitativni fond UPT.

Gibellini, R. (1999), *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ratzinger, J. (2006), *Zajedništvo u Crkvi*, Split: Verbum.

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

Tanjić, Ž. (2004), „Jedna Crkva u i iz mnoštva crkava“, *Bogoslovska smotra* – god. 74, br. 3, Zagreb: Katolični bogoslovni fakultet.

Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.

Зизјулас, Ј. (2001), *Еклисиолошке шеме*, Нови Сад: Беседа.

Примљено: 20. 2. 2016.

Одобрено: 29. 2. 2016.

PAPAL PRIMACY IN THE PERIOD BETWEEN THE FIRST AND THE SECOND VATICAN COUNCILS

Boban Dimitrijević

Saint Cyril and Methodius Orthodox Seminary School

Summary: *In the present paper we deal with an issue of the development of papal primacy between First and Second Vatican Council. Our research has shown that during this period, while the centralization of the church authority continued, at the same time, due to particular historical and political circumstances, there was a spiritual momentum, the movement that was coming from the inside of the Church itself, and not from hierarchical authority, which included emphasis on the Church as the mystical Body of Christ. This required a new reconciliation of hierarchical leadership of the Church, headed by the Pope, with the mystical, charismatic life of the Church, manifested in understanding of the Church as the Body of Christ, of the Church as a community. The attempt to achieve this reconciliation has been made on Second Vatican Council.*

Key words: *Bishop of Rome, primacy, council, Roman church.*

УТИЦАЈ НИКОНОВСКО-ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМИ НА СРПСКО БОГОСЛОВЉЕ И ПРОСВЕТУ

Бранко Радовановић*

Епархија шабачка

Апстракт: Рад има за циљ да нам прикаже како су црквено – политичке реформе у Русији током 17. и 18. века утицале на стање у Српској Цркви. Реформе које је спровео Никон, руски Патријарх, имале су одјека и у Српској Цркви. Цар Петар Велики допринеће развоју просвете код Срба. Многи Срби, током 18. века, боравили су на школовању у Русији, а међу њима најпознатије име је Јован Рајић. Неки Срби су се били настанили у Русији и тамо имали значајну улогу у црквено-политичком животу.

Кључне речи: Патријарх Никон, цар Петар Велики, развој просвете, Јован Рајић

Увод

Период 17. и 18. века у Русији везује се за две личности: Патријарха Никона и цара Петра Великог. Њихова имена су синоним за реформе у Руској Цркви. Међутим, како је Русија тада била моћна држава, неминовно је било да се те реформе одразе и на живот Српске Цркве и српског народа. Веома је значајно приказати каква је утицај оставила Никонова реформа у Српској Цркви. Неопходно је објаснити улогу Патријарха Гаврила Рајића и Дамаскина

* radovanovicbranko7@gmail.com.

Хиландарца. Пославши руске учитеље Србима, Петар Велики је дао огромни значај развоју просвете код Срба. Међутим, кроз 18. век многи Срби се школују у Русији, а многи се и настављају у Русији. Разматрајући личност Јована Рајића треба видети какав је на њега утицај оставио боравак у Русији и како се све то рефлектовало на његов богословско-друштвени рад у Србији. Срби, који су се настанили у Русији, имали су улогу да повезују две словенске земље, али и да кроз свој утицај, који су остварили у Русији, чувају исконско православље.

Утицај Никонових реформи на дешавања у Српској Цркви у 17. веку

Реформе које је предузео Никон, Патријарх руски, представљају прекретницу у Руској Цркви, јер оне не само да су обележиле 17. век, већ се њихова актуелност наставила кроз 18, 19. и 20. век. Никон, у свету Никита, је био мирски свештеник, који се по упокојењу своје деце замонашио. Дobar однос са царем Алексејем Михаиловичем¹ почео је да гради од када је постао игуман Новоспасовског манастира, који се налази у Москви. Са места новгородског Митрополита, Никон је изабран за Патријарха руског 1652. године.

Реформе које је спровео Патријарх Никон имале су за циљ да се постигне богослужбена једнообразност са гркофоним црквама. У низу реформи кључно место заузимају: поклон до појаса, а не колопреклоњење; чињење крсног знака са три, а не са два прста; реформа руских богослужбених књига, по узору на грчку богослужбену праксу. Године 1655. одржан је сабор у Москви, уз присуство антиохијског Патријарха Макарија, који је усвојио служебник преведен са грчког. Реформе у Руској Цркви су проузроковале старообреднички раскол, који су покренули тзв. ста-

¹ Патријарх Никон је почео да увећава патријаршијске поседе и замењивао је цара када је овај одсуствовао. Цар је био незадовољан патријарховим понашањем и почео је да му оспорава титулу „Велики Гасудар“, одбијао је да посећује његова богослужења. Све ово је довело до Никоновог напуштања патријаршијског трона 1660. Патријарх је провео последње дане у Белозерском манастиру, где се и упокојио 1681. године. Cf. Мајендорф Ј. (1998), *Православна Црква јуче и данас*, Београд, 92–93.

рообредци² са намером да сачувају и упражњавају дониконовску богослужбену праксу.³

Никонове реформе имале су утицај и на дешавања у Српској Цркви. Још немамо неку добру студију⁴ која се бави односом Патријарха српског Гаврила Рајића и Патријарха Никона, и која би са историјским чињеницама до детаља објаснила њихов однос. Непотврђена су мишљења неких историчара да је Гаврило Рајић био безусловни присталица Никона и његових реформи. Међутим, неоспорно је да је Никон искористио боравак Гаврила Рајића у Русији и умолио га да се потпише на *Скрижаљу* и да својим потписом да допринос реформама Патријарха Никона. Гаврило Рајић је имао намеру да се настани у Русији, али је касније одустао.⁵ Постоје историјске тврдње да му је било понуђено и место руског Патријарха.

Дамаскин Хиландарац је личност кроз коју најбоље сагледавамо однос према Никоновој реформи, и видимо да је старообредна пракса имала присталица и међу Србима. Наиме, Дамаскину је суђено од стране грчких старца због поштовања старих богослужбених руских књига⁶ и због двопрсног крсног знамења.⁷ Атонски старци су на збору прогласили Дамаскина за јеретика. Он је био натеран да руске књиге баци у ватру, дуго се опирао, али је на крају заплакао и бацио књиге у ватру. Потом је био дат Турцима и дуго времена је провео у заточењу. Дамаскин се упокојио почетком седамдесетих година 17. века.⁸

² Један од главних разлога незадовољства старообретаца је у томе што је Никон покушао путем писмених забрана наметнути ревизију богослужбене праксе. Cf. Милановић Ј. (2006), „Богослужбени језик Српске Цркве“, *Лојос*, Београд, 200–201.

³ Никон је желео да створи православну културу и томе се учио од Грка. Он није хтео да од Руске Цркве створи Грчку, већ да Грке превазиђе у православљу, као што је и цар Петар желео да превазиђе Швеђане у војној вештини. Cf. Зизикин М. В. (2007), *Патријарх Никон – његове државне и канонске идеје* I, Краљево, 21.

⁴ О боравку Патријарха Гаврила Рајића у Русији говори студија проте Стевана Димитријевића. Cf. Димитријевић С. (1900), „Одношаји пећких патријараха с Русијом у XVII веку“, *Глас Српске краљевске академије*, LVIII, 37, Београд, 233–270.

⁵ Слијепчевић Ђ. (2002), *Историја Српске Православне Цркве I*, Београд, 238–239.

⁶ Богдановић Д. (1980), *Историја старе српске књижевности*, Београд, 259.

⁷ У време суђења Дамаскину Хиландарцу, Арсеније Суканов је, као изасланик руског цара, имао задатак да путујући кроз хришћанске земље испита правоверје на Истоку. И он сам говори о суђењу Дамаскину Хиландарцу, и каже да је и он имао неприлике због тога како се крстио. Cf. Бошков М. (1997), „О Дамаскину Хиландарцу и руским књигама у његовом животу и раду“, *Зборник Матице српске за славистику*, 52, Нови Сад, 71.

⁸ Као Дамаскинов ученик помиње се Захарија. Он је заједно са својим духовником пропатио од грчких старца због поштовања старих руских књига. Cf. Бошков М., „О Дамаскину Хиландарцу и руским књигама у његовом животу и раду“, 72.

Црквено-политичке реформе Петра Великог и његов допринос развоју просвете код Срба у 18. веку

Петар Велики представља личност која је обележила 18. век у Русији. Поред политичких реформи, он се заинтересовао и за реформу Цркве. Када се упокојио Патријарх Адријан, цар је одмах забранио избор новог Патријарха.⁹ Вођен жељом да државу и Цркву уреди према западном моделу, он доноси одлуку да Црквом управља колективно тело – Синод. Теофан Прокоповић¹⁰, најзначајнија богословска личност тога времена, саставио је *Духовни рејуламент* 1721. године. *Духовни рејуламент* имао је за циљ да се реорганизује Руска Црква. Уместо Патријарха управу је преузео Синод, а временом ће оберпрокуратор, представник државе, заузети главно место у Синоду. Регулament је донео многа правила, која су се тицала свештенства, монаштва, једном речју целе Руске Цркве.¹¹

Како су аустријске власти тежиле унијаћењу Срба, Митрополит Мојсије Петровић је умолио руског цара Петра Великог да пошаље два учитеља и црквену милостињу, јер ако не дођу руски учитељи српски народ ће бити поунијађен и упропашћен.¹² Ова прва молба Митрополита је остала без одговора, али ће Митрополит бити упоран у свом мољењу руског цара и цар Петар¹³ ће донети одлуку да Србима упути Максима Суворова, синодалног преводиоца, за учитеља. У Карловцима отвара „славјанску школу“, али није имао пуно успеха. Једно време се преселио у Бео-

⁹ Бремер Т. (2012), *Крст и Кремљ*, Београд, 47.

¹⁰ Теофан Прокоповић се школовао у латинско-пољским школама и у Риму. У Кијевској духовној академији је био предавач, а потом и ректор. Године 1718. изабран је за Епископа. Он се залагао за оснивање богословских школа, које би биле по моделу на колегијум Светог Атанасија у Риму. Cf. Вукашиновић В. (2010), *Српска барокна теологија*, Врњци – Требиње, 25–27.

¹¹ Костић М. (1952), „Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби“, Прилог историји нашег рационализма, *Зборник радова института за проучавање књижевности*, 17, Београд, 63.

¹² Радојичић Н. (1911), „Браћа Суварови српски учитељи“, *Школски гласник*, 3, Нови Сад, 35–36.

¹³ У већ поменутом раду Радојичић разматра и то да су Срби знали да је Петар присталица западне културе и просветитељства, али су знали и да је наклоњен словенству. Срби су за опстанак у Аустрији морали примити тековине и идеје западне културе, али нису желели да то буде кроз унију. Cf. Радојичић Н., „Браћа Суварови српски учитељи“, 36.

град и ту основао школу, али како није имао успеха, вратио се у Карловце и ту основао школу, која ће радити веома успешно и имати велики број ученика.¹⁴ Брат Максима Суворовог ће основати богословску школу у Араду.

За време Викентија Јовановића, наследника Мојсија Петровића, наставиће се тенденција довођења руских учитеља. Тако 1733. долази Емануил Козачински са групом руских учитеља. Он ће обављати дужност ректора свих школа Београдско-карловачке митрополије, али због рата са Турцима 1738. напушта Србију.

Доласком Максима Суворова код Срба почиње русификација српске богослужбене праксе. Сам Суворов се залагао за укидање локалних литургијских обичаја. Русификацији српског богослужења највише је допринео Митрополит Викентије Јовановић кроз своја *Монашка и Свешћеничка правила*. За увод својих *Свешћеничких правила* преузео је део из *Духовној регуламенџа* Петра Великог.¹⁵ У својим *Монашким правилима* из 1733. године, он прописује да свештеници и ђакони врше богослужења и Свете тајне на основу Служебника и Требника московских издања.¹⁶ У правилима Викентија Јовановића се јасно указује да су образац за богослужбену праксу руске штампане књиге. И Павле Ненадовић у свом делу *Воља и указ* потврђује важење Викентијевих правила.¹⁷ Будући да су отворане „славјанске“ школе и да руске богослужбене књиге преовлађују, то ће довести до тога да ће Срби прихватити руску редакцију словенског (рускословенски) и она је остала у употреби до наших дана.¹⁸

У периоду 18. века руски утицај на српско богословље је посебно изражен кроз школовање Срба на Кијевској духовној академији¹⁹. Професор Мирко Јовановић, у својој студији на ову тему,

¹⁴ Радојичић Н., „Браћа Суварови српски учитељи“, 56–57.

¹⁵ Од времена Мојсија Петровића се јавља тежња да се уреди црквени живот. Да би се избегао унијатски утицај, Срби се окрећу руском моделу за уређење црквеног живота, а то је био *Духовни регуламенџ*. Већ после објављивања он се појављује у Београдској и Карловачкој митрополији. Многи митрополити, епископи и игумани имали су га у својој библиотеци. Cf. Пузовић В. (2014), „Утицај Духовног регуламента (1721) на Свешћеничка и Монашка правила митрополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића)“, *Зборник Матице српске за историју*, 90, Нови Сад, 39.

¹⁶ Руварац Д. (1903), „Правила Митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере“, *Српски Сион*, 9;10, Нови Сад, 274–275.

¹⁷ Вукашиновић В. (2012), *Српско богослужење*, Врњци – Требиње, 108–109.

¹⁸ Ранковић З. (2012), „О речницима црквенословенског језика у Срба“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* (ур. Б. Шијаковић), књ. 12, Београд, 142.

¹⁹ Радови који се тичу боравка Срба на школовању у Русији у 18. веку, нису ве-

Дионисије Новаковић је потицао из свештеничке породице. У Кијев на школовање је отишао 1726. Кијевску духовну академију је завршио 1737. са похвалама. По повратку из Русије добио је посао професора у новосадској Латинско-словенској школи. Новаковић је извршио модернизацију и реорганизацију школе по моделу на Кијевску духовну академију. Када је напустио Нови Сад, Дионисије Новаковић је боравио у Будиму. Године 1749. изабран је за Епископа будимског и на трону Будимског епископа остаће до своје смрти 1767. у Сент Андреји. Дионисије Новаковић је био под утицајем просветитељства и највише је волео да беседи са амвона. Његово најзначајније дело је *Еџиџон*, која се сматра првом литургијом код Срба и било је највише преводено дело код Срба у 18. веку, а друго његово дело по значају је његов *Кашихизис-Пројегдија*. У Кијевској духовној академији је усвојио форме побожности, које су биле под утицајем римокатолицизма. Тако је он прихватио учење о безгрешном зачећу Дјеве Марије.²¹

Јован Рајић је рођен у Сремским Карловцима 1726. По завршетку школовања у Сремским Карловцима, похађао је језуитску гимназију у Коморану.²² На Кијевској духовној академији се школовао од 1753. до 1756.г.²³ Када се вратио у Сремске Карловце постављен је за професора Латинске школе, а 1762. одлази на двор Викентија Јовановића Видака, у Темишвар. Из Темишвара долази у Нови

ома бројни у српској периодици. Истичу се радови: Руварац Д. (1905), „Два српска калуђера у Русији 1757. године“, *Српски Сион*, XV, 11, Нови Сад–Сремски Карловци, 295–299; Прибићевић В. (1905), „Срби питомци кијевске академије у времену од 1721–1762“, *Богословски гласник*, г. IV, књ. VII, С. Карловци, 248–252;

Радојичић Н. (1913), „Кијевска академија и Срби“, *Српски књижевни гласник*, 31, Београд, 668–673; Јовановић М. (1926), „Срби у руским духовним школама у 18. веку“, *Црква и животи*, 1–2, Скопље, 16–30.

²⁰ Јовановић М., „Срби у руским духовним школама у 18. веку“, 30.

²¹ Радојичић Н., „Кијевска академија и Срби“, 670–671; Прибићевић Валеријан, „Срби питомци Кијевске духовне академије у времену 1721–1762“, 669–670; Ђурђевић Петар (2010), „Два века Гимназије Јован Јовановић Змај у Новом Саду“, *Виноград Господњи*, 8, Нови Сад, 17; Маринковић Б. (2013), „Скица за три портрета“, у *Зборнику Очување националне идентитетске захваљујући прожимању култура: Допринос првих универзитетских школованих Срба на истоку и западу Европе у 18. веку*, Београд, 58–68.

²² Вукашиновић В., *Српска барокна теологија*, 31–32.

²³ Пузовић П. (1996), „Како је настао катихизис Јована Рајића“, *Теолошки погледи*, 1–4, Београд, 67.

Сад и од Мојсија Путника бива постављен за професора богословља. Године 1770. Рајић улази у сукоб са Митрополитом Јованом Георгијевићем и због тога је даљи његов цео живот до смрти био испреплетан сукобима са владикама.²⁴ У манастиру Ковиљу 1772, Рајић је замонашен од стране Мојсија Путника, а 1781. одбио је епископски чин. После сукоба са Јосифом Јовановићем Шакабендом одузет му је чин архимандрита, али је враћен на Темишварском сабору 1790. Јован Рајић се упокојио 1801. године.²⁵

Јован Рајић је, поред професорске функције коју је обављао, допринео и развоју црквене просвете на територији Аустроугарске као аутор плана и програма за оснивање Карловачке богословије. Као најбоље и најзначајније Рајићево дело сматра се *Теолошко шело*, међутим, овај рад никада није штампан, јер су били упитни неки теолошки Рајићеви ставови. Неоспорно је да је на Рајића огроман утицај оставио Теофан Прокопович и кроз овај Рајићев рад се види како су прозападно богословски орјентисани црквени ставови Прокоповича и других „руских реформатора“ продирали у српско богословље, али видимо и једну неповерљивост и цензуру Српске Цркве таквих ставова и учења.²⁶

Као Рајићев допринос српској богословској науци²⁷ истичу се његова дела: *Велики Катихизис*, који је настао 1774. и *Мали Катихизис*, који је настао 1775, а представља скраћену верзију *Великог Катихизиса*²⁸. Марија Терезија је захтевала да се за школске потребе православних напише Катихизис. После разматрања и одбијања

²⁴ Пузовић П., „Како је настао катихизис Јована Рајића“, 68; Вукашиновић В., *Српска барокна теологија*, 35–36.

²⁵ За детаљнији опис Рајићевог живота погледати: Војновић С. (1997), „Хронологија живота и рада Јована Рајића“, у: *Зборник Јован Рајић — животи и дело* (ур. Марта Фрајнд.), Београд, 7–27.

²⁶ Анализирајући Рајићево дело *Теолошко шело*, Владимир Вукашиновић истиче да дела Теофана Прокоповича јесу присутна у овом делу, али на маргинама и као појашњења. Он се слаже да је утицај Прокоповича присутан у његовој теологији, али да се он, ипак, пренаглашава. Cf. Вукашиновић В., *Српска барокна теологија*, 67.

²⁷ Сведоци смо да и данас, у 21. веку, не постоји консензус о значају и доприносу Рајића богословској науци. Драгана Грбић, докторанд Филолошког факултета у Београду и аутор многих студија о Јовану Рајићу, склона је тврдњама да су Рајићеви богословски радови компилаторског карактера, неки су преводи, а врло мали део је његов оригинални рад. Овакве тврдње налазимо још код Димитрија Руварца у 19. веку. Владимир Вукашиновић, професор Богословског факултета у Београду, у својој докторској дисертацији истиче Рајићеве методе, приступе изворима и труд за теолошку оригиналност. Cf. Грбић Д. (2007), „Јован Рајић. Књижевноисторијски портрет“, *Годишњак — Катедра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, III, Београд, 96 ; Вукашиновић В., *Српска барокна теологија*, 66–68.

²⁸ Вукашиновић В., *Српска барокна теологија*, 51.

разних Катихизиса (Петра Могиле, Захарија Орфелина) Марија Терезија је покушала да наметне свој Катихизис. Како у Катихизису нису постојала јасна разликовања између римокатолика и православних, Синод је одбио овај Катихизис²⁹. Јован Рајић је саставио Катихизис пре рока који је био постављен од царице. Упитно је који је Катихизис користио као основу.³⁰ Како је Рајићев Катихизис био штампан у Бечу, у њега су биле унете неке измене, па је 1778. повучен из употребе. Године 1791, за време Стратимировића, враћен је у употребу и користио се до 1860. године.³¹

Поред школовања у Русији и одласка у Русију ради прикупљања милостије, у 18. веку поједини Срби, који су се настанили у Русији, обављали су значајне црквене и политичке функције. Као сведочанство овога налазимо рад уваженог професора Мирка Јовановића на тему „Како је Србин бранио православље усред православне и царске Москве“.³² За време царице Јелисавете Петровне, у периоду 1751–1753, на хиљаде банатских Срба се одселило у Русију и населило тамо области Нову Србију и Славено-Србију. Међутим, још за време Петра Великог, многи Срби су заузимали значајан положај у руској држави и Цркви. То су: Сава Владисављевић Рагузински, адмирал Змајевић, суздаљски Митрополит Јефрем Јанковић, Архимандрит Петар Смелић и други.³³

²⁹ Јован Рајић у свом делу *Историја катихизма* истиче да је због одбијања Синода да се прихвати царичин Катихизис био дат рок Синоду да за 23 дана састави нови Катихизис, или, у супротном, ће царичин Катихизис бити одштампан у десет хиљада примерака и подељен народу. Cf. Рајић Ј. (1883), *Историја катихизма православних Срба у царским државама*, превод – Штампарија браће Јовановић, Панчево, 45.

³⁰ Катихизис је подељен на три дела: о вери, љубави и нади. Овде видимо римокатоличку поделу, јер је код православних љубав на трећем, а не на другом месту. Подела и број грехова је исти као у Канизијевом Катихизису, а црквене заповести су распоређене као у Могилином. Cf. Пузовић П., „Како је настао катихизис Јована Рајића“, 72–73.

³¹ Јован Рајић је приредио и *Монашка правила*, која су објављена за време Викентија Јовановића Видака 1779. године.

³² Јовановић М. (1938), „Како је Србин бранио православље усред православне и царске Москве“, *Хришћанско дело*, IV, 2, Скопље, 135–138.

³³ У време боравка у Русији Јована Рајића, у Русији су боравили и делали два српска монаха: јеромонах Јефрем из манастира Ораховица у Славонији, и монах Исидор Дамјановић. Јеромонах Јефрем се школовао у Саксонији, Паризу, Италији и Пруској и био је постављен за професора Московског универзитета. Од њих двојице остала су два писма, која су из Русије упутили Павлу Ненадовићу. Године 1797. у Русији је боравио и монах Иринеј Александровић, јерођакон хоповски. Cf. Руварац Д. (1905), „Два српска калуђера у Русији 1757. године“, *Српски Сион*, XV, 11, Нови Сад – Сремски Карловци, 295–299.

Првих година осамнаестог века Архимандрит Петар Смелић обављао је дужност игумана Симоновог манастира у Москви. Архимандрит Петар Смелић је као изузетно утицајна личност позивао у Русију представнике поробљених Срба и настојао да их повеже са најважнијим Русима. Тако је у Русију 1704. године долазио пуковник Пантелија Божовић и при састанцима са Русима истицао да су Срби и Руси једне вере и да су Срби спремни да служе великом Господару, алудирајући на Петра Великог. Видимо да пуковник Божовић истиче јединство у вери српског и руског народа, али и спремност да Срби политички буду под руским политичким окриљем. Петар Велики је усмерио Русију ка западним утицајима. Будући да је реформисао војску, државу и Цркву према западним моделима, многи „западњаци“ су се населили у Русију. Веома је била позната немачка четврт у Москви и из ње су се шириле црквено-реформаторске идеје.³⁴

Занимљив је опис једног догађаја у коме је суђено лекару Димитрију Тверитинову. Димитрије Тверитинов је био угледни московски лекар и ширио је реформаторске црквене идеје, које је усвојио од немачких протестаната. На суђење Тверитинову био је позван и Архимандрит Петар Смелић. Он је сведочио како му је Митрополит Јефрем, некада Епископ мухачки, а потом Суздаљски митрополит у Русији, испричао догађај везан за пуковника Пантелију Божовића и лекара Тверитинова. Наиме, Божовић је боравећи у Русији имао стан у кући у којој је живео и Тверитинов. Божовић је говорио да је у Москви видео горе иконоборство него код лутерана и калвиниста и да је у Русији почела нека нова јерес. За Тверитинова каже да је хулитељ и тешки јеретик и да он одбацује иконе и свештенство. Код Тверитинова су се скупљали многи ученици немачке школе и пуковник Божовић, револтиран учењем које се ту проповеда, једно вече је ушао са сабљом и све их истерао напоље и забранио им да се ту окупљају. Угледни руски лекар се бранио речима да је у Русији слобода вере и да свако може да верује како хоће. Са Тверитиновим, по наредби Митрополита Јефрема, религиозно-политичке разговоре је водио и Архимандрит Петар Зелић, али без успеха.³⁵

Срби, који су под притиском унијаћења и тешког живота дошли у Русију, успели су да дођу на значајне позиције и да штите православље у „Трећем Риму“. Видимо, да су Архимандрит Смелић и

³⁴ Јовановић М., „Како је Србин бранио православље усред православне и царске Москве“, 137.

³⁵ *Исто*, 138.

Митрополит Јефрем, чврсто остали противници реформаторских идеја и да је богословље Срба, који бораве у Русији, било антиреформаторско, мада знамо да је почетком 18. века руско богословље под јаким утицајем како католичког тако и протестантског учења. Најбољи примери руског богословља на почетку 18. века су Стефан Јаворски и Теофан Прокопович. Стефан Јаворски је по укидању патријаршије био управник патријаршијске канцеларије, али није био дословни присталица реформи Петра Великог.³⁶ Теофан Прокопович, Митрополит у Санкт Петербургу, саставио је *Духовни регуламент* којим је управа Руске Цркве поверена Синоду. Прокопович је у Регуламент унео многе своје идеје, будући да је био под протестантским утицајем, желео је да удовољи Петру Великом.³⁷ Дакле, у овом времену почетком 18. века, Русија је под јаким утицајем западних идеја и реформи, како политичких тако и црквених. Богословље руско је препуно како католичких, тако и протестантских идеја, али занимљиво да је Србима, коју су тада живели у Русији, такво богословље страно и да га сматрају нецрквеним.

Закључак

Утицај никоновско–петровских реформи је јако присутан у српском богословљу и просвети 17. и 18. века. Неоспорно је да је у време реформи Патријарха Никона у Русији боравио српски Патријарх Гаврило Рајић. Он се својим потписом сагласио са Никоновим реформама, али колико је у то време био присталица Никонових реформи не може се са сигурношћу утврдити. Међутим, личност која је активније била укључена у Никоново реформаторско питање је монах Дамаскин Хиландарац. Њему је суђено од стране грчких стараца због поштовања староруских богослужбених књига и он их је морао бацити у ватру. Дамаскин Хиландарац је имао и своје ученике, који су такође пропали због поштовања староруских богослужбених књига и богослужбене праксе.

Тешко стање српског народа у унијатски притисак током 18. века довео је до тога да међу Србе дођу руски учитељи. Највише успеха остварили су Максим Суворов и Емануил Козачински. Они ће оснивати школе, али ће се залагати и за укидање и реформаци-

³⁶ Бремер Т., *Крст и Кремљ*, 47.

³⁷ Флоровски Г. (2008), *Пушеви руског богословља*, Нови Сад, 97.

ју локалних богослужбених обичаја. Многи Срби одлазе у Русију на школовање и тамо усвајају тадашње западне тенденције, које су биле присутне у руском богословљу. Најзвучнија имена су Јован Рајић и Дионисије Новаковић. Јован Рајић је аутор *Великої и Малої Кашихизиса*, али и дела под називом *Теолошко шело*, које због упитних богословских ставова није штампано. Дионисије Новаковић је аутор *Еѣиѣона*, прве литургике код Србе. Период 18. века одликује и боравак Срба, који су се настанили у Русији. Међу њима су најпознатији били: Сава Владисављевић Рагузински, адмирал Змајевић, суздаљски Митрополит Јефрем Јанковић, Архимандрит Петар Смилић. Они су узимали значајну улогу у црквено-политичком животу Русије и били су актери многих значајних догађаја.

* * *

Библиографија:

Богдановић, Д. (1980), *Историја старе српске књижевности*, Београд.

Бошков, М. (1997), „О Дамаскину Хиландарцу и руским књигама у његовом животу и раду“, *Зборник Матице српске за славистику*, 52, Нови Сад, 69–85.

Бремер, Т. (2012), *Крст и Кремљ*, Београд.

Војновић, С. (1997), „Хронологија живота и рада Јована Рајића“, у: *Зборник Јован Рајић — животи и дело* (ур. Марта Фрајнд.), Београд, 7–27.

Вукашиновић, В. (2010), *Српска барокна теологија*, Врњци – Требиње.

Вукашиновић, В. (2012), *Српско бојослужење*, Врњци – Требиње.

Грбић, Д. (2007), „Јован Рајић. Књижевноисторијски портрет“, *Годишњак – Кашегра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, III, Београд, 91–153.

Димитријевић, С. (1900), „Одношаји пећких патријарха с Русијом у XVII веку“, *Глас Српске краљевске академије*, LVIII, 37, Београд, 233–270.

Ђурђевић, Петар (2010), „Два века Гимназије Јован Јовановић Змај у Новом Саду“, *Виноград Господњи*, 8, Нови Сад, 18–20.

Зизикин, М. В. (2007), *Патријарх Никон – његове државне и канонске идеје* I, Краљево.

Јовановић, М. (1926), „Срби у руским духовним школама у 18. веку“, *Црква и живош*, 1–2, Скопље, 16–30.

Јовановић, М. (1938), „Како је Србин бранио православље усред православне и царске Москве“, *Хришћанско дело*, IV, 2, Скопље, 135–138.

Костић, М. (1952), „Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби“, Прилог историји нашег рационализма, *Зборник радова институција за проучавање књижевности*, 17, Београд, 61–91.

Мајендорф, Ј. (1998), *Православна Црква јуче и данас*, Београд.

Милановић, Ј. (2006), „Богослужбени језик Српске Цркве“, *Логос*, Београд, 189–208.

Маринковић, Б. (2013), „Скица за три портрета“, у *Зборнику Очување националног идентитета захваљујући прожимању култура; Допринос првих универзитетских школованих Срба на истоку и западу Европе у 18. веку*, Београд, 57–93.

Прибићевић, В. (1905), „Срби питомци кијевске академије у времену од 1721–1762“, *Богословски гласник*, г. IV, књ. VII, С. Карловци, 248–252.

Пузовић В.,. (2014), „Утицај Духовног регуламента (1721) на Свештеничка и Монашка правила митрополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића)“, *Зборник Матице српске за историју*, 90, Нови Сад, 37–54.

Пузовић, П. (1996), „Како је настао катихизис Јована Рајића“, *Теолошки погледи*, 1–4, Београд, 67–74.

Радојичић, Н. (1911), „Браћа Суварови српски учитељи“, *Школски гласник*, 3, Нови Сад, 35–38

Радојичић, Н. (1913), „Кијевска академија и Срби“, *Српски књижевни гласник*, 31, Београд, 668–673.

Рајић, Ј. (1883), *Историја катихизма православних Србаља у царским државама*, превод – Штампарија браће Јовановић, Панчево.

Ранковић, З. (2012), „О речницима црквенословенског језика у Срба“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* (ур. Б. Шијаковић), књ. 12, Београд, 142–146.

Руvaraц, Д. (1903), „Правила Митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере“, *Српски Сион*, 9;10, Нови Сад, 273–277; 298–301; 328–330.

Руварац, Д. (1905), „Два српска калуђера у Русији 1757. године“, *Српски Сион*, XV, 11, Нови Сад – Сремски Карловци, 295–299.

Слијепчевић, Ђ. (2002), *Историја Српске Православне Цркве I*, Београд.

Флоровски, Г. (2008), *Пушеви руској бојословља*, Нови Сад.

Примљено: 15. 2. 2016.

Исправљено: 3. 3. 2016.

Одобрено: 25. 3. 2016.

ВЛИЯНИЕ НИКОНОВСКОЕ-ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ НА СЕРБСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ

Бранко Радованович

Епархия шабацкая

Резюме: Цель этой работы показать как церковно-политические реформы в России, в 17 и 18 веке, влияли на положение в Сербской Церкви. Реформы проведены русским патриархом Никоном отразились и на Сербскую Церковь. Царь Петр Великий повлияет на развитие образования у сербов. Многие сербы в 18 веке получали образование в России. Самый известный между ними был Йован Райич. Некоторые сербы остались жить в России и там активно участвовали в церковно-политической жизни.

Ключевые слова: Патриарх Никон, Царь Петр Великий, развитие образования, Йован Райич.

THE INFLUENCE OF PATRIARCH NIKON AND EMPEROR PETER'S REFORMS ON SERBIAN THEOLOGY AND EDUCATION

Branko Radovanović

Diocese of Šabac

***Summary:** This paper aims to show us how the church and political reform in Russia during the 17th and 18th centuries influenced the situation in the Serbian Church. The reforms conducted by Nikon, the Russian Patriarch, had echoes in the Serbian Church. Emperor Peter the Great contributed to the development of education among the Serbs. Many Serbs during the 18th century were studying in Russia, among them the most famous was Jovan Rajić. Some settled in Russia and they had a significant role in ecclesiastical and political life.*

***Key words:** Patriarch Nikon, Emperor Peter the Great, the development of education, Jovan Rajić.*

(Вејиновић 2012, 13). Правећи задужбине на ползу¹ свог народа, племенити људи су завештавали и остављали трајна добра свом народу, а светитељ коме је храм посвећен је постајао ктиторов заступник пред Господом Исусуом Христом на Страшном суду.

Српски православни манастири су свештена места за духовни и молитвени живот где се свакодневно прославља име Бога Живога. Ове српске светиње подизали су подједнако српски владари, црквени великодостојници и верујући српски народ са својим свештенослужитељима. Градили су их и као своје задужбине, али пре свега, као место заједничке молитве и сусрета са Господом, како је речено у Светом Писму: „Где су два или три сабрана у моје име, ту сам и ја међу вама“ (Мт. 18, 20). Где су цркве и манастири, ту је и народ Божији.

Од Светог Саве до данас бројни манастири су духовна и административна седишта српских архијереја. Вековима су у манастирској тишини црноризци преписивали и украшавали богослужбене књиге. Прве српске штампарије биле су у манастирима. Српски народ је прва слова срицао из *Часослова* и *Псалтира* у манастирским школама, где су учитељи били учени монаси. Српски манастири су сведоци српског градитељства и свеукупне духовне и уметничке лепоте. У српским манастирима на нашим просторима вековима се чувају и молитвено прослављају српски светитељи: у манастиру Студеници су мошти Светог Симеона Мироточивог и Светог Стефана Првовенчаног, у Сопотанима су мошти Светог Стефана Уроша I, у Дечанима су мошти Светог краља Стефана Дечанског, у манастиру Раваници су мошти Светог кнеза Лазара... Српски манастири су молитвена и духовна станишта, народна зборишта и културна средишта нашег верујућег народа и вековни чувари православне вере и светосавске традиције.

Свети Сава је био изузетна и свестрана личност, искрени верник али и дубоко промишљени визионар који је, иако растао на двору, презрео материјално и окренуо се духовном. Као оснивач и први поглавар Српске Православне Цркве радио је на обнови и подизању бројних цркава, манастира и других верских објеката у Србији, на Светој Гори, у Солуну и на Светој земљи. Своју ктиторску делатност је започео у Ватопеду. Потом је обновио и изградио многе манастире од којих су данас најпознатији и за српску историју од изузетне важности: манастир Хиландар (који је из разрушених темеља подигао са својим оцем, властодршцем Стефаном Немањом, касније монахом

¹ *Полза* је архаични израз из црквенословенског језика која значи *корисан* (Петковић 1935, 163).

Симеоном, и тако оставио траг у историји као ктитор прве српске духовне заједнице на Светој Гори), а нешто касније и манастир Жича (где му је помогао рођени брат Стефан Првовенчани). Као ктитор и као први Поглавар Српске Цркве, Свети Сава је имао прилику да значајно утиче на развој српске средњовековне уметности, архитектуре, црквеног сликарства, законодавства и појања. У Студеници је 1209. године основао болницу, прву на подручју српске државе. Зауставио грађански рат између своје браће Стефана и Вукана око наследства над Србијом и спречио цепање земље и братоубилачки рат. Но, иако су његове руке држале многа блага и велико богатство намењено Христу, иако је и сам потекао са двора, он је био најсрећнији у својим испосницама где је тиховао, постио и подвизавао се. Истицањем добротинастава и активности Светог Саве на територији Свете земље, ми у ствари подсећамо да је Србија била велика територијално и финансијски, а духовно у успону. Срби су на Светој земљи зидали и били ктитори пре неких који сада на старим рушевинама зидају цркве којима намећу своје присуство и своју верзију историје.

Мисија Светог Саве у Светој земљи

Рођен као племић у владарској породици, са свим привилегијама које му припадају по рођењу, Свети Сава се определио за пустињаштво, подвиге и љубав према Богу кроз строги пост. Одлазак са двора његови родитељи су тешко поднели. По предаји власти сину Стефану, Стефан Немања, отац Светог Саве, се такође определио за монашки живот, придружио се сину Светом Сави и заједно су чинили многа добра дела на понос српству и лози Немањића.

После смрти свог оца Свети Сава се сав предао посту, подвижништву, метанисању, бдењу и тиховању. Плакао је и уздисао до те мере да се разболео. Једне ноћи му се у сну јавио отац, Свети Симеон и рекао му: „Више не тугуј и не жалости се због мене, сине вазљубљени, него се радуј и весели, јер ево ме по молби твојој јавио ти је Бог о мени, родитељу твоме... а и твој труд за мене, подвизавање и молитве твоје и милостиње, уздиђоше на памет пред Бога, и зато те очекују спремљена ти добра са мношвом. Али ћеш се прво апостолском благодаћу и влашћу од Бога на земљи обогатити, да везујеш и разрешујеш кривце људских сагрешења, и своје отацтво светитељством напасавши, просветливши и научивши, вером и правдом и покајањем ка Христу привешћеш људе своје, и светим местима која телом походи Господ Исус Христос поклонићеш се, где се сва

страдања његова за нас догодише, која ћеш на срцу свом написати, и многима ће се образац добродетељи јавити, и сва законоположења Христова која су на здању апостола у отачаству ти испунивши доћи ћеш к нама, и тада ћеш се због мене, и због многих, још већих дарова удостојити... и бићемо бесконачни у век векова“ (Теодосије 1992, 64). Сан је на пророчки начин описао будући живот и мисију Светог Саве од поглавара аутокефалне Цркве до ходочасника у Светој земљи, и ктитора који ће многима постати узор. „Издашност српских владара династије Немањића према манастирима у Светој земљи превазилазила је много већ иначе обилна давања српских духовника, пре свих Светог Саве“ (Недомачки 2004, 48).

Историчари и познаваоци живота и дела Светог Саве кажу да је био од Бога призвани монах. Да је то био у младости, када је напустио раскош свог оца владара и отишао у манастир, да је такав био живот који је живео и да је такав је био и када се упокојио. Као усрдни монах, ревнитељ, строг према себи, он је боравак у Светој земљи искористио да поразговара са пустињацима, тим од људи незнатим светитељима, и да као на Извору живоносном напоји своју, од Бога стално жедну душу. Боравак у Светој земљи искористио је да набави утвари и реликвије за Српску Православну Цркву којој је био глава, да је утврди подршком Јерусалимског (а касније и Александријског и Антиохијског) патријарха и монашким колонијама тамо где све подсећа на Исуса Христа, али и да поради на себи, да што је могуће више избистри своју душу. Свети Сава је знао да духовна искуства пустиножитеља немају цену. Тако је српски народ у Светом Сави имао знаменитог ходочасника, пионира, у Светој земљи. Он је два пута ишао у Свету земљу, 1229. и 1234. године. Ова путовања су описали хиландарски монаси Доментијан и Теодосије.

Иако је презирао материјално и определио се за духовно и нематеријално, Свети Сава је знао да је материјално ипак неопходно да би спровео своју мисију наметнуту од свог срца и од Бога. „Многе свете мошти у манастирима и у Јерусалиму и од патријарха затраживши и купивши, и све свете службене одежде и часне сасуде, и по цијелој Палестини ако би налазио што свето и часно свети архиепископ куповаше, хотећи донијети у своје отачаство. И није жалио, од срца је давао и даривао.“ Оно силно благо које је добио од краља Радослава, Свети Сава је потрошио купујући црквене утвари и реликвије. Такође, свуда је обилно даривао манастире, као и самог Јерусалимског патријарха, и „ниште“.²

² Нишч или нишѣ је црквенословенска реч која у преводу значи *сиромашни* или

Темеље монашког живота Срба у Светој земљи Свети Сава поставио је давне 1229. године. Приликом првог боравка, Свети Сава је однео на дар тамошњим православним манастирима многе драгоцености, али главна жеља му је била да у Светој земљи обезбеди сигуран боравак српским монасима и поклоницима. Подигао је конаке у ђурђијанском (грузијском) манастиру Светог Крста недалеко од Јерусалима у коме је и сам боравио, затим је откупио земљиште на брду Сион и ту сазидао манастир за српске монахе. Данас се не зна тачна локација тог манастира, иако се помиње да су његови остаци крај куће Апостола Јована. Од Латина је у Акри откупио Цркву Светог Ђорђа, која је служила као безбедно прихваталиште за српске монахе, јер је Акра била тада главно палестинско пристаниште.

У тадашњој Палестини смењивали су се периоди немира и промена власти са краћим периодима мира, те је Свети Сава приликом другог боравка у Светој земљи 1235. године поклонио све своје задужбине, ради њихове трајне заштите, великој грчкој Лаври Светог Саве Освећеног чији је био сабрат. Ова лавра, основана 478. године, налази се у Јудејској пустињи на степенастој падини стене према дубоком кланцу речице Кидрон, чије је корито најчешће исушено. „Цела Лавра делује као да је изникла из стене. Кад су Мамелуци 1291. године освојили Акру, она је престала да буде пристаниште за српске монахе и хације, те је надаље ту улогу имала Јафа“ (Недомачки, 2004, 47). Можда је и пре Светог Саве било српских монаха у Светој земљи, али су за историчаре у питању спорадични случајеви.

Немањино и Савино време јесте време визије у коме се тежило величанственој и дуготрајној делатности у виду настанка и развијања српске средњовековне државе и Цркве. У време Светог Саве Српска Црква је била потчињена Охридској архиепископији и тежило се ка самосталности наше Цркве. Када се Свети Сава изборио за самосталност Српске Цркве, куповао је цркве и манастире по Палестини, чинећи тако да Српска архиепископија има своје цркве са српским монаштвом и прихваталишта за ходочаснике. Због сталних ратова, превирања и немара српске државе и Цркве, губи се и оно мало трагова српства у Светој земљи. Сав труд Светог Саве је пао у воду јер се у Светој земљи стално ратовало, муслимани су вековима држали Свету земљу и српски монаси су губили битку за самосталност у оквиру Јерусалимске патријаршије, као и због лошег стања манастира које су полако монаси напуштали. После Косовске битке 1389. године, Српско царство је у потпуности пропало, и потпавши под окупаци-

ју Османског царства, Србија је изгубила додир са Светом земљом и финансијску снагу да брине о својим имањима које је Свети Сава оставио српском народу, Српској Цркви и српској држави. Први Српски архиепископ и просветитељ је био и први јерусалимски ходочасник и утемељивач монашког живота Срба у Светој земљи.

Ктиторство у црквеном праву

Црква, као и свака друга установа, има потребу за постојањем одређеног апарата за њено функционисање. Да би тај апарат могао да функционише потребна су одређена материјална средства. Право Цркве да поседује имовину налази се у грађанском и божанском праву. У Светом Писму описано је како се говорило да су Апостоли имали кесу за коју су куповали храну и помагали сиромасима (Јн. 12, 3–6), а како се хришћанство ширило видимо како је имовина била свачија и нико није говорио за својину да је његова, а свако који је имао имовину, продао ју је и новац од продаје добровољно је доносио Апостолима као прилог (Дап. 4, 32–37).

После Миланског едикта 313. године, однос државе се мења у корист Цркве, јер се Цркви враћа све оно што јој је раније одузето (земљишта, зграде, право да живе као грађани) од стране римских царева у прва три века (Милаш 2004, 556). Тестаментално наслеђивање је било у пракси код Римљана, те је и Црква на тај начин могла да стиче имовину. Ко је хтео да по слободној вољи сам учини поклон (донацију), могао је то да учини без икакве надокнаде, а услов је био да онај коме је дар намењен, тај дар жели да прими. Са друге стране, ко је хтео да ступи у монаштво, претходно је морао да располаже личном имовином по сопственој жељи. Ако то није учинио а постао је монах, имовина је припадала манастиру. Ако би монах стекао одређену имовину, она се сматрала својином манастира у којем живи.

Ктитор (од грчке речи „ктитор“ – оснивач, утемељитељ, власник) је особа која је основала задужбину; задужбинар (обично у Византији и код православних словенских народа) или особа која издржава манастир или велики добротвор. Ктитор (обично феудалац) из својих је средстава зидао цркву и поклањао јој све предмете потребне за богослужење, издржавао је манастир и бранио га у случају потребе, постављао старешину манастира, управљао његовим приходима и прописивао унутрашњи ред. Портрети ктитора и његове породице насликани су у цркви, а њихова имена уношена су у диптихе. Они

су имали почасно место за време Литургије и право на гроб у цркви. У новом веку (XVI-XVII век), кад се више нису градили нови манастири, назива се ктитором и онај ко манастир издржава, поправи или дарива. Када је хришћанство добило слободу и финансијску моћ, добило је и могућност да неометано гради храмове, манастире и друге објекте, а поједини материјално имућнији верници су од својих средстава подизали све оне грађевинске објекте који су били потребни Цркви за њен рад. То су увек чинили у споразуму са надлежним епископом и обезбеђивали су извор за издржавање тог објекта. Надлежни епископ је имао право да не одобри да неко постане ктитор ако је јеретик, расколник, непокајани грешник, особа неморалног понашања или ако није био у могућности да материјално обезбеди оно што се од ктитора тражи. Ктитори су били владари, припадници племићког рода, монаси и монахиње, сви клирици и сваки православни верник без обзира на пол, а ктитори су могли бити и села, фондови и друге институције.

Ктиторско право³ се стицало на два начина: оригинално и деривативно. Оригинално стицање ктиторског права је подизање објекта и обезбеђивање средстава за његово издржавање. То право се стиче обнављањем, оправком или проширењем зграда. „У том случају, такав ктитор је ‘втори ктитор’ – други ктитор, или нови ктитор“ (Перић 1999, 176). Ктиторско право се може стећи и путем привилегије, тј. када Црква дарује ктиторско право одређеном појединцу због његових заслуга.

Деривативни начин стицања овог права настаје поклоном, наследством, заменом или одржајем. Стефан Немања поклања своје ктиторско право својој жени Ани над манастиром Свете Богородице у Топлици; Стефан Немања је ово своје право предао наследством свом другом сину Стефану Првовенчаном над Хиландаром, заменом ктиторског права над једним објектом за други објекат; краљ Милутин је, ради подизања своје задужбине манастира Светог Стефана, одузео манастир Бањску од Грачанице, а у замену дао другу цркву са земљом; цар Душан је, оснивајући манастир Светих Архангела у Призрену, заменио Цркву Светог Спаса чији су ктитори били Млађен Видојевић и његова мајка, црквом у Охриду. Ктиторско право се у Византији могло стећи и „одржајем“ који је морао бити дужи од 40 година.

³ Код епископа Никодима Милаша ктиторско право се назива и осниватељско право. Ктиторско или осниватељско је постало онда кад су разни побожни хришћани почели о свом трошку да подижу цркве и снабдевали их како би се створили потребни услови за богослужење (Милаш 2004, 565).

Први ктитор је имао већа права од других ктитора, као и од оног који је ово право стекао наследством. Дужност ктитора је да се стара о унапређењу имовине, да се она користи у предвиђене сврхе, да је заступа код суда и друго. Ктитор има право да напише типик (манастирски устав) који мора бити у потпуној сагласности са канонима и државним законима. Ктитор има право да типик допуни или да напише нови, али његови наследници на то немају право. Уз типик ктитор мора сачинити и хрисовуљу – пописну књигу које се могла мењати као и типик, али само уз дозволу надлежног епископа или некада цара. Хрисовуља је садржала све оно што ктитор дарује манастиру, због чега се и зове пописна књига. Ктитор је имао право да епископу предложи игумана за манастир или свештеника за храм који је подигао. Епископ није морао да уважи предлог ако нису испуњени канонски услови. Ктитор није имао право на уживање имовином коју је поклонио. Изузетак је постојао само кад би ктитор без своје кривице осиромашао, па онда у том случају има право на издржавање. Ктитор је имао право и на почасно место у храму, право да се његово име спомиње на богослужењима, право да у храму буде сахрањен, право да буде насликан у храму као ктитор и друго. Ктитор не може предузети ништа у вези ктиторства без благослова надлежног епископа.

Епископ има право да врши контролу над ктиторовим радом лично или преко својих изасланика који му подносе извештај. Ктиторско право престаје смрћу, поклоном од стране самог ктитора или одузимањем овог права од стране епископа. То се догађа кад ктитор не врши правилно своју дужност, када је уопште не врши, кад постане јеретик, расколник или кад је искључен из Цркве. Постоји више канона и грађанских закона који говоре о ктиторском праву. Ктиторства над манастирима су се обележавала у хрисовуљама, житијима, повељама, родословима, летописима, записима и сликањем ктитора на фрескама са моделом манастира у рукама.

Прво путовање у Свету земљу: разлози и време одласка

Након смрти Стефана Првовенчаног 1228. године, политичке прилике у Србији су почеле да се враћају на старо, јер је краљ Радослав, наследник Стефана Првовенчаног, под утицајем своје жене и своје мајке, Гркиње, хтео да буде Грк. Много је ценио Охридског архиепископа Димитрија Хоматијана, са којим је Свети Сава имао муке око оснивања Српске Православне Цркве (Веселиновић 2004,

13). Светом Сави је одлазак у Свету земљу била одувек жеља, али нема сумње да се у том одласку из Србије крије прикривена трагедија првог поглавара Српске Православне Цркве. Његов одлазак из Радослављеве земље је био тих и више израз жалости, него огорчења. Код Савиног другог биографа, Доментијана, каже се да је Свети Сава дошао у сукоб са Радославом који је, под утицајем своје жене и таста, хтео да подреди Српску Цркву Охридској архиепископији, што се видело у Радослављевим препискама са Димитријем Хома-тијаном (Станојевић 1935, 62). Одлазак Светог Саве у Свету земљу је мотивисан искреном жељом да посети Свету земљу и да тамо прибави реликвије неопходне раду новонастале Српске Цркве. То је био његов основни циљ. „Општепознато је да је Сава био искрени верник и стога заиста није јасно због чега се његов пут у Свету земљу не би могао објаснити управо тим, религиозним мотивима“ (Фајфрић 2009, 146).

У расположивим изворима није изричито наведено кад је Свети Сава кренуо на прво ходочашће, али на основу Доментијановог и Теодосијевог сведочења, то је било после смрти Стефана Првовенчаног и Радослављевог крунисања за краља и пре него што се сусрео са епирским деспотом Теодором Комнином Дуком. На основу чињеница да је Стефан Првовенчани умро 1227. године, а Теодор Комнин Дука свргнут у пролеће 1230. године, долази се до закључка да је Свети Сава кренуо на поклонички пут 1228/1229. године. „Први Савин боравак у Светој земљи дат је се у 1229. годину и његов циљ је био да посетама источним патријаршијама и заједничким службама уздигне и осигура положај Српске државе“ (Слијепчевић 1991, 76). „Према Доментијановом сведочењу, Сави је пред полазак у Свету земљу краљ Радослав дао свако довољство, што је требао на пут: злато много и друге потребе, колико требаше“ (Доментијан 1970, 280). Доментијан не помиње место у којем се Сава укрцао на лађу, а то не чини ни Теодосије, али он наводи да је Српски архиепископ са својом пратњом дошао „на западно море у Далмацију“ (Марковић 2009, 20).

У вези са хронологијом првог Савиног ходочашћа је можда потребно напоменути да су током средњег века бродови из западних лука полазили за Сирију и Палестину два пута годишње – после Васкрса и после празника Рођења Светог Јована Крститеља (7. јул). Сва је прилика да је Свети Сава решио да крене у пролеће, јер је путовање од Јадранских обала до Палестинских обала трајало 4 до 6 недеља, у зависности од броја успутних станица и услова за пловидбу. Извесно је да је целокупни боравак Светог Саве у Светој зе-

мљи трајао отприлике четири и по месеца. Савина полазна тачка одакле је кренуо на пут је Стари град (највероватније Будва) јер се тај град спомиње у историографији, нпр. у *Житију архиепископа Арсенија* од Данила II (Данило 1935, 190). „Према новијим истраживањима, Српска архиепископија је већ тада у том граду или у близини града имала своје поседе, а и од раније се знало да су архијереји Српске цркве имали посебан однос са Будвом“ (Јанковић 1985, 32), јер је у Будви био развијен култ Светог Саве Освећеног, према коме је Свети Сава исказивао велико поштовање толико да је према овом светитељу добио монашко име. О месту Савиног укрцавања упућује један детаљ из Теодосијевог *Житија*, где писац наводи како је Свети Сава опет дошао на западно море, али се није споменула Далмација, него Диоклија. У контексту о којем је реч могло би се говорити једино о Дубровнику, пошто нема основа за то да се прво путовање у Палестину доводи у везу са неким другим далматинским градом северно од Котора.

Горњица – соба Тајне Вечере

У Јерусалиму је Свети Сава посетио Цркву Светог Васкрсења Христовог, где га је примио Јерусалимски патријарх Атанасије и дао му своје људе, да Светог Саву проведу по светим местима где је некад био Господ Исус Христос (Вучковић 1902, 77). У Цркви Светог Христовог Васкрсења Свети Сава је целивао Христов гроб и обишао све свештене храмове, а посебно се поклонио на Голготи. Ту је купио кућу Светог Јована Богослова, у којој се налази Соба Тајне вечере где је Господ Апостолима опрао ноге, а затим, на Последњој вечери установио Евхаристију (Лк. 22, 12; Јн. 13, 14), и где се Господ јавио Својим ученицима после Васкрсења. Испод ове собе се налази Давидов гроб. Кућу је Свети Сава купио од Сарацена и ту је сазидао Цркву Светог Јована Богослова, да би крсташи у каснијим ратовима порушили и цркву и кућу, а фрањевци су касније подигли базилику.

После обиласка Цркве Св. Јевтимија, Св. Сава се вратио у Јерусалим у метох Велике лавре код Јерусалимског патријарха и тамо молио да му се додели место на којем би зидао манастир. Добија цркву близу куће Св. Јована Богослова на Сиону (Сионска Горњица). По Теодосију је Св. Сава ту кућу купио од Сарацена. Легенда каже да је купио тако што је цео под прекрио златним дукатима.⁴ Поред Гор-

⁴ Историчари нису сагласни око тога да ли је Св. Сава купио од Сарацена зато што

њице на Сионској Гори, купио је и надградио манастир на месту куће Св. Јована Богослова, где је Богородица дочекала своје последње дане. Ово је омогућено захваљујући великим даривањима и доградњом манастира Св. Саве Освећеног. Св. Сава је радосно прославио овај догађај у свом манастиру Св. Јована Богослова, у коме је и одсео. Цркву Светог Јована коју ће, заједно с кућом, манастиром, даривати као метох Лаври Светог Саве Освећеног, Јерусалимској патријаршији. Манастир Св. Јована Богослова је убрзо порушен од стране крсташа, па се не зна на ком месту је подигнут. И црква и кућа и српски манастир су порушени до темеља да се не зна ни место на коме је био подигнут. Кућу Светог Јована Богослова Свети Сава је купио од Сарацена. Највероватније су је запалили темплари у последњем крсташком рату. Касније су ту фрањевци у XIV веку подигли базилику (Глушац, Кукић 2010, 55).

Зграда Сионске Горњице је данас је у власништву израелске владе. Обзиром да се испод Сионске Горњице налази Давидов гроб, улаз је слободан, али се не може користити за молитву и друге хришћанске обреде. Од 1524. године, када су их истерали муслимани, па до 1948. године хришћанима је било забрањено да се ту моле Богу. Данас се ту моле муслимани и Јевреји, док је хришћанима забрањено богослужење и молитва која се чује. Они могу само да се моле у себи.

Горњица је једна од централних тачака ходочашћа људи из целог света. Поред ње на месту бившег српског манастира Јована Богослова се налази импозантна немачка бенедиктинска Црква Успења Пресвете Богородице која доминира панорамом целог Јерусалима. Ту је и фрањевачка Кустодија Тере Санкте (Старатељство Свете земље). О присутности Св. Саве, његовом власништву над Горњицом, великим манастиром Св. Јована Богослова на жалост нема помена. Од самог успостављања дипломатских односа између Ватикана и Израела 1993. године трају спорови о Горњици, Соби Тајне вечере. Римокатоличка црква тражила је да добије кључеве Собе Тајне вечере, а 2005. године била је спремна да врати Израелу древну синагогу у Толеду, која је сада Црква Санта Марија ла Бланка, у замену за Горњицу. Израел се не слаже да врати Горњицу Католичкој цркви. Она не

су се Сарацени из свих делова Јерусалима повукли после закљученог примирја између светоримског цара и немачког краља Фридриха II Хоенштауфена и египатског ејубидског султана Ал-Камила. Тада је Фридрих II од султана на десет година (1229–1239) добио надзор над Јерусалимом, Витлејемом и Назаретом (Веселиновић 2004, 13). Такав расплет догађаја је чекао Св. Сава и био је међу првима који су искористили могућност да се моле на светим местима.

припада ниједној конфесији, а Римокатоличкој цркви је допуштено да два пута годишње ту врши обред.

Ватикан тврди да су фрањевци Горњицу подигли у XIV веку. Посматрањем архитектуре може се утврдити да је из доба крсташа, тј. XIII века, односно из времена Св. Саве. За Јевреје је ово место изузетно значајно јер је Горњица грађена над гробом цара Давида, и после Зида плача ово је најважније место јеврејског ходочашћа. Борба над светињама је вековна. Ратовима и борбама се освајају и преотимају света места и својатају светиње. О присутности Светог Саве, његовом власништву над Горњицом, великим манастиром Светог Јована Богослова нема помена. Агресивна политика Римокатоличке цркве, као и њена финансијска снага, омогућују да систематски и плански улажу у изградњу цркава на тој територији и да вештом пропагандом „прекрајају“ историјске чињенице о времену своје присутности на том месту.

Лавра Светог Саве Освећеног (Мар Саб)

Пошто је у Цркви Васкрсења одслужио Литургију са Јерусалимским патријархом Анастасијем, тако је на духован начин добио благослов да може служити Литургију у Палестини која је под јурисдикцијом Јерусалимске цркве. Наредних дана Св. Сава се поклатио у Витлејему, светом Сиону, Светињи над светињама, Гетсиманији, на Јелеонској гори, у Галилеји и у Витанији. После одмора се спустио у Витавару, где је Господ крштен од Св. Јована Крститеља. Према живом предању, Свети Сава Освећени оставио је завештање да се после његове смрти његово жезло – патерица преда архијереју царског рода и истог имена кад буде дошао у манастир. Када је Сава закорачио у цркву Лавре Светог Саве Освећеног, жезло Светог Саве Освећеног које је на трону стајало од његовог упокојења 532. године, пало је пред ноге Св. Саве Српског. На тај начин се испунио аманет Светог Саве Освећеног да његову пастирску палицу предају архијереју царског рода и истог имена када једног дана дође са Запада. Св. Сава је у повратку на Свету Гору понео жезло, које се данас налази у административном центру Свете Горе – у Кареји, поред којег се налазе и иконе Богородице Млекопитатељнице и Богородице Тројеручице, која је дуго била игуманија манастира Хиландара, а сада се налази на игуманском трону, на месту игуманије.

Лавра Светог Саве Освећеног је један од најзначајнијих манастира Православне Цркве, због његове важне улоге у развоју монаштва,

духовности, богословља и одбрани православне вере од иконоборачке јереси и писац Јерусалимског типика.⁵ Оснивач манастира Св. Сава Освећени је у узрасту од осамнаест година дошао у Свету земљу, где је био послушник Светог Јевтимија Великог, да би 478. године дошао на место данашње Лавре по једном откривењу анђела Господњег, и ту почиње организовање монашког општежића. Пошто прва мала црква названа Теоктистос („од Бога сачињен“), није била довољно велика за потребе братства, Свети Сава Освећени је подигао велику цркву посвећену Благовестима Пресвете Богородице.

Многи српски владари, црквени великодостојници, монаси, побожни грађани походили су овај манастир и даривали га. Од свог првог боравака у Светој земљи, 1229. године, Св. Сава је прилагао многе драгоцености православним манастирима, а у жељи да обезбеди сигуран боравак српским монасима и поклоницима, подигао је конаке у грузијском манастиру Светог Крста недалеко од Јерусалима. Земљиште на брду Сион је откупио и ту сазидао манастир за српске монахе, док је у Акри, тадашњем главном пристаништу палестинском, од Латина откупио Цркву Светог Ђорђа, да послужи као безбедно прихватилиште монасима. Цркву Светог Ђорђа је поклонио Лаври Светог Саве Освећеног.

Приликом другог боравака у Светој земљи, 1235. године, све своје задужбине, манастире и метохе, поклонио је великој манастирској Лаври Светог Саве Освећеног, чији је био сабрат. Нажалост, многе светиње, укључујући и даривани манастир, црква и кућа су у каснијим крсташким походима уништени. Из христовуље царице Маре, супруге турског султана Мурата II види се да је постојао уговор између Јерусалимске патријаршије и Српске Цркве пошто је од 1462. године преузела бригу о српским монасима у Јерусалиму (видети у: Новковић 1912, 702. и Недомачки 2004, 52). Српски монаси су дошли у Лавру Светог Саве Освећеног и ослободили овај манастир од разбојника и пљачкаша. Они су тада сазидали велику кулу и у њој параклис, посвећен Св. Симеону Мироточивом.

Лавра Светог Саве Освећеног је и данас велика светиња коју походе поклоници из целог света, и која представља велику православну светињу. И данас се могу наћи трагови бивствовања Срба у овом

⁵ Како Јерусалимски типик у време Светог Саве још није био у употреби у Цариградској патријаршији ни у Светој Гори, Свети Сава се приликом свог првог путовања по Светој земљи упознао са Јерусалимским типиком одакле је узео делове цариградских и јерусалимских литургичких и монашких прописа и реформисао црквени богослужбени устав и монашки живот у Српској Цркви по повратку са Свете земље (Грујић 1936, 285).

светом православном манастиру, као што је кула Светог Симеона Мироточивог, као и много српских икона. У манастиру су се налазила трпезарија, болница, ризница и библиотека са рукописима на грчком, латинском и словенском језику и штампаним књигама. Ниједан рукопис није сачуван јер је све разнето. У Великој Лаври, манастиру Светог Саве Освећеног, где је читава једна кула немањихка у спомен на Стефана Немању, након монаха Григорија готово да се сасвим заборавило да су ту српски монаси управљали 130 година.

Црква Светог Георгија у Акри

Акр (Акра, Аго) једина је лука у Светој земљи у коју се 1229. искрцао Растко Немањић Св. Сава. „Акра је од вајкада била особито војничко утврђење, заштићено са сува стенама а са две стране заплускивано морем... У Акри је и црква Св. Ђорђа, метох лавре Св. Саве Освећеног“ (Гавриловић 1900, 163). Изашавши из једрењака, угледао је из луке пред собом Цркву Светог Ђорђа и одмах је откупио од Ђеновљана. Он је знао оно што Ђеновљани нису: да је та црква некад припадала Светом Сави Освећеном, његовом великом имењаку и претходнику, због чијег је типика и дошао у Свету земљу, да га прене-се у своју Цркву у оснивању, Српску Православну Цркву.

У овој цркви у Акру Свети Сава се последњи пут помолио и 1235. године, приликом другог одласка из Свете земље. Поделио је милостињу сиромасима који су га по добру памтили, и кренуо ка Србији у коју није стигао, упокојивши се на путу у Трнову.

Према сведочењу српског музиколога Душана Михалека који живи у Израелу, Црква Светог Ђорђа је црква у јако лошем стању (Михалека, 2014, 14). Када ју је пронашао скривену у лавиринту градских улица Акре, у којима живи арапско муслиманско становништво које не зна о православним црквама, била је у запуштеном стању са решеткама на прозорима и вратима. Ту цркву држе данас један грчки монах и један стари игуман који се сећа да му је неко некад давно причао да је Црква Светог Ђорђа припадала Србији. Путописац је други пут посетио Акру и заједно са пријатељима је на скроман начин унео икону Светог Саве у исту цркву у којој се српски светитељ помолио последњи пут пре 775 година. И тај скромни чин путописца и осталих верника, начињен по сопственој иницијативи, је велик за српску историју и Српску Православну Цркву. Да се не заборави и да се не избрише из сећања име Светог Саве. Ентузијазам и истинско поштовање дела Светог Саве од стране јед-

ноставних хришћана, обичних људи, помогли су да се од заборава сачува допринос и улога Светог Саве.

Манастири у којима је Св. Сава даривао прилог на помињање

Приликом ходочашћа у Свету земљу, Св. Сава је обишао многе цркве где је вршио службу, даривао их и давао прилоге да се упишу у помен његови родитељи, брат Стефан и он.

Црква Христовог Рођења у Витлејему. Св. Сава је, по Доментијану, најпре отишао у Витлејем. Поклонио се месту Христовог Рођења и служио је Литургију са свештенством цркве. На одласку је дао много злата и уписао имена својих родитеља и брата у поменик „На крају даје ‘много злато клиросу служешчим ту рождеству христову’ и ту уписује имена својих родитеља и брата Стефана у поменик“ (Доментијан 1988, 284). Црква Христовог Рођења је данас сличног изгледа, као и у време Јустинијана око 526. године, и крсташа, када су подигнути одбрамбени зидови. Црква је била претворена у тврђаву, а главни улаз, који је био једини, је сужен у најмањи могући улаз, тако да се мора сагињати када се улази у храм, да муслимани не би коњима улазили у цркву.

Манастир Часног Крста (грузијски манастир) у Јерусалиму. Приликом посете грузијском манастиру, који је подигнут на месту где је израсло троједно дрво (настало од гранчице три различита дрвета: кипариса, кедра и бора, које је по легенди Бог дао Лоту, а од којег је направљен Часни Крст на којем је Господ разапет), после поклоњења, Св. Сава је служио Литургију „на месту светог и часнога дрвета, на коме беху приковане пречисте Христове ноге“ (Марковић 2009, 39). Потом је манастирско братство даривао златом у жељи да један део буде утрошен за зидање и доградњу манастира. Толико му се допао манастир да је пожелео да у њему остане. Када описује посету Св. Саве „Светом подножју“ Доментијан каже да се у овом грузијском манастиру обавља помен Српског архиепископа и његових родитеља и да тамо „још и данас стоје палате за чију изградњу је Св. Сава дао новац“ (Доментијан 1970, 288). Ту је, до скоро, у библиотеци било српских рукописа.

Захаријин дом у Подгорју. Из манастира Светог Крста, Св. Сава је стазама ходочасника отишао у Подгорје где је био дом пророка Захарије. Ишао је истим путем којим је ишла и „Пречиста Дева Ма-

рија носећи у утроби Христа“ (Марковић 2009, 40). Дом у којем се родио Свети Јован Претеча се налази неколико километара западно од Јерусалима на обронцима шумовите горе, те се цео локалитет назива Подгорје. Ово светилиште је било без служитеља па ни Св. Сава није обавио богослужење, већ је отишао на место где је побегла Јелисавета са Јованом од Иродових војника и у Цркви Светог Захарија је „служио Литургију и даривао злато Јеврејима који ту живе“ (Марковић 2009, 41).

Црква Лазаревог васкрсења у Витанији. Место Витанија и данас постоји а налази се на источној страни Маслинове горе. Од 4. века верници обилазе пећину у којој се по предању налазио Лазарев гроб из којег је васкрснуо. На том месту се у време посете Св. Саве налазила црквица и храм. Свештенство је даривао златом и уписао у поменик себе и своју породицу: „Благосиља јереје који ту служе и дарује их златом како би на богослужењу помињали њега и његове најближе сроднике (родитеље и брата Стефана)“ (Марковић 2009, 50). С обзиром да је Св. Сава благословио свештенике који су служили поред Лазаревог гроба, историчари претпостављају да су храмови Византије као и остала највећа светилишта на подручју Јерусалима у то време били под јурисдикцијом православног Јерусалимског патријарха.

Данас у цркви Литургију на Лазареву суботу служе грчки епископи уз учешће остале православне браће. У Светом Писму се каже да је Господ Исус Христос био тужан када је чуо за Лазареву смрт. Пошао је према Витанији и на путу га је срела Марта, сестра Лазарева. На месту где су се срели Исус и Марта, царица Јелена саградила је параклис. Лазарев гроб је катакомба у коју се спушта уским, стрмим степеницама. Кључеве од ове, може се рећи, катакомбне цркве држи палестинска породица, исламске вероисповести. Уским степеницама се иде према излазу, а свештеници читају Јеванђеље о Васкрсењу Лазаревом. Јеванђеље се чита на неколико језика – грчком, руском, арапском.

Испосноца Господња у Јерихону. Брдо Четрдесетнице је познато и као Сарандарска гора, а налази се у близини Јерихона. Хришћани верују да је ту ђаво искушавао Христа приликом 40-дневног поста. По историчарима на том месту је већ око 340. године Свети Харитон основао лавру у коју су монаси Јудеје долазили за Велики пост. „Поклонивши се ‘светом страдању Господњем’ и ту је св. Сава дао ‘много злата служећим свештеницима дома Господњег’ за помен Немањића“ (Марковић 2009, 51).

Други одлазак у Свету земљу

Скромни светитељ, као истински хришћанин који тежи ка небеском, бежећи од људске славе и похвале, пожелео је да се осами и да остави власт која му је као црквеном великодостојнику припадала. Пожелео је да поново обиђе Свету земљу и да тамо дочека крај живота, ако то буде и Божија воља. Владајућем краљу Владиславу⁶ (брат Радославов) је изрекао своје жеље, а краљ га је падајући нижице на земљу молио да то не чини. Ни преклињања краља, ни молбе осталих нису могле да задрже Светог Саву јер је његова одлука да оде до Синајске горе била чврста и непоколебљива. Уколико му се жеља да дочека крај живота у Светој земљи од Бога не испуни, вратио би се, али по повратку би се осамио и ослободио сваке црквене власти.

У очекивању да се из Свете земље неће жив вратити, светитељ је порадио на организацији Цркве која му је Божијом вољом била дата на управљање и одредио јеромонаха Арсенија за свог наследника, тако да је Црква могла и без светитеља да функционише. „И опет сваког од вас молим да све што вам предадох Богом и све што од мене чувате и видесте, и примисте и разуместе и чему се научисте сви ви сачувајте тврдо и неразрушиво еда би сте научили друге“ (Јовановић 2007, 82–83). Потом је узео злато од краља Владислава, али овај пут и од Архиепископије и кренуо на друго путовање по Светој земљи.

На основу Доментијановог сведочења, Сава је кренуо на пут 1234. године. Велики пост (25. фебруар – 7. април) (Марковић 2009, 11) је провео на Синају, а при повратку у отаџбину преминуо је у Трнову, у Бугарској у јануару 1236. године. „За боље познавање Савиног ходочашћа је заслужан Драгутин Костић који је проучавао питање Доментијановог учешћа у тим ходочашћима, јер је на основу „тачног обележавања Савине маршруте, тачног бележења где се Сава само поклањао и где је коју службу служио... и где је себе, родитеље и брата Стевана уписивао за помен...“ закључио како је Доментијан био сапутник на првом путовању у Свету земљу“ (Марковић 2009, 12–13).

На пут је опет кренуо из Будве. Вест о његовом путу и његовом пртљагу, товару поклона, бисера и злата, брзо је пројурила обалом

⁶ Краљ Владислав је као и његов брат Радослав водио несамосталну политику ослањајући се на моћне владаре (видети у: Перовић 2015, 7. и Станојевић 2013, 16). Према историчару Чедомиру Марјановићу Св. Сава није био задовољан ситуацијом у Србији и на Сабору у манастиру Жичи је објавио да се повлачи са места архиепископа и одредио је жичког игумана Арсенија Сремца за свог наследника (Марјановић 2001, 32)

Јадранског мора (Црњански 2011, 114). Многи који су чули за Светитељево путовање на Свету земљу „и знајући да носи са собом много богатство, кржави мужеви звани гусари, уседоше у брзе галије и начинише заседе чекајући га у морским пазусима и вребајући да га опљачкају, али Бог, велик у милости и неизмеран у доброти, који познаје и чува оне који га свагда воле, и као што својим ученицима повика: ‘Ја сам са вама и нико не сме против вас!’ (Мт. 27, 20; Дап. 18, 10) постаде и овоме помоћник у спасу и заштитник од оних убица, јер густом маглом обави морске пазухе, у којима беху у заседи против Светог и учини га невидљивим и проведе га неповријеђеног“ (Јовановић 2007, 83). Када се магла подигла, лађа Светог Саве већ је била у Брендицу, данашњем Бриндизију у Италији. Једног момената је снажна бура претила да потопи брод. Избезумљени од страха, путници су молили Св. Саву да умилостави Господа да их спасе. Са великом вером молећи се Богу, Свети Сава је крсним знамењем и изговарањем имена Исуса Христа учинио да невреме престане и одмах бура је престала да дува, тако да су путници могли мирно да наставе своје путовање.

Када су стигли у Акр, Свети Сава је отишао у Цркву Светог Ђорђа, коју је купио у повратку са првог путовања у Свету земљу, да се одмори. Чувши то, многи су похитали ка Цркви Светог Ђорђа да се поклоне српском Светитељу. Св. Сава је из Акре отпловио у Кесарију, а потом у Јафу и у Јерусалим. У Јерусалиму је обишао „свој“ манастир Светог Јована Богослова, а онда је, са братијом и игуманом манастира Светог Саве Освећеног који га је дочекао у Јерусалиму, отишао на Гроб Господњи. Док је Светитељ обилазио њему знана света места у Цркви Христовог Гроба, чувши да је стигао, у цркву је дошао и Патријарх јерусалимски Атанасије Други. А и сви сиромаси Светог града, чувши да је опет дошао онај који им је пет година раније учинио велику милост, похрилише да га виде а Св. Сава их је поново нештедимице даривао. Није штедео благо које је донео, даривао је и сиротињу и света места која је обилазио.

Приликом свог другог ходочашћа по Палестини, Св. Сава полази из Јерусалима на Синај, истим путем којим је некада давно Света породица пред Иродом побегла у Египат. После проласка Јерихона и Јорданске пустиње, стигао је у Каламонију где се у манастиру Пресвете Богородице одморио (Гавриловић 1900, 194). Манастир је кроз историју био често разаран и обнављан. „Из времена Савиног боравка у овом манастиру, данас постоји само крипта и доњи делови југоисточних зидова католикона изнад ње, као и делимично очувани мозаични под северног брода

наоса. Ваља скренути пажњу да први српски архиепископ по казивању свог старијег животописца и овде злато даде на подизање овог манастира“ (Миљковић 2008, 176).

Напустивши Каламон, Св. Сава преко Јорданске пустиње одлази у град Керак и затим на Синајску гору. На Синајској гори је посетио манастир и Цркву Пресвете Богородице, поклонио се на светом месту где је купина Неопалимаја и после одмора у манастиру отишао ради поклоњења на место где је Господ много пута са Мојсијем говорио и где је дао Закон народу Израиља.

У Цркви Светог Илије провео је Четрдесетницу радосно постивши са братијом, а свеноћно бденије проводио је у песмама и молитвама. „И много злато у манастир даде и себе и своје родитеље, и првога краља, брата својега Стефана, ради спомињања у манастиру са братијом записавши“ (Миљковић 2008, 176)...

У Цркви Пресвете Богородице Литургија се служи босих ногу због светости места, на шта је сам Господ упозорио Мојсија, када је овај на њега ступао. По Доментијану и Св. Сава је овде служио босоног. На ову обавезу поклонице подсећа икона великог формата, на којој је насликан Мојсије како изува сандале испред Неопалиме купине. Сама црква са раскошним мозаицима из времена њеног подизања сачувана је до данас. Изузетно сува клима и изолованост манастира погодовали су очувању и првобитних делова грађевине изведених од дрвета, кровне конструкције и врата са драгоценим натписима којима се обавештава о најстаријој историји храма.

Светитељ се сусрео са Јерусалимским патријархом Атанасијем, игуманом (јеромонах Никола) и братијом Велике лавре Светог Саве Освећеног. Затим је отпутовао у Антиохију где се срео са Антиохијским патријархом. Даривао га је златом „како беше подобно светињи његовој и он овог преосвећеног (Саву – прим. аутора) превеликим светим даровима и добромирисним почастима црквеним одликова и ризама патријаршким“ (Миљковић 2008, 183). Тада је Свети Сава отишао да се поклони гробу светог и чудесног Симеона Дивногорца где је пролио многе сузе. Братији и игуману манастира даривао је злато и дарове. По историјским изворима у манастиру на Дивној гори светитељ је затекао три заједнице: православне монахе, бенедиктинске монахе и крсташе. Непуне три деценије касније малечки ратници су потпуно разорили манастир.

Обишавши све те манастире Св. Сава одлази у Цариград и, уместо на Свету Гору, одлучује се за Бугарску да би посетио цара Јована Другог Асена. Цар му се обрадовао и љубазно га је примио у угрејаним и топлим палатама, обзиром да је било хладно (6.1.1236.

године). Наредио је Св. Сави да ту остане и окрепи се. „Даде му цар и много злата да има на своју потребу“ (Миљковић 2008, 187).

Св. Сава се уз сву бригу ипак разболео и позвао је своје ученике, направио списак свих дарова које је купио и добио на поклон на својим путовањима, и наредио својим ученицима да један део однесу у Архиепископију, један део у Студеницу, а један део блага је послао у Бугарску патријаршију. Исцрпљен болешћу светитељ је убрзо преминуо 14/27. јануара 1236. године⁷, а по жељи самог цара Јована Асена био је сахрањен у царском манастиру Светих Четрдесет Мученика. Приликом другог боравка у Светој земљи, 1235. године, све своје задужбине, манастире и метохе, поклонио је великој манастирској Лаври Светог Саве Освећеног, чији је био сабрат. Нажалост многе светиње су у каснијим крсташким и муслиманским походима уништене.

Закључак

Рођен као краљевић а ипак скроман и духован, Растко Немањић се определио за испоснички живот монаха. Одрекао се царства земаљског зарад царства небеског. Свети Сава имао је ретки, али за духовни живот веома значајни дар од Бога изливања обиља суза, када се поклањао светињама на путовањима по Светој земљи. Волео је своју породицу, поготово оца од којег је и научио како цркве треба даривати.

У Светој земљи је Св. Сава наставио да се бави зидањем, куповином манастира и даривањем као што је то његов отац пре њега радио у Србији. И са братом Стефаном Свети Сава је у Србији радио на ширењу и јачању средњовековне Србије, како територијално тако и духовно. Та дела је Св. Сава наставио и у Светој земљи а у славу хришћанства и свог народа. Иако је монашким животом доказао да је презрео материјализам и удобност живота који му је могло обезбедити краљевско порекло, Св. Сава је ипак у својој превеликој мудрости знао да се новцем може много тога купити. Из тог разлога је куповао, градио, даривао, ктиторисао и остављао својој православној браћи на коришћење многа здања, а за своју породицу обезбеђивао помен у црквеним службама ради вечног и

⁷ Српски историчар и византолог Драгутин Анастасијевић сматра да је датум смрти Светог Саве 14. 1. 1235, по старом календару. Тај датум се усталио од 1319. године када је Српски Архиепископ Никодим превео *Тийик* Светог Саве Освећеног и увео га у Српску Цркву (Атанасијевић 1936, 246).

угодног Небеског живота. Трудио се да развије и учврсти духовне односе Срба и Србије са Јерусалимом. Носио је у Свету земљу и на света места велико благо и скупocene дарове. Куповао је цркве, зидао их или реконструисао и обнављао. Иако су се затрли писани трагови власничких односа, материјалне остатке ми данас походимо и ходочастимо. Они говоре о некадашњој снази и величини немањихке Србије.

Одлазак у Свету земљу и поклоњење светињама су многи људи следили после њега, а то ходочашће траје и данас. На хаџилук и данас иду добри и племенити људи који, инспирисани хришћанским светињама у Палестини, постају још бољи и још већи борци за духовна права свог народа. Српски народ и његова култура, поред свих тешких искушења у која их је зла историјска судбина бацила, још и данас постоје, а у народу се сачувао високи хришћански морал и дубоко национално осећање. Осим чувања духовних вредности које нам је оставио Св. Сава, морају се сачувати и материјалне вредности. За све којима је стало до суштине светосавља – нема мира ни починка; постоји само неуморна, колико духовна и морална толико и конкретна, стваралачка акција, у којој се обнавља вера, подмлађују животне снаге, стварају нове вредности, уз поштовање и чување старих, наслеђених. Држати се светосавског начела – не значи робовати прошлости; а ако се, ипак, враћамо у прошлост, то је само надахнућа ради; то је посета и поклоњење учитељици живота – историји, која ће нас подсетити и опоменути да се у нашем времену понашамо онако смело како је Св. Сава то чинио у свом веку. Поштујући традицију, дужни смо да је схватимо само као темељ на коме градимо нова, модерна здања, у складу са искуствима прохујалих столећа, али у складу са очекивањима нашега доба. Поштовање традиције значи и борбу за ранија остварења, спречавање пепелу заборава да их прекрије. Не сме се дозволити прекрајање историје и преузимање заслуга за очување хришћанских вредности од стране оних који то својим активностима и делима кроз историју нису заслужили.

Литература:

Анастасијевић, Д. (1936), „Свети Сава је умро 1236. године“, *Богословље*, година IX (3), (237–275), Београд: Православни богословски факултет.

Веселиновић, Р. Л. (2004), *Историја Српске православне цркве са народном историјом, Књига I (1217–1766)*, Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве.

Вејиновић, С. (2012), *Задужбинарство код Срба*, Београд: Вукова задужбина, Нови Сад: Прометеј.

Вучковић, Ј. (1902), *Свети Сава, архиепископ српски и просветитељ. Читањка за српски народ*, Нови Сад: Матица српска, Задужбина Петра Коњовића.

Гавриловић, А. (1900), *Свети Сава, преглед живота и рада*, Београд.

Глушац, Д., Кукић, Ј. (2010), „У срцу три вере“, *Полићикин заставник* (54–57), Београд: Политика А. Д.

Грујић, Р. М. (1936), „Палестински утицаји на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији“, *Светосавски зборник, Књига 1, Расправе* (276–311), Београд: Српска краљевска академија.

Данило II (1935), *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд: Српска књижевна задруга.

Доментијан (1988), *Живот Светиога Саве* (редакција и коментари др Радмила Маринковић), Српска књижевност у сто књига, Нови Сад: Будућност.

Доментијан (1988), *Живот Светиога Саве и Живот светиога Симеона* (прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић), Београд.

Јанковић, М. (1985), *Епископије и митрополије српске у средњем веку*, Београд.

Јовановић, Т. (2007), *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, Београд: Чигоја.

Марјановић, Ч. (2001), *Историја Српске Цркве*, Београд: Ars libri.

Марковић, М. (2009), *Прво путовање Светиога Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд: Византолошки институт САНУ.

Милаш, Н. (2004), *Православно црквено право* (фототипско издање), Београд – Шибеник: Издавачка установа Епархије далматинске, Истина.

Миљковић, Б. (2008), *Житија Светиога Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд: Византолошки институт САНУ, посебна издања.

Михалек, Д. (2014), „Законоправило у цркви Светог Саве“, *Дабар*, часопис Митрополије дабробосанске (14.), Манастир Светог Николаја. Добрунска, Ријека.

Недомачки, В. (2004), „Задужбине Немањића у Светој земљи“, у: Ђулибрк, Ј. (ур.) (2004), *Никон Јерусалимац, време – личности* –

дјело, 45–73, Цетиње: *Светишора*.

Новаковић, С. (1912), *Законски споменници српских држава у средњем веку*, Београд: Ска.

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

Перић, Д. (1999), *Црквено право*, Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Центар за публикације, Досије.

Перовић, Д. (2015), „Владар по образу и по подобију Свети Стефан Владислав I“, *Богословље 1* (2015) (5–18), Београд: Православни богословски факултет.

Слијепчевић, Ђ. (1991), *Историја Српске Православне Цркве*, Прва књига, Београд: БИГЗ.

Станојевић, С. (1935), *Свети Сава*, Београд.

Станојевић, С. (2013), *Сви српски владари*, Београд: Отворена књига.

Теодосије (1992), *Житије Светиога Саве*, Београд: Мала библиотека Српске књижевне задруге.

Фајфрић, Ж. (2009), *Свети лоза Стефана Немање*, Сремска Митровица: Табернакл.

Црњански, М. (2011), *Свети Сава*, Београд.

Примљено: 22. 2. 2016.

Исправљено: 10. 3. 2016.

Одобрено: 25. 3. 2016.

THE FOUNDER'S RIGHT OF ST. SAVA OF MONASTERIES IN THE HOLY LAND

Marko Boškov
Eparchy of Banat

Summary: The article is inspired by the magnificent life and human activities St. Sava. St. Sava was the founder and first superior of the Serbian Orthodox Church, the great

educator of Serbian people, an accomplished lawyer and a liturgist. The aim of this article is an attempt to take out one of the many corners illuminate the St. Sava's magnificent patrons activity. Save over monasteries to the Holy Land, where he was first Serbian palmer (and to remind ourselves of his charity). The impression is that under the pressure of contemporary events easy to forget its many activities and patronage which he did outside of their country, and the glory of Christ and his homeland. Also, it was not possible to bypass his magnificent life, both secular and spiritual. Directing his life according to the Gospel and always going the narrow path that leads to salvation (Matt. 7:15), St. Sava rejected „earthly kingdom“ and comfort of life that he could provide royal ancestry. However, Saint Sava is excessive in its wisdom knew that money can buy many things, and for that reason buying, building, donated, ktitorisao and left his Orthodox brethren on the use of many buildings, and for his family provided the mention of the church services in order to eternal and heavenly pleasant life.

Key words: *St. Sava, Holy Land, patronage, monasteries, endowments, architecture, monastery St. Sabbas the Sanctified, Cenacle, the church of St. George in Accra.*

BODY IN ORTHODOX NARRATIVE

Anja Abramović*

The New Balkans Institute,
Belgrade

Summary: Presentation of body in orthodox narrative, primarily in institutions is seen as a cultural and gender identity. This study analyzes a sample of 8 interviews, the state of becoming Orthodox and change of stigmatized identity with a new one.

Key words: narrative, body, religious conversion, identity, community.

Introduction

Narrative theory assumes that people through their stories shape and understand their life. In the last two decades there has been an increase in the numbers of researchers interested in analysis of narrative/discourse. The main features of discourse analysis are surveys conducted in the real world, highlighting the central role of language and discourse, life as a set of dynamic interactions and dealing with people, not with statistics (Павловић и др. 2006: 366). Narrative approach gives us rich evidence about the relationship towards body. The purity of the Virgin Mary is today considered as a model of ideal of asceticism (Every 1988: 77). Although body is considered holy, as the body and blood of Christ, a personal body generally does not adjust this cultural form. The first part of the paper presents narrative approach of stigmatized and collapsed bodies of believers caused by stressful events. The second part examines how religion and spiritual transformation affects improvement of a body. Religion is seen as a key factor in building a new identity. Questions that seek answers are: What situations collapse body? How does body improve itself through religiosity? What is a role of community in Orthodox identity?

* maanjaabramovic@gmail.com.

Methodology

To understand how believers construct their confessions, narrative-biographical approach is used. The sample consists of 8 participants who underwent the process of integration into the Orthodox community, and by participating in the life of church, reached a certain degree of spiritual transformation. Interviews were conducted during May 2013. The average call duration was 60 minutes. The oldest respondent was 66, and the youngest participant was 21. Within the group of 8 participants, 6 were female and 2 were male. Participants talked about everything they thought of and how they conducted their own bodies and bodies of other people, and some of them simply answered the questions. The condition was that a believer is a member of the SOC (Serbian Orthodox Church), regardless of gender, age and profession. Results of the analysis show the reconstruction and new identity.

Colapsed Body

Posttraumatic Stress Disorder (PTSD) is an anxiety disorder that develops in response to a traumatic experience. It is a mental disorder caused by the multi-ethnic environment. After such an experience, a person becomes lazy, does not do housing, cease to be engaged in intellectual work and the like. Srđan Sremac states that one of the main human characteristics is critical element of psychological well-being, which is the affirmation through construction of meaning of crises and illnesses (Sremac 2010: 54). Converting negative experience into positive one promote mental health (*Ibid*). Most of the participants replied that stressful situation turned them toward religion.

Theoretical Framework

Anthropologists have studied a body in Japanese animation, science fiction, intervention on a body, diet and beauty ideals, socio-cultural control of sexual relations as well as cultural body deformation (Петрић 1976 2000 Малешевић и др. 1982; Малешевић 1985, 1987; Жикић 2002, 2007, 2008a, 2008b, 2009, 2011, 2012; Milosavljević 2011). Mario Petrić, who studied tattooing, explains that in the beginning tattoos of

cross were drawn in the simplest form by adjoining horizontal and vertical line, with fine details and coloured in green (Петрић 1976; 2000).

Bojan Žikić explains that body in Japanese animation is seen as an object of obsessive focus, that is fulfilled and outlines, becomes invisible, and that through it a force which cannot be resisted affects, and strong as petrified and immobile object. Finally, the most extreme characteristic of a body is that it wins the gravity, space and time (Жикић 2007: 83). Bojan Žikić states possible inversion in which fashion, clothing and sexual relations are more important than body (*Ibid*: 85). If we talk about a body, it is a conflict of aesthetic and moral ideal, but it is always in the center of attention (*Ibid*: 86). Bojan Žikić studied body in science fiction and he considered that the boon is well-being which improves body (Жикић 2012: 81).

In addition, the author assumes that all material improvements of bodies contribute quality of human life (*Ibid*: 82). Pastime becomes a determinant of culture, which describes and develops a man in moral and spiritual way, even when he or she 'does nothing' (*Ibid*). Apart from material goods and scientific knowledge, leisure time is also needed for a human being to be fully improved (*Ibid*). By studying leisure and free time, the author believes that they are important aspect of individual development with sociocultural sense of social life, family and culture (*Ibid*: 86–86). Leisure includes generosity such things as collectibles, studying of dead languages and science as a hobby (*Ibid*: 87). Bojan Žikić explains that bodies are not insulated, airtight and unchangeable entities, since by funds of immunizations (vaccines, antibiotics) new elements are introduced into them (*Ibid*: 93). Going to church and prayer time can also be seen as a time for leisure, in the same sense as departure to musical event or listening to music at home are considered as cultural upgrade that has not adopted the classical system of education (Жикић 2011). Biomedical-immunological body as a self-regulatory system ensures that other organisms do not get a chance to attack, possess, colonize and transform it as they like (*Ibid*). Bret Luncford explains that the colour, style and choice of clothing is not dependent on our body, but on socially constructed norms of gender (Luncford 2010: 63). In our culture an extremely large value of relatives in educating future generations in present (*Ibid*: 152).

Conception prevention and socio-cultural relations involve three levels: users of contraceptives, sex ratio, and the nearest environment that includes family or kinship group (Жикић 2008b: 11). Contraception functions as a biological and socio-cultural phenomenon (*Ibid*: 14). There are certain doubts that under these population policies ge-

nocidal intentions are hidden (*Ibid*: 16). The government's policies may be such that in one country one nation supports pronatal, and the other supports antinatal (*Ibid*). Monika Milosavljević states that characteristics of a wild man are: amnesia, muteness, insanity, increased sexuality and immorality of those who are not just like us (Milosavljević 2011: 615–616).

Narrative and Identity

Narrative theory presupposes that people through their stories shape and understand their life. In the last two decades there has been an increase in the number of researchers interested in analysis of narrative / discourse. The main features of discourse analysis are a survey conducted in the real world, highlighting the central role of language and discourse, life as a set of dynamic interactions and dealing with people, not with statistics (Павловић и др. 2006: 366). Discourse can be understood as a system of accounts that construct objects. The discourse of mental illness makes it possible to talk about some people as mentally disturbed; they become subjected as abnormal and accordingly submitted to social practice (*Ibid*: 369). Discourse connects a series of events that are important both for a person who narrates story and for one who listens. In the story the participants or persons of action are presented. The most important element is a plot or activities of participants that have consequences on themselves, as well as reactions of participants on themselves (*Ibid*: 370). A person is presented as 'deceiver', 'religious' or 'disappointed' and determines his own position within micro-context. Discursive scientists wonder what the person is trying to achieve in a certain part of the conversation and on which interpretative repertoires is trying to achieve (*Ibid*: 371). The task of researchers is to describe cultural context of a story and main characteristics of main personality and identify him with other important persons in his story, examine procedures for the objectives, causal link and pay attention to previous experiences that are manifested in the present (*Ibid*: 377).

The most significant contribution to discourse analysis is reflected in a better understanding of interpersonal domain (*Ibid*: 379). The story connects a person with the rest of the world. Every man lives his narrative, once again changes, finishes and improves it. The narrative can be historical or fictional.

Body During the Time of Diseases and Crisis

Participants through narrative memorizes some traumatic events, wars, injury or broken part of their bodies. When they speak about past they always present a situation from a present privileged position. Periods of crisis are seen as a wake-time for the renewal of identity. People experience personal transformation through difficult periods of life. Turning a negative event into a positive one promote mental health (Sremac i dr. 2010: 55). War is the most common trigger for turning to religion, but in retrospect can be seen as a sweet torment, in order to get 'tickets' to church. Participants believe that they would pass even through worse trauma, just in order to enter into the community of believers.

Stigma Identity

Struggled like Jesus

Construction of a new identity is successfully carried out, depending on participants and his successful understanding of messages and behavior in accordance with it. The identity is the human thought, which, through the formulation of its own narrative presents itself to itself and to the others. The transition from atheism into religiosity involves a refining their own narrative in relation to the corrupted and stigmatized identity. What is considered as a stigma in the Orthodox discourse remains the same no matter if it has Orthodox motive (tattooed cross). Thus, the physical intervention in the glory of God, also considers as stigma. Tattoos Cross or icons, and the pious inscriptions are unacceptable. Depending on overcoming their own creative identity, stigma is erased in the eyes of the religious community and 'forgiveness of sins' is gained. Orthodox



Tattoo of cross

religious community of believers is seen as a new people in a bad mood and faith, indifferent to life and the world around them, which makes it difficult to fit into the new environment and changing personal identity.

Newcomers are always victims, who are hurt, feared and later establish a connection with conventional people. Stigmatized identity is replaced with a new one. The new identity is changed from minimal changes such as the cessation of any intervention on the body, termination of use of pills and condoms use and premarital sexual activity, which are characterized by the believer as a wild, immoral and pagan. Triggers or turning points are mostly disappointment in people in conflict situations and emotional ties or death of a family member. The trigger point is the beginning of becoming Orthodox which includes many other lifestyle changes. Stigmatized believers always provide the resistance and rebellion when you ask them to stop the consumption of alcohol and cigarettes and start fasting and wearing new and comfortable clothes. An important aspect of getting into Orthodox is disappearing of hatred emotions against his own body, the human body and the body of the animal. Sexual relationships before marriage are practiced in the beginning. Another very important aspect of being Orthodox is the renunciation of alcohol consumption for many years. Usually it comes to irrational thinking, and believers tend to see alcohol as a drug, and a drug as poison. Besides, the men who wear long hair, dye it or wear earrings are also considered as people with collapsed identity. Stigmatized believers try hard to stop smoking; and it takes time to acquire new habits. In the beginning the addicts revolt and as a result of leaving nicotine appears obesity which is regulated by fasting later. Alcoholics, drug addicts and nicotine addicts have a desire to regain a positive attitude towards themselves and to fit into a non-addictive community. For Orthodox believers in addition to drugs, drug addiction, cigarettes and tattooing, there are many other stigma, such as masquerades, homosexuality, entry into the EU, the formation of the apes, but also messy trained believer maniac. Collapsed identity gives impression that a person feels in his body as not as at home. Transformative dressing is also considered as a stigma.



Tattoo of cross

Construction of Orthodox Identity

Believers repeatedly question their identity and try to accept a message and restate it. A privileged position is always in present and past experiences are considered as obsolete levels. Religion offers a new identity and try to free believers from psychological crisis. Redefining the narrative and identity takes place spontaneously through a new spiritual experience gained through active participation in a community.

Informants feel reborn and very good in their own bodies. Rehabilitated identity of believers leads to a 'new life'. Getting a main role erases stigma. Furthermore, care for one's own body is individual responsibility and depends on the culture understood not as a community, but primarily on personal culture. Concern is proportional to a state of awareness, education and socio-cultural environment in which a person grew up. Participants who are born, grown up and educated in a city, take care about their home fulfilled with shelves of books, icons, artist value, framed photographs, and as well have the same attitude toward their bodies. Such people never would have allowed themselves to go unwashed, ragged or in old and dirty clothes. Theologians would never allow themselves not to change their clothes or to have body piercing or tattoo. Women believers feel equal, calling themselves Orthodox feminists and think that Orthodox cultural context protects them against discrimination. With a new identity and a new real life self-esteem grows as well. Participants reconstruct their past, but also plan the future within a community of believers. When asked what they think about the appearance and whether they dress up or not, all participants answered that they prefer neatness, cleanliness and grooming. Nevertheless, it depends on personality how much they will follow through these idea and how much they will deviate from it. Although they take care about their personality more or less, their children are always worn neat. Participants are not dogmatically dressed. They dress up and wear jewelry. Participants believe that they will resurrect in their own body, but are not sure how it will look like. They explain how confession and communion have positive influence on them, and they believe that these will prolong their life. They also believe in the Immaculate Conception. They feel that atheists' belief that the Immaculate Conception is impossible as it is explained by the school system, is absolutely unacceptable and have a very strong negative impact on their feelings. Washing the feet is considered as an integral act of neatness and is approved. A new collective identity is always more favorable than an old individual identity.

Closing remarks

Religious or spiritual identity will flourish or it will be abused. It is in believers' interest to adopt the spiritual culture without abuse of their identity. From all these we understand what kind of obstacles believers are facing and how they correct their identity/body/personality. Religion always offers alternative solutions, so that believers instead of a forgotten identity are always offered a new alternative. Participants leave cigarettes, and with incense smoke they get 'new smoke', instead of alcohol they receive drugs and Communion, instead of intervention on their own body they wear ornaments, and instead of no culture they get culture.

Faith in God involves self-control, composure, peace and morality. Believers give up the idea to believe in wild God of non-culture and to love the good, gentle God-Word. The Church as an institution is a framework in which they are not only taught, but as well they listen to the Gospel and the Apostle and also get support of the religious community, which by interviews with personalities gives meaning to existence and belonging to the society. Believers in addition to popular literature can adopt professional literature of the Institute for Theological Studies dealing with the unfathomable, love for animals, terrible sin of nationalism which provides support for the domestication of believers. There are three levels of cultural religion in Serbia, namely: pagan understanding of religion (rural), semi-pagan conception of religion (urban) and theological understanding of the same (eschatological). Biblical and theological texts help believers through identification with mythical figures, which defines them and establishes the relationship with God.

Acceptance of their own bodies by the religious community aims to promote new and narrative identity that provides self-esteem. What distinguishes a body in Orthodox narrative from a body in Japanese animation is that the body has a specific context outside which an actual body is not considered. The body must not be subjected to any neglect, torture, inequality, or not homosexual relationships. One aspect of Orthodoxy insists that a person remains in his body whatever the body is, therefore, fetuses must not be aborted, animals are not killed, body is decorated, and a person with physical defects is humanly fostered within the family rather than given to institutions. Collapsed bodies are updated and improved. Similarities between a body in Japa-

nese animation and a body in Orthodoxy are these fantastic properties that through it warm force operates, it becomes invisible and goes through the closed door. Inversion in which clothing is more important than body cannot be acceptable in any way, considering that every kind of slavery contradicts the ideal of freedom. Conflict of aesthetics and morality does not exist, so the moral man is refined as esthete.

What an Orthodox body has in common with science fiction, is precisely this boon that fills the body and makes sure it is not empty. In both cases, we see that leisure is the component in which the spiritual and physical rises. Leisure is the time when believers pray, listen to spiritual music and believe in something that until recently was not included in the school curriculum. Believers accept socially constructed norms and therefore clothing adapts this form darker and more closed clothing.

Although, despite the regulations, we see that there are four types of clothing. The first style is academic- obsessively dressed men and women in coats, shirts, ties, suits. The second type is an alternative, which involves young people in a certain musical style. The third type is a national dress, which includes scarves and skirts and fourth wild style involves delinquency, neglect, wearing old jacket from the time of the bombing of Belgrade in 1999 and clothing such as a Serbian national male hat (but not out of practice). Orthodoxy adds another specificity to a body of monk, which is that people without children are as well respected as people with children, while within a pagan society these people feel totally misplaced.

Orthodox Christians believe that behind the use of abortion are really hidden genocidal intentions and that evil enemies persuade young people to promiscuity and abortion of their own nation, without the use of hatred, and a key weapon is of course a television that promotes devil. Another virtue for wild believers is precisely this fact that, after so much unrest, in the end even the wildest are tamed. They understand and ultimately come tidy to church but only for religious celebrations. Many trauma could destroy identity of atheists and make her/him to accept the religion of their own nation and their country, but this usually happens after the deep collision with other religions, cultures and nations.

Hard life experiences collapse body, in situations when people are not aware what happened to them their bodies are neglected and untidy, but after a while everything returns to normal. The construction of identity is successfully restored and the body becomes bathed, neatly decorated, purified by fast and rescued. Participants do not beli-

even when it comes to Darwin theory, considering the fact that they do not feel like monkeys, which monitors allegations of cognitive anthropologists like Robin Dunbar.

Believers find that with their body should promote their gender role, and an ideal is to feel perfectly well in their own body.

* * *

Literature:

Братић, Добрила; Малешевић, Мирослава (1982), „Кућа као статусни симбол“, *Етнолошке свеске IV*, 144–153.

Велимировић, Данијела (2011), „Нов изглед за ‘нову жену’: уобличавање ‘пролетерског’ укуса (1945–1951)“, *Етноантрополошки проблеми* 6, св. 3,

Вукашиновић, Владимир (2012), „Празновање Пресвете Богородице у богослужбеном животу Православне Цркве“, *Православље* 1095, 26–27.

Драгутиновић, Предраг (2012), „Цару цареву, Богу Божије“, *Православље* 1096, 16–17.

Драгутиновић, Предраг (2012), „Ране Исусове (Гал. 6,17)“, *Православље* 1092, 24–25.

Vrhovnik, Tjaša (2015), „Kruti lepotni ideli“, доступно на <http://www.cenim.se/200-pr.html> (посећено 10. 9. 2015. г.).

Every, George (1988), *Kršćanska mitologija*, Ljubljana: IRO Otokar Keršovani.

Lunceford, Brett (2010), „Clothes make the Person? Performing Gender throw Fashion“, *Communication Teacher* Vol. 24, No. 2, 63–68.

Малешевић, Мирослава (1985), „Обрасци ритуалног понашања уз полно сазревање девојака“, *Етнолошке свеске VI*, 33–39.

Малешевић, Мирослава (1997), „Дијета – масовна женска неуро-за“, *Гласник Етнографској инститиуи САНУ XLVI*, 173–189.

Малешевић, Мирослава (2005), „Оправослављење идентитета српске омладине“, *Гласник Етнографској инститиуи САНУ LIII*, 135–150.

Малешевић, Мирослава (2007), „Хришћански идентитет секуларне Европе“, *Гласник Етнографској инститиуи САНУ LIV*, 9–28.

Малешевић, Мирослава (2007), „Европа: криза идентитета“, *Гласник Етнографској инститиуи САНУ LIV*, 69–86.

Milosavljević, Monika (2011), „Divlji čovek kao mera drugosti“, *Etno-antropološki problemi* 6, sv. 3.

Павловић, Мирјана (1999), „Појам болести у различитим медицинским системима“, *Гласник Етнoгpафскoг института САНУ* XLVIII, 95–105.

Pavlović, Jelena; Džinović, Vladimir; Milošević, Nikoleta (2006), „Тeopријске претпоставке дискурзивних и наративних приступа у психологији“, *Психологија*, vol. 39 (4), 365–381

Петрић, Марио (1976), „О питању поријекла обичаја татауирања код балканских народа“, *Гласник Етнoгpафскoг музеја* 39–40, 219–237.

Petrić, Mario (2000), „Tatauiranje i stigmatizacija kod nekih prapovijesnih populacija jugoistočne Europe“, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu*, 127–143.

Пилиповић, Радован (2012), „Немоћна жаока вашарске смрти“, *Православље* 1097, 30–31.

Sremac, Srđan; Radić, Tatjana (2010), „Bio sam navučen. Transformativno iskustvo bivših zavisnika: Uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, *Antropologija* 10, sv. 3, 49–71.

Жикић, Бојан (2002), *Антропологија тесџа I. Приспуји*, Београд : Српски генеалoшки центар и Етнoлoшка библiотека књ. 7, 5–15, 37–75.

Жикић, Бојан (2007), „Тело у јапанској анимацији“, *Антропологија* 4, 82–98.

Жикић, Бојан (2008a), „Неукроћена ‘горопад’: управљање репродукцијом као културна пракса“, *Етнoантропoлoшки пpблeми*, н. с., год. 3, св. 1, 143–157.

Жикић, Бојан (2008b), „Спpечавање зачећа: од контролисања плодности до конструкције идентитета“, *Етнoантропoлoшки пpблeми*, н. с. год. 3, св. 2, 11–25.

Žikić, Bojan (2009), „Bolest društva i kulture ili bolesno društvo i kultura. Prikazi i kritike“, *Antropologija* (8). 153–155.

Жикић, Бојан (2011), „Царство је дошло, али ко је цар? Есеј о концепту двoсмислености према Е. Р. Личу“, *Антропологија* 1 (11). стр. 9–1.

Жикић, Бојан (2012), „Побољшање тела и телесна задовољства у научној фантастици“, *Антропологија* 2 (12) 82–97.

Примљено: 26. 10. 2015.

Исправљено: 10. 3. 2016.

Одобрено: 25. 3. 2016.

ТЕЛО

У ПРАВОСЛАВНОМ НАРАТИВУ

Ања Абрамовић

Нови Балканолошки институт, Београд

Апстракт: Представљање тела у православном наративу, првенствено у институцијама посматра се као културни и родни идентитет. Анализира се узорак од 8 интервјуа, о православљивању идентитета и мењање стигматизованог идентитета новим.

Кључне речи: наратив, тело, религијска конверзија, идентитет, заједница.

ПРИРОДНО СОЗЕРЦАЊЕ ПО Св. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ И Св. ИСААКУ СИРИНУ

Јона Пафхаусен
Пастирска школа
Чикашко-средњеамеричке
епископије, Салин, Илиноис

Апстракт: Наша цивилизација све што је ван човека, како чулне тако и духовне стварности, посматра на рационалистички начин.

Хришћанско богословље погледа на стварности заснива на покретљивом искуству отаца Цркве, посебно израженом у делима Св. Максима Исповедника и Св. Исаака Сирина. Код ових отаца налазимо да је основ човековој поимања стварности везан нераскидиво за очишћење од страсти, апофатичко богословље (*via negativa*), изучавање Писма и борбу са страстима као обухватнији процес сазнања у коме се открива сва лепота како чулној тако и умној свету. Све што је ради тога да човек досегне јединство и познање Бога кроз љубав. У светлу тога, ми као хришћани треба да практикујемо овај начин живота као наш одговор на савремене еколошке проблеме из разлога што он користи мења наш доживљај природе и постојања.

Кључне речи: nous (νοῦς), theoria (θεωρία), *via negativa*, аскеза, бесстрашје, умна молитва, јединство са Богом, екологија.

Када неко досегне увиде у све што је створено на путу свога подвига, он бива уздигнут изнад тога да се моли само за себе у оквиру својих ограничења; јер је сувишно да тада надаље поставља себи ограничење молитви уз помоћ (утврђеног) времена или Часова; његова молитва је прекорачила случај када се моли или славослови када он (тако) хоће. Надаље он налази да су његова

чула константно умирена и помисли постојано омеђене свезом удивљености; он је стално испуњен виђењем испуњаваним славословљем које се збива без покретања језика. Понекад, опет, када се молитва продужава од себе, ум бива узет као да је у небесним, и сузе теку као из извора, квасећи неконтролисано цело лице. Све време такав човек је непомућен, миран и испуњен дивљењем испуњеним виђењем. Врло често њему неће бити допуштено чак ни да се моли: ово је уистину (стање) престанак који превазилази молитву када он бива непрекидно задивљен Божијим делом стварања – попут људи опијених вином, (јер) ово је „вино које чини да се људско срце радује.“

(Isaac, II: XXV, §1–5, p. 151)¹

Увод

Природно созерцање, *theoria physike*, је суштинска категорија у православној духовној терминологији за човеков однос према природном окружењу. Природно созерцање је стање у духовном узрастању где је душа очишћена од деловања страсти и која је враћена у природно стање људског постојања, људске природе каква је створена да буде. Стога особа која је очистила себе и која је просветљена благодаћу имаће јединствен поглед на то како да живи у створеном свету, који је уобличен његовим просветљеним погледом. Ово стање природног сагледавања (созерцања) је превазилажење концептуалних/умствених категорија и њима својственог дуализма. То је пре подељено искуство синергије свих створених бића и Творца, где је појединац пре део него субјективни (самостални) посматрач. Не само да ће духовно зрео хришћанин имати суштински другачију перспективу и искуство; он ће тежити да живи сходно том виђењу и да привлачи друге у њега.

Другим речима, цела творевина бива посматрана кроз тајну Бога, кроз светотајинско искуство заједнице. Речима Св. Исаака:

„Свет се помешао са Богом, и творевина и Творац постадоше једно! Слава Ти за Твој неистраживи промисао: заиста ова тајна је огромна.“

(Isaac, II: V, §18, p. 14)

¹ Sebastian Brock, *Isaac of Nineveh: „The Second Part“* (Louvian: CSCO, 1995), chaps. IV–XLI.

Створени свет је по себи освећен и мора бити третиран као нешто свето јер је возглављен у Исусу Христу (Еф. 1, 10).

Сазнање

Многи термини који се користе у савременој православној духовности и богословљу су грчки, као што су *nous* (νοῦς), *theoria* (θεωρία), и други. Мада они имају веома специфична значења у њиховом изворном смислу и различита друга значења која су се развила кроз векове, морамо да погледамо како их ми користимо и ша су наше културне и лингвистичке предрасуде учинили тим појмовима. Као савремени западњаци, склони смо да претворимо ове ствари у конкретне предмете или процесе, рационално објашњиве и описиве. Зато *nous* мора да означава ствар, део душе, који има посебну функцију. *Theoria* мора да значи неку врсту духовног виђења које има објективни садржај доживљен субјективно (лично). Ми желимо конкретно постојеће „ствари“, које могу бити одређене и опредељене. Ово је, сматрам, због својственог дуализма у нашем језику и култури, који структурално категорише све, правећи разлике. Ово је неизбежно, на једном нивоу. И његове дефиниције су обмањујуће, ако не погрешне.

Морамо ићи ван стварног језика и разумевања тако да ови термини – *nous*, *theoria*, виђење итд. – могу једино бити разумљиви и препознати као видови свести или свесности; они нису „ствари“ или стања. *Nous* може најбоље бити мислив као средиште свести, као способност опажања. *Theoria*, сагледавање (созерцање) или виђење, је стање самосвести *nous*-а (ума) која превазилази објективно рационалну свесност или било какве појмовне облике. Као што Свети Исаак каже:

„Али понекад они означавају созерцање (*theoria*) што другде називају ‘духовна молитва’; или понекад именују као ‘познање’ (*gnosis*), или ‘откривења духовних ствари.’ ...

Прецизни термини могу бити установљени само за земаљске ствари; за ствари које се тичу Новог Света то није могуће: све што је присутно је једноставна искрена свест(знање) која иде изнад свих имена, знакова, слика, боја, облика или смишљених термина. Због тога, једном када је душа уздигнута изнад овог круга (Ис. 40, 22) видљивог света, Оци користе било коју ознаку која се односи на ову свест (знање), будући да нико не зна која

би имена требало да буду. Али [ми користимо такве термине] да би мисли душе могле да се придржавају за нешто“

(Isaac, *Syriac Fathers*, disc. XXII, 257–258)²

Природно сагледавање је у вези са стањем свести које је достигнуто кроз подвижничку дисциплину. То није вежбање, по мишљењу Светог Исаака. То је пре плод благодати у личности прочишћеној од последица/реакција на страсти, тако да он може гледати подједнако телесним и духовним очима (*nous*).

Према Светом Максиму, природно созерцање је духовна пракса, созерцање створених бића:

„Налазећи се у созерцању ствари видљивих, ум испитује или њихова природна својства, или она која она означавају, или пак тражи сам њихов узрок.

...

Занимајући се пак созерцањем ствари невидљивих, ум истражује природна својства њихова, узрок њиховог постанка и последице њихове, и какав је о њима промисао и суд Божији.“

(Max., *Love* §98, §99, p. 64)³

Ово није научно истраживање које користи рационалне принципе и појмове у односу на порекло створених (бића) или од чега се састоје. Ово је пре духовна перцепција створених бића у односу према Богу и осталим бићима, ланац зависног настајања, и њихова усклађеност са остатком створеног света. Умно опажање је усредсређено на материјални свет, и заједно са осећањима и разумом он (ум – *прим. прев.*) опажа присуство Бога, његову вољу и славу кроз материјални свет.

„Када ум постигне делатне врлине, тада напредује у разборитости, а када постигне духовно созерцање, напредује у знању. Својство прве (разборитости) је да уведе подвижника у разликовање врлине од порока; а својство другог (знања) је да води свог заједничара у познање својства бестелесних и телесних бића. А благодати богословља удостојава се ум онда, када на

² Види: St. Isaac the Syrian, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, trans. Sebastian Brock, Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publication, 1987.

³ Види: St. Maximus the Confessor, *Philokalia*, vol. 2, London: Faber & Faber, 1981 (ми ћемо у тексту *Главе о љубави* наводити по: Св. Максим Исповедник, *400 глава о љубави*, превод архим. Артемије Радосављевић, Призрен 1992 – *прим. прев.*).

крилима љубави, превазишавши и делање и созерцање, пребива у Богу, испитујући Духом Светим његова својства, колико је то могуће уму човека.“

(Max., *Love* §26, p. 69)

Стога усхођење кроз врлине до разликовања а онда до сагледавања унутрашњих начела (логоса) створених бића, анђела и материјалног, човека узноси благодаћу у стварност богословља. Прво је пажња усмерена на себе, у практиковању врлина; онда на створени свет, спајајући чулно опажање са умним; коначно, пажња је љубављу усмерена на Бога. Међутим, очишћење је најпре неопходно, из страха да пажња не буде одвучена на страсти кроз занимање за појмовне (умне) представе⁴ која побуђују страсне реакције.

„Док не будеш сасвим очишћен од страсти не би требало да се упушташ у природно сагледавање кроз представе чувствених ствари; јер до тада такве представе могу уобразити твој ум тако да се он повинује страстима. Ум који, храњен чулима, пребива у уображавању видљивих облика чувствених ствари постаје творац нечистих страсти, јер није кадар да напредује кроз созерцање са њим сродних умствених стварности.“

(Max., *Var Texts* §75, p. 204)

Ако уобразиља обухвати умне представе, особито оне које су оптерећене емотивном (афективном) енергијом, спречиће усхођење ка сагледавању, и човек ће остати у имагинарној (уображеној) стварности. Ово је стање обмане (прелести) и веома је опасно. Пут созерцања и духовног виђења захтева одсецање размишљања о појмовним облицима и представама чувствених ствари све док те ствари не престану да побуђују реакције. Иначе, садржај размишљања биће једноставно уобразиља.

⁴ Овде смо следили дословном преводу. Мада, следећи нашем богословском речнику, слободно можемо користити и реч уобразиља. Сходно Св. Максиму, уобразиља и јесте умна представа која је сложена из самог појма или ствари (нпр. новац, богатство, злато, жена) и страсти, тј. острашћеног доживљаја који ствара у души жељу за задовољењем и поседовањем те стварности. Она је у себи дубоко солипсистична и окренута слепом задовољењу властите жеље и осећања недостатка изопаченог првородним грехом. Св. Максим би у овом случају користио појам себељубља [φιλαυτία] (нај. *прев.*).

Via Negativa

Духовно виђење, *theoria*, једино може бити достигнуто кроз процес очишћења од егоцентричних страсти, просветљењем благодаћу, и превазилажењем рационалног поимања. То је пут аскезе и пут апофатичког усхођења изнад појмовних категорија. Онда и само онда човек може да има одвојеност⁵ неопходну за чисто виђење Бога и творевине. То захтева подвижнички (дисциплинован) живот.

„Вежбање тела у непокретности очишћује тело од [нечисте] ствари у њему. Али вежбање ума смирава душу, прочишћује њене грубе мисли на ствари које ишчезавају, и изводи је из стања где су помисли страшћу обузете у стање где су оне покренуте њеним божанским виђењем. Ово божанско виђење је приближава обнажености ума које се назива нетварном *theoria*. И ово је духовно вежбање. Јер оно подиже поимање са земаљских ствари, и приближава је пређашњој *theoria* духа, и представља је Богу кроз божанско виђење неизрециве искомске славе (и ово је покрет сагледавања Величанства Његове природе) и одваја је од света и свести о њему...

Телесно вежбање које је угодно Богу назива се телесним напорима (подвизи) који се чине ради чишћења нашег тела практиковањем врлина кроз видљива дела, којима је прочишћена нечистоћа тела. Умно (ноетичко) вежбање је: непрекидна делатност срца у размишљању о суду, односно, о праведности Божијој и о суду који је објавио; непрекидна молитва срца, свест о деловању промисла и старања Божијег у овом свету истовремено појединачно и уопштено; бдети над страстима, из страха од сусрета са било којом од њих у тајанственој и духовној стварности. Ова делатност срца се назива умно (ноетичко) вежбање. Овим подвигом, који се назива и исправна делатност душе, срце је очишћено и одвојено од учешћа у животу који је подједнако пролазан и супротан природи. Због

⁵ За ову врсту одвојености често се у нашој литератури користи појам *огрешености*. Аутор указује на учење и праксу отаца да ум тек онда када остави све врсте умног анализирања и философске дијалектике може непомућен и истински да заједничари са Богом. Јер виђење у православном богословљу не подразумева релацију субјект–објект (посматрач–посматрано) него подразумева сусрет лицем к лицу, две личности, Бога и човека у љубави које истодобно подразумева и познање Бога али и његове творевине и промисла и суда о њој. О овоме, поред Св. Максима, говори и Св. Григорије Палама у својим *Тријадама*; види *Слова у одбрану свейших исихаста*, превод С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 2012 (нај. прев.).

ове прочишћености и одвојености, она почиње стално да буде покретана поимањем (*theoria*) чулних ствари које су створене за тело да их користи и расте и кроз чије служење, сва четири елемента тела добијају енергију.

Но, духовно вежбање је одвојено од чула. Ово је вежбање које су описали Оци, наимае када год умови светих приме личносну (ипостасну) *theoria*, када је чак и сировост тела узета, тада њихово виђење постаје духовно. „Ипостасна *theoria*“ се односи на првобитно стање људске природе. И од овог личносног виђења човек је покренут и вођен ка ономе што се назива јединствено знање које је, једноставно речено, страхом испуњено дивљење Богу. Ово је стање величанственог начина живота (подвига) [Гр: добре ствари које предстоје], којим нам је подарена слобода бесмртног живота након васкрсења. Тамо људска природа не престаје да се испуњена страхом диви Богу, и нема помисао ни о чему створеном...”

(Isaac, I: 43, p. 213–214)⁶

Ум Отаца и читање Светог Писма

Доста се прича о „уму Отаца“ – изразу о. Георгија Флоровског. Аскетски пут негације (апофазе – *прим. ђрев.*), кроз самодисциплину и самоиспражњење, јесте пут Отаца. Никакво академско изучавање или пракса не могу довести до природног сагледавања, а камоли *theologia*; само пост и молитва, молитвено тиховање,⁷ литургијска дисциплина, и Свете Тајне.

Али шта је „ум Отаца“? Они су, свакако, били веома добро образовани у философији, историји, књижевности, и класичним наукама. Већином су били из вишег сталежа, образоване и свештеничке елите, или синови епископа попут Кападокијаца. Има неколико изузетака од овог правила, као што је Св. Симеон Нови Богослов. Али њихово образовање није било само интелектуалистичко и културно. То је било монашко образовање, засновано на покајању и упражњавању кроз ученичку послушност духовном оцу. Оци су били већма монаси који су се одрекли света, чак и ако су били епископи

⁶ *The Ascetic Homilies of Saint Isaac the Syrian* (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984).

⁷ Овде смо сматрали да је израз „hesychast contemplation in silence“ најбоље превести као „молитвено тиховање“ (*най. ђрев.*).

и служили на царском двору. Њихов живот је био усредсређен на духовно усхођење кроз покајање и аскезу. Били су погружени у Свето Писмо, многи су га знали напамет. Свето Писмо је било основ њихових молитава, како богослужбених тако и личних (приватних). Али прави смисао тумачења је било духовно виђење: природно созерцање: Као што каже Свети Максим:

„Спољашњи вид тумачења Писма сагласно чулној перцепцији мора бити укинут, јер он очигледно потпомаже страсти као и склоност према ономе што је привремено и пролазно. Другим речима, морамо разорити страствене покрете чула с обзиром на чувствене објекте, као да уништавамо децу и унуке Саулове (ср. 2. Сам. 21, 1–9); морамо ово учинити успињући се на висине природног созерцања кроз тајинствена тумачења божанских речи, уколико желимо да било како будемо испуњени божанском благодаћу.

Ако је Закон схваћен дословно, он је непријатељски расположен према истини, као што беху Јевреји, као и било ко ко поседује њихово настројење ума. Јер такав човек ограничава силу Закона само на слово, и не напредује ка созерцању, које открива духовно знање мистично скривено у слову; јер ово созерцање посредује између симболичних представа истине и саме истине, и води своје посвећенике од друге према првој. Насупрот томе, он одбацује потпуно природно созерцање и искључује себе из посвећења у божанске стварности. Они који прилежно теже ка виђењу ових стварности морају стога разорити спољашње и пролазно тумачење Писма, подложно времену и промени; и они то морају учинити помоћу природног созерцања, узношени на висине духовног знања.“

(Max., *Var Texts* §36, §37, p. 269)

Оци, иако знајући Писмо, већином га нису користили за расправу. Они су то чинили, и њихова тумачења су основа за касније проучавање. Међутим, основна намена Писма је била основ за размишљање. На Западу ово се називало *lectio divina*, али основна пракса била је заједничка за целу Цркву. Нису толико анализирали текст колико су се с њим молили, интегрисали га у своју свест, ум и срце. Нису подвргавали текст критичком испитивању него су га користили анагошки: да се кроз речи уздигну до Логоса (Речи). Користили су га као одскочну даску за созерцање, размишљајући изнова и изнова све док ћутање не

уграби ум и духовно виђење не саопшти надразумско поимање Логоса. Зато читање Светог Писма постаје средство заједничарења. Анализа и тумачење Св. Писма – дословно, морално, типолошко, алегоријско – долазило је као споредно, користећи ова умствена оруђа.

„Понекад ће библијски стихови сами постати слатки у устима, и једноставна реченица молитве се понавља у недоглед, без да се човек тога заситио и да жели да пређе на друго. Понекад од молитве бива рођено созерцање: ово прекида усмену молитву, и човек који посматра ово је као тело без душе која је у чуду. Ово називамо способношћу „молитвеног виђења“; оно се не састоји ни од каквог лика или описивог облика, као што непромишљени људи говоре. Ово молитвено виђење има такође своје степене и различите дарове, но све до ове тачке то је и даље молитва, јер мисао још није прешла у стање где нема молитве – јер постоји нешто изузетније од молитве. Јер покрети језика и срца током молитве делују као кључеви; оно што долази након овога је истински улазак у ризницу: од ове тачке па надаље уста и језик мирују, тако као и срце – ризница помисли; ум – господар чула; и одважан дух – та брза птица; заједно са свим средствима и способностима које имају...

Крећући се од чистоте молитве, када је човек прешао ову границу, ум се не моли, нема покрета, суза, власти, слободе, нема захтева, жеља, нема жудње за било чим чему се надао у овом свету или ономе који ће доћи. Из тих разлога, после чисте молитве више нема молитве: различити подстицаји које побуђује молитва узносе ум горе до тачке слободе: због тога постоји борба у молитви. Али преко границе, не постоји молитва већ дивљење. Од те тачке ум прекида молитву; постоји способност (са)гледа(ва)ња, али ум се не моли уопште.“

(Isaac, *Syriac Fathers*, disc. XXII, 253–254)⁸

Циљ духовног усхођења је свесна заједница са Оцем кроз Сина у Светоме Духу: бити сједињен у *hypostasis* (ипостаси – личности) Логоса благодаћу Духа и тако знати Бога као Оца. Ово је истинско богословље, *theologia*, и оно може бити испуњено одбацивањем свих појмова и категорија и просветљењем Духом. Може јој се приступити једино сагледавањем, изнад молитве.

⁸ Види St. Isaac the Syrian, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*. Види такође S. Brock, *Isaac of Nineveh: „The Second Part“*, chaps. IV–XLI.

Тежња за интелектуалним бављењем богословљем, без подвижничког основа, очишћења од самољубивих страсти и созерцања, била је незамислива. Сада је, међутим, то правило. Зато је академско богословље постало игра појмова, још једна област философије. Истинска философија је увек означавала подвижнички живот, који води изнад појмовног и рационалног у област духовног виђења, природног созерцања и *theologia*.

Многи прости људи замишљају да је философски облик мишљења (пред)окус овог општења које преноси красоте свих тајни Божијих. Блажени епископ Василије (Свети Василије Велики – *прим. ир.*) говори о овоме у писму своме брату, где прави разлику у овом опажању творевине које свети стичу/примају – које је, лествица ума о којој говораше блажени Евагрије, и бивствовање уздигнуто изнад сваког обичног виђења – и опажању философа. „Постоји,“ вели он,

„општење које отвара врата тако да можемо завирити у знање створених бића (бивствујућег), али не у духовне тајне“. Он назива „знање“ философа приземним знањем, „јер он вели да чак и они који су потчињени страстима могу имати ову врсту знања; међутим, ово опажање које свети примају својим разумом као последицу благодати, он назива, „(по)знање вишњих духовних тајни.“

(Isaac, II: XXV, §7–8, pp. 153–154)

Бестрашће

Аскетски процес покајања напредује од спољашњег опхођења до стражења над помислима и контролом унутрашњих покрета (реакција). Одатле, оно се креће ка сећању на Бога – буђење духовне спознаје или ноетичке (умне) самосвести – и у област мистичне молитве. Ово напредовање захтева константно самоодрицање, довођење воље под контролу разума. Онда човеково целокупно биће, чула, и самосвест бивају изнова обједињени благодаћу кроз опажање присуства Божијег и синергију са божанском вољом кроз послушност. Први степен ове аскетске активности назива се *praktike*, процес очишћења кроз самоодрицање. Она води ка просветљењу и са њим ка природном созерцању. Коначно, кроз подвиг, тело и душа су обожени и опажају духовну *theoria* истинске *theologia*.

„Чији је ум непрестано окренут ка Богу, његова похота пре-

раста у божанску чежњу, а афект му се преобраћа у божанску љубав. Јер ум дуговременим заједничарењем у божанском просветљењу, поставши сав светозаран, и потчиниивши себи свој страсни део, преобраћа га, као што је речено, у непроцењиву божанску чежњу и у непрестану љубав, свецело га преводећи од земних (ствари) ка божанском.“

(Max., *Love* §48, p. 73)⁹

Природно созерцање подразумева ум који је ослобођен од страсти: *apatheia* или бестрашће. То не значи да је неко слободан од помисли или подстицаја него да су они под контролом. То значи да када се појаве појмовни облици, сећања, мисли или *logismoi*, нису „набијени“ емотивном (афективном) енергијом која некога несвесно покреће да делује. А и ако јесу, човек има довољно самоконтроле да их одбаци. Ово је плод послушности и позорности, тако да се не прихватају или се задовољавају никакве страсне реакције. Пут до овога је стално откривање помисли духовном оцу (или мајци) а, нарочито, у вежбању да се ум умири молитвеним тиховањем. Безмолвије без острашћених помисли је већ укус бестрашћа, сходно Св. Максиму Исповеднику:

„Први облик бестрашћа је потпуно уздржање од стварног чињења греха, и може се наћи код оних који почињу духовни пут. Други је потпуно одбацивање сваког саглашавања са злим помислима; ово се налази код оних који су постигли умствено учествовање у врлини. Трећи је потпуна непокретност страсне жеље; може се наћи код оних који умно (ноетички) созерцавају унутрашњу суштину видљивих ствари кроз њихове спољашње облике. Четврти облик је потпуно прочишћење чак и од неострашћених слика; то се може наћи код оних који су свој ум начинили чистим, прозирним огледалом Бога кроз духовно знање и созерцање. Ако си онда очистио себе од дејстава покретан страстима, ако се ослободио себе од душевне сагласности са њима, ако си зауставио надражај страсне жеље, и прочистио свој ум чак и од неострашћених слика које су некад биле предмет страсти, постигао си четири основна облика бестрашћа. Издигао си се из области материје и материјалних ствари, и ушао си у подручје умствених стварности, умног, спокојног и божанског.“

(Max., *Var Texts* §51, p. 222)

⁹ Превод цитиран по: Св. Максим Исповедник, *400 љава о љубави*, превод архим. Артемије Радосављевић, Призрен 1992, стр. 84 (нај. прев.).

Борба са *logismoi* је средишња тачка овог процеса. Такође, ово је борба са егом, који је по себи и извор и творевина човекових помисли. Стални напор да се одсеку страсне помисли и реакције укидају его и потчињавају вољу уму. Циљ је да разум сачува пажњу, да стражари над страсним помислима, да срце може да се моли. Ово је оно што Оци називају „силазак ума у срце“. То је почетак чисте молитве.

„Чистоћа или нечистоћа молитве састоји се од следећег. Ако, у времена када ум позива нека од ових осећаја које смо навели да принесе на жртву, он у то жртвовање меша некакву страну помисао и расејаност, тада се назива нечистим... Али када је ум чезне за овим осећајима – ово зависи од упорности у време (понизне) молитве, и резултат је његове огромне жудње –поглед његовог осећаја је привучен оком вере иза унутрашње завесе срца, и врата вере су тиме ограђена, држећи напољу противне помисли...“

(Isaac, *Syriac Fathers*, disc. XXII, 256)

Из овог стања свести неузнемираваног *logismoi* или било каквим појмовним обликом, и чулима оживљеним и обоженим благодаћу, очишћен ум посматра целокупну творевину и свестан је Бога који прожима цео космос. То је опажање које превазилази однос субјект–објект, чак и субјект–субјект. То је пре опажање у Богу – не виђење Бога у свим стварима него пре виђење свих ствари у Богу. Овај поглед је суштински неподељен, неконцептуалан и причастан. Ово природно созерцање је актуализација заједничарења, учешће у „*noûs* (уму) Христов(ом)“. Што дубље неко иде, све мање је свестан свог индивидуализма, јер у стању чисте спознаје нема објеката, све је у Богу, и Бог блиста кроз сва створена бића. Он је виђење и субјект, основ бића и живот свега. Он је јединство свега створеног. „Све је Њиме и за њега саздано, и све у Њему постоји“ (Кол. 1, 16–17).¹⁰

Вера је знање које се не може рационално доказати. Ако се такво знање не може рационално доказати, онда је вера натприродна веза кроз коју смо, на несазнатљив и подједнако недоказив начин, уједињени са Богом у јединству које је изнад поимања.

¹⁰ Навод из Посланице Колошанима је цитиран према преводу Комисије САС СПЦ (нај. прев.).

„Када је ум у непосредном јединству са Богом, то врлинско својство у њему од врлине којом он поима и бива поиман је потпуно обустављено. Чим он активира ово својство поимањем нечега што последује Богу, доживљава сумњу и одваја се од надразумног јединства. Докле год је ум уједињен са Богом, и када је превазишао природу и постао бог по учествовању, имаће преображен закон природе као да помера непокретну планину.“

(Max., *Var Texts* §12, §13, p. 190)

Јединство са Богом, неподељена свест у Богу, стање живота које ће доћи. То је стање обожења у коме се духовно виђење, знање и љубав збрајају. Оно што их спаја је пажња. Пажња није ствар воље; то је пре способност *poius* и дејствује у синергији са Божијом енергијом и вољом. Што се човек више очишћује, што је већа синергија, све док Бог није једини субјект у јединству постојања по благодати.

„Када једном дејство Духа почне да влада над разумом – руководитељ чула и мисли – онда урођена слобода избора бива одстрањена, и тада је разум по себи вођен, а не више који води... Не уређује надражаје у уму како жели, већ у то време очаравајуће стање влада над оним што је обдарено природом, водећи га у правцу којег он није свестан. Јер у то време човек не поседује више вољу, чак и не зна да ли је у телу или ван њега, као што Писмо сведочи.“

(Isaac, *Syriac Fathers*, disc. XXII, 259)

Или, како Свети Максим пише:

„Два су највиша стања чисте молитве. Једно се дешава онима који се баве делањем, а друго онима који се баве созерцањем. Прво настаје у души од страха Божијег и добре наде, а друго од божанске љубави и савршене чистоте (душе). Карактеристични знаци првог степена су: ум се сабира у себе од свих светских појмова и моли се без расејаности и сметње као да пред њим стоји сам Бог, као што стварно и стоји. А знаци другог (степенa) су: ум у самој чежњи молитве бива уграбљен од божанске и бескрајне светлости, и савршено не осећа ни себе ни ишта друго од постојећег, до Јединога Који је љубављу у њему и створио такво просветљење. У таквом

стању ум желећи да сазна истину о Богу, добија чисте и јасне одговоре о њему.“

(Max., *Love* §6, pp. 65–66)¹¹

Очишћен и просветљен човек не види више себе ван Бога и природе него пре као саставни део. Кроз просветљење природним сагледавањем, он све ствари види у целости, не на субјективан начин. Све ствари образују јединство у различитости и многоврсности укључујући и њега. Зато он може упражњавати своју улогу у њему насупрот покушавања да у њему доминира и контролише. Као и Св. Исааку, и њему срце гори од љубави према целој творевини, видљивој или невидљивој, чак и према гмизавцима, бубама и демонима. Обојени човек живи на Земљи како Адам и Ева у Едемском врту – у хармонији са свиме створеним и у синергији са Богом.

„Шта је милостиво срце? То је срце које пламти зарад творевине, за људе, птице, животиње, демоне, и за сваку створену ствар; и сећањем на њих очи милостивог човека проливају изобилне сузе. Снажним и жарким милосрђем које обузима његово срце и са својим великим саосећањем његово срце је смирено он не може да поднесе било какву рану или благу тугу у творевини. Због овога он непрекидно приноси молитву са сузама чак и за неразумне звери, за непријатеље истине, и за оне који су му нанели зло, да буду заштићени и задобију милост. И на неки начин се моли и за гмизавце због његове саосећајности која неизмерно пламти у његовом срцу које се уподобило Богу.“

(Isaac, I: §71, pp. 344–345)

Ми можда нисмо у могућности да учинимо много по питању глобалног загревања и еколошке катастрофе, да тешимо себе мишљу да смо „одрадили свој део“ прерадом и смањивањем емисије угљен-диоксида. Али оно што можемо да учинимо јесте да родимо Хришћане који ће не само јасно да виде него који сагледавају творевину као одраз и тајну Бога који може, такође, и друге увести у такво виђење. Онда, човек живећи у средишту творевине, испуниће улогу за коју је створен: да Богу принесе творевину као благодарење, као њен свештеник, упражњавајући власт и бригу за сва створења у синергији са Божанском љубављу.

¹¹ Превод цитиран по: Св. Максим Исповедник, *400 глава о љубави*, превод архим. Артемије Радосављевић, Призрен 1992, стр. 72 (*нај. прев.*).

„Нађимо уточиште у Господу,
И усходимо полако ка месту,
Где мисли пресушују,
И осећаји нестају,
Где сећања ишчежавају,
И страсти умиру,
Где људска природа постаје светла,
И бива преображена,
Колико стоји у другом свету.“

(Isaac, II: X: §28, p. 47)

Библиографија:

Св. Григорије Палама, *Слова у одбрану свѣтих исихаста*, превод С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 2012.

St. Isaac the Syrian, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, trans. Sebastian Brock, Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publication, 1987.

The Ascetic Homilies of Saint Isaac the Syrian, Boston: Holy Transfiguration Monastery 1984.

St. Maximus the Confessor, *Philokalia*, Vol. 2, London: Faber & Faber, 1981.

Св. Максим Исповедник, *400 глава о љубави*, превод архим. Артемије Радосављевић, Призрен 1992.

Sebastian Brock, *Isaac of Nineveh: „The Second Part“*, Louvain: CSCO, 1995.

Изворник: Metropolitan Jonah (Paffhausen), „Natural Contemplation in St. Maximus the Confessor and St. Isaac the Syrian“, *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, edited by John Chrysavgis and Bruce V. Foltz, Fordham University Press 2013, 46–58.

Превод са енглеској:
Владимир Пекић

Примљено: 4. 2. 2016.
Исправљено: 18. 2. 2016.
Одобрено: 25. 3. 2016.

NATURAL CONTEMPLATION IN ST. MAXIMUS THE CONFESSOR AND ST. ISAAC THE SYRIAN

Jonah Paffhausen

Pastoral School of the Diocese of Chicago & Mid-America

Summary: When we speak about man's relation to creation, about environment, in contemporary world objectifying attitude to nature that is present, which has its own climax in egoistic and destroying usage of environment and its resources for realization of individualistic pleasure both personal and entire mankind. Reason is that man observes the world, and everything that is outward him, in rationalistic manner. Our western civilization tend to make terms which are in domain of spiritual and noetic, such as nous (νοῦς), theoria (θεωρία) and others, into concrete objects, ideas and processes.

On the other hand, Christian theology sees the world in holistic way, and the man as one who, through spiritual contemplation of creation, reaches the God thereby recognizing that he is inseparable part of creation. That kind of perception is founded on ascetic experience of the Church fathers, especially expressed in St. Maximus the Confessor and St. Isaac the Syrian. In these fathers we find understanding of reality is indissolubly based on purification from passions, liberation from conceptual and dialectical understanding of the world so that mind (nous) can, through apophatic theology (via negativa), reading the Scriptures enters in contemplation which reveals the beauty both the sensual and spiritual reality. According to the St. Maximus and St. Isaac, all of that is for man achieve unity and knowledge of God through love an personal (hypostatic) relation with Him. As Christians, we should practice this way of life as our response on contemporary ecological issues because this ascetical way of life radically changes our experience of nature and being.

Key words: nous (νοῦς), theoria (θεωρία), via negativa, ascetism, prayer, unity with God, ecology.

ПОБОЖНА ФРИЗУРА

Џон Данкан Мартин Дерет
Школа оријенталних
и афричких студија,
Универзитет у Лондону

Апстракт: *Текст из 1. Кор. 11, 2–16 звучи бесмислено; чини се да ако жена којој је дајо да пророкује није вољна да покрије своју главу док се моли или док пророкује – онда јој је боље да обрије своју главу, а ако зазире од тога онда јој је боље да своју главу покрије. Ту се спомиње још нешто о власити њеног мужа над њеном главом, и о анђелима. У овом чланку аутор предлаже објашњење поменутог одељака.*

Кључне речи: *1. Коринћанима, Стиари Исток, обичајно право, обраћање, библијска кристика.*

Преводиоци Светог Писма су свесни да антрополошке информације умногоме могу да помогну у проницању у изворно значење Старог Завета. Одговарајуће освешћење очекује и преводиоце Новог Завета. Веома упечатљиво откриће (Daube 1971) одлучно доказује да је Апостол Павле, пишући Коринтској цркви на веома формалну тему брачног статуса обраћеника у хришћанство (које је тада још увек било јудаистичка секта), користио донекле нејасне алузије на јеврејски закон, и користио их по аналогiji, без објашњења. Ово откриће успутно показује како ниједан преводилац није разумео одељак из 1. Кор. 7, 12–16. Преводиоци, потекли из школа у којима се настава грчког језика одвија са искључиво класичном (тј. западном) пристрасношћу, нису били у стању да разумеју Павлов аргумент, а резултат је био универзално призната „Павловска привилегија“ [*Privilegium Paulinum* – схватање особено за западно хришћанство, према којем се дозвољава развод лица која су ступила у брак пре крштења, уколико се само један супружник крсти а некрштени супружник затражи развод – прим. прев.], која се, као необја-

шњива аномалија и напуштање Христовог учења у вези са браком, сада на срећу показује као погрешка.

Не тако давно био сам у прилици да покажем (Derrett 1970:471) како је Посланица Римљанима била написана на основу претпоставке да су њени читаоци на уму имали јеврејску установу левиратског брака:¹ и када је показано да је Ап. Павле ову посланицу писао јеврејским читаоцима који ће је разумети, и касније растумачити нејеврејским прозелитима, читав низ апологија у корист Павлову постао је непотребан. У овом кратком тексту предложити објашњење за један одељак – преоптерећен неразумном богословском и пастирском дебатом.

Типичан критичар² Ап. Павла отворено оптужује за апсурдност. Далеко је боље веровати како је Павле био Азијат (у оба смисла – и као рођен у Азији и као културолошки одгајан у јеврејској, азијској култури), и како је знао да се међу његовим коресподентима као водеће налазе јеврејске личности које су биле у додиру са јеврејским законом и знањем. Уколико прихватимо овај приступ, проблем нестаје; али биће потребно мало простора да се објасни поента, будући да најдословнији превод одељка из 1. Кор. 11, 2–16 не успева да на одговарајући начин саопшти његово значење. Видећемо како било који постојећи превод не успева да га изрази правилно, те је потребно парафразирати. Скорашња богословска студија истраживача познатог по оригиналним идејама у вези са новозаветном историјом (Jaubert 1972) је вредна у погледу упоређивања – али је наивна што се тиче антропологије и права.

Но најпре, ко су били Коринћани? Корисно је да поновимо оно што је рекао Кимел (Kümmel 1966: 200), и да нешто додамо уз његове речи:

„Павле је најпре поучавао у синагоги, а после сукоба са Јеврејима, у кући обраћеника Тита Јуста (Дап. 18, 4 и даље)... Након годину и по дана Павловог деловања у Коринту (Дап. 18, 11), тамо је постојала заједница која је напредовала и расла. Њу су сачињавали обраћеници из незнабоштва (1. Кор. 12, 2), углавном из нижих класа (1. Кор. 1, 26 и даље), но

¹ Derrett 1970: поглавље 18. Откриће је прокоментарисао Л. Л. Валаури [L. L. Valauri] у *Studia et documenta historiae et iuris* 37 (1971), 440–443.

² Чарлс Стивен Конвеј Вилијамс [C. S. C. Williams], у Peake 1962: 960 (‘Скандал гологлаве жене’ [‘Scandal of unveiled woman’]: „тврдити да уколико је гологлава, жена може бити и обријана, је апсурдно“). Чарлс Харолд Дод [C. H. Dodd] говори о „кљупку предрасуда“ (Sneath 1927: 321).

такође је постојао и јудеохришћански елемент (Дап. 18, 4; 1. Кор. 7, 18), као и мешавина оних који су били вишег социјалног и економског статуса (1. Кор. 11, 21 и даље; Дап. 18, 8; Рим. 16, 23). После Апостола Павла, Аполос, елоквентни и богословски образован јеврејски хришћанин из Александрије, којег су Акила и Прискила задобили за хришћанство (Дап. 18, 24 и даље; 1. Кор. 3, 5 и даље), деловао је у овом граду на сличан начин.“

Треба додати да док 1. Кор. 12, 2 јасно показује да су „Коринћани“ били људи који су били (колико дуго уназад?) многобошци, формулација из 1. Кор. 7, 18, која се односи на људе обрезане пре обраћења, показује да су у цркви којој је Павле писао постојали Јевреји. Но ниједно сведочанство нам ово не казује на начин на који то чини Даубово откриће (Daube 1971), које доказује да Павле није свесно учинио уступак интелектуалној необичности многобожачког прозелитског елемента међу својим коресподентима.

Вратимо се нашем проблему: текст 1. Кор. 11, 2–16 звучи бесмислено; чини се да ако жена којој је дато да пророкује није вољна да покрије своју главу док се моли или док пророкује – онда јој је боље да обрије своју главу, а ако зазире од тога онда јој је боље да своју главу покрије. Ту се спомиње још нешто о власти њеног мужа над њеном главом, и о анђелима.

Последња алузија је изазивала смех откако је започела библијска критика, ако не и пре тога. Културолошка информација која нам је потребна је и сама веома слаба, а није нам ни дата. На првом месту, мушкарци и жене су покривали своје главе на молитви (неопходно је да по страни оставимо праксу која је постојала током оплакивања, будући да је она ирелевантна),³ све док се (што је очигледно) Црква није одвојила од синагоге, и док, на вероуочењском основу, није усвојила обичај (који би Јелини радо прихватили) мољења откривене главе: односно, тај обичај су прихватили мушкарци. Богословски разлог је очигледно био тај да уместо приступања Богу на начин на који то чини слуга/роб (покривајући главу, попут скидања горњег дела одеће или изувања обуће у неким другим културама – што назначава поштовање), хришћанин,

³ Нечистоћа због смрти је ирелевантна; али туга је драматизована ношењем кострети и *посијањем њејела по глави*. Ружење главе био је отворен знак очаја, као што је очешљана и уљем намазана глава била знак радости. Може се замислити да жене са прашином и пепелом на главама нису покривале своје главе платном. Jaubert (1972: 424–425) скреће пажњу на *Вавилонски Талмуд*, Sanh. 58b и Ned. 30b.

мистички сједињен са Христом у крштењу, постао је син Божији и тако подобан да се Богу обраћа и од Њега тражи (јер то је оно што молитва представља) без знакова ропске понизности.

Гркиње су у свом друштвеном животу обично биле покривене главе (као што нам показују скулптуре), изузев у својим домовима или у домовима својих сродника.⁴ Јеврејке нису само везивале косу, већ су је и покривале на отвореном, и свакако су биле покривене главе на јавном месту, и откривене главе не би улазиле у синагогу. У Коринту су неке жене почеле да се моле и „пророкују“ у мушком друштву у време јавног богослужења – са непокривеном главом, што је био знак њиховог сексуалног ослобођења и једнакости: јер у Христу више нема мушкога ни женскога (Гал. 3, 28) као што нема ни роба или слободњака. Апостол Павле се овоме успротивио снажно али такорећи нејасно. Он закључује говорећи: „Ако ли неко мисли да се свађа, ми таквога обичаја немамо, нити Цркве Божије“. Ово не значи да су аргументи које је претходно користио били недостатни, било за њега било за Коринћане.

Прави разлог због којег су жене са Истока покривале своју косу, како и сâм Павле наговештава, била је општа прихваћеност косе као знака сексуалне атрактивности. Није једноставно било потребно да глава из поштовања буде покривена: жене су покривале главу због дугих локни које је требало сакрити. Извесно је да би јеврејска жена, уколико би своју косу одвезала и открила је на јавном месту, била сматрана за „бесрамну“, и у сваком случају пратила би је лоша репутација: ово је многим речима исказано у Мишни.⁵ Особа која је бивала повређена онда када жена открије своју косу у јавности био је муж, који је тако бивао осрамоћен. Он је полагао право на то да коса његове жене буде покривена у јавности.

Мушкарци нису носили дугу косу (упркос неоснованом предању да су апостоли имали дуге косе); дуга коса је била знак исфеминизације и било је срамно носити је. Из тог разлога је завет да се пусти коса био врло значајан завет! Назиреј је носио дугу косу и постојала је обимна церемонија приликом шишања његове косе. Када су жене хтеле да се заветују за нешто значајно, жртвовале су знак своје сексуалности и бријале своје главе или се шишале на кратко. Јосиф Флавије нам успут приповеда о овом

⁴ Уобичајено се верује да је ношење покривала код жена пракса која је усвојена из јудаизма (Schlatter 1955: 75), но изгледа да ово није тачно.

⁵ Baba Qamma VIII. 6; Danby 1933: 343. Женска коса подстиче сексуално узбуђење: *Вавилонски Талмуд*, Ber. 24a.

обичају.⁶ Нема разлога да се тај обичај повезује са назирејским заветом (који је био резервисан искључиво за мушкарце), но психолошка повезаност је вероватна. Као и већина завета, овај завет нагрђивања мора да је ономе ко се заветовао давао утисак важности и престижа: то можемо сматрати главним разлозима за овај завет, за назирејски завет и друге завете које су људи давали док је Јерусалимски храм још увек постојао. Жена (вероватно удовица) која би своју главу обријала или ошишала *могла се* појавити непокривене главе у јавности, и нема сумње да је то често чинила са поносом.

Западњачка идеја да бријање главе за жену представља казну за недолично понашање нема везе са 1. Кор. 11, 2–16. Овај одељак би требало да изразимо на следећи начин:

„Хоћу да знате да је свакоме мужу глава Христос, док је муж глава својој жени, а Бог је глава Христу. Сваки муж који се с *покривеном* главом моли Богу или пророкује, срамоти главу своју. И свака жена која се са *непокривеном* главом моли Богу или пророкује, срамоти главу своју [тј. свога мужа!]. Јер је то исто као и да је обријала своју главу [без његове сагласности, јер све супружне завете муж може поништити].⁷ Јер ако се жена не покрива, нека се и шиша. Ако ли је жену срамота шишати се или бријати се, нека се покрива. Но муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава [односно видљива представа, дика] Божија. А жена је слава мужевљева. Јер није муж од жене, него жена од мужа. Муж не би саздан ради жене, него жена ради мужа [Пост. 2, 18]. Зато жена треба да има на глави (знак) власт(и)⁸ ради анђела [који ће, као гласници Божији, да је виде као бестидну и несвесну намере Творчеве, и, премда су сами бесполни, имају право на исто поштовање као и било која друга узвишена личност]. Ипак, у Господу нити је муж без жене ни жена без мужа [они су једно другом неопходни]; као што жена исходи од човека, тако је и човек (или муж) потребан (свакој) жени. Све је

⁶ Bell. Jud. II, §§ 313–314.

⁷ Мишна, Ned. X; Danby 1933: 277–278. Тако је и у Индији (у уобичајеном смислу): Visnu-dharma-sutra XXV, 15.

⁸ Обратимо пажњу на то да је грчка реч *exousia* еквивалентна латинској *potestas*, и да је у јеврејском обичајном праву, као и у римском праву, жена била под мужевљевом *potestas* све док се он од ње не разведе или не умре. За другачији приступ, види Hooker 1963–1964.

од Бога.⁹ Судите сами у себи (или за себе). Да ли је лепо да се жена гологлава Богу моли? Зар нас и сама природа не учи: уколико је за човека срамота да има дугачку косу, да ли је жени слава ако има дугачку косу? Коса јој је дата као нека врста покривала. Ако ли неко мисли да се свађа, ...“

Антички свет је био способан за суптилно размишљање, али је имао потребу (образовање није било систематско или опште) за конкретним прописима пре него за уопштавањима и апстракцијама. Апостол Павле је хтео да нам саопшти, како претпостављам, следеће:

„Чињеница да се брачни пар обратио у нашу веру не значи да оба пола одбацују древна схватања и обележја. Муж полаже право на умереност своје супруге у јавности, чак и онда кад су им мисли усмерене ка Богу. Јер мужевљева супружанска права нису једноставно престала самим тим што је њихов духовни статус сада промењен обраћењем.“

Није да су хришћански мужеви, било јеврејски или многобожачки, имали право на полну ревност анђела (ако не и својих пријатеља верника), већ су они имали право да се њихове супруге понашају као удате жене. Алтернатива, ако се мужеви слажу, је била обријана женска глава: али не чини се да је то оно што су коринтске даме имале у виду. А ако је икада постојало место где су обележја морала да се посматрају како би се избегле сумње, онда је то био Коринт, изнад којег се уздизао Афродитин храм.¹⁰

⁹ Тако, чак и неудата жена или удовица такође мора да се држи обичаја у овом погледу.

¹⁰ У дванаестом веку пре Христа, конкубине су покривале главу само уколико би постале жене; жене и удовице су морале да се покривају у јавности; ћерке су морале да покривају главу; блуднице које су покривале своју главу добијале су педесет удараца бичем; човек који није пријавио покривену блудницу био је кажњен шибањем и допао је ропства: *Средњоасирски закони* [Middle Assyrian Laws] §§ 40, 41 (превео Т. Џ. Мик [T. J. Meek], у Pritchard 1950: 183).

Библиографија:

- Danby, H. (1933), *The Mishnah*, London: Oxford University Press.
- Daube, D. (1971), „Pauline contributions to a pluralistic culture“, у D. G. Miller & D. Y. Hadidian (eds), *Jesus and man's hope*, Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary.
- Derrett, J. D. M. (1970), *Law in the New Testament*, London: Darton, Longman & Todd.
- Hooker, M. D. (1963–4), „Authority on her head: an examination of 1 Cor. XI:10“, *New Testament Studies* 10, 410–416.
- Jaubert, Annie (1972), „La voile des femmes (1 Cor. XI. 2–16)“, *New Testament Studies* 18, 419–430.
- Kümmel, W. G. (1966), *Introduction to the New Testament*, London: S. C. M. Press.
- Peake, A. S. (1962), *Peake's Commentary on the Bible*, M. Black & H. H. Rowley (eds), London: Nelson.
- Pritchard J. B. (ed.) (1950), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press.
- Schlatter, A. (1955), *The Church in the New Testament period*, London: S. P. C. K.
- Sneath, E. H. (ed.) (1927), *Evolution of Ethics*, New Haven: Yale University Press.

Изворник: J. Duncan M. Derrett, „Religious Hair“, *Man, New Series*, Vol. 8, No. 1 (Mar., 1973) (Published by Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland), pp. 100–103.

Превод са енглеској:
Маријана и Срећко Петровић

Примљено: 22. 10. 2015.
Одобрено: 26. 2. 2016.

RELIGIOUS HAIR

John Duncan Martin Derrett

School of Oriental & African Studies, University of London

Summary: *The text of I Cor. 11: 2–16 reads nonsensically; it appears to say that if a woman given to prophecy and prayer is not willing to cover her head while praying or prophesying she had better get her head shaved, and if she would shrink from that she had better keep her head covered. There is something about her husband's power over her head, and about the angels. In this article, the author offers an explanation for a passage mentioned above.*

Key words: *1 Corinthians, Ancient East, customary law, conversion, Biblical criticism.*

ПРОТИВРЕЧНО ТЕЛО МЕСИЈЕ: ПРИНОС И *κατέχων*

– Две тезе нису без везе? –

Александар Суботић

*Архиепископија београдско-карловачка
(acasule888@gmail.com)*

Најстарији спис у канону Новог Завета је Прва посланица Солуњанима Апостола Павла: писмо које Апостол пише Цркви коју је сам основао у току свог Другог мисионарског путовања. Дакле, Солунска Црква је старија од најстаријег новозаветног списка који је њој и упућен. Сви канонски списи Новог Завета настали су у Цркви. Према томе, Црква је старија од свега што је у њој, од свега изузев тајне у којој се она сама конституише: Свете Евхаристије. Због тога прихватање хришћанства значи укључивање у заједницу Литургије (тј. Цркву). То потврђују и сви велики светски покрети хришћанске обнове у прошлом веку, који су имали своје исходиште и уточиште у Литургији. Слична је ситуација била и код нас на „домаћем терену“ где су се људи, после периода зва-

ничног атеизма, поново окретали хришћанству (у два велика таласа: почетком осамдесетих и почетком деведесетих) тако што су постајали учесници Литургије. Од тада па до данас, у црквеној штампи много се пише на литургијске теме. Вокабулар се додуше мења, па је осамдесетих доминантна реторика била неопаламитска: нестворене енергије, благодат, умносрдачна молитва итд., док је деведесетих паламитство избледело а егзистенцијалистички дискурс преузео примат: личност, заједница, Други итд. Ипак, без обзира на разлике, шта год да се пише о Литургији, непрестано се понављају следеће две тезе: (1) ми приносимо дарове = свет Богу, и (2) Литургија одржава свет, док се служи неће доћи крај. Готово да нема текста о Литургији који не садржи макар једну од ове две тврдње.

Први став је просто плод непажње, а иза овог другог става крије се средњовековна перверзија старе есхатологије према којој Евхаристија, у ствари, одлаже крај и уместо да га убрзава постаје оно што задржава = „*τὸ κατέχων*“, док учесник Литургије бива онај који задржава „*ὁ κατέχων*“ (2. Сол. 2, 6–7). Сви то понављају иако је свима познато да је литургијски месијански став управо супротан и гласи: „Мар – Господе – Ан – наш – Ата – дођи“



Христос – Агнец Божији, минијатура из Тихонравовског Апокалипсиса, 17. век (чува се у Москви, у Руској државној библиотеци) [извор: yandex.ru]

(1. Кор. 16, 22), и „ερχου κυριε ιη- σου“ (Дођи, Господе Исусе – Отк. 22, 20). На плану на ком су изговорене, ове тврдње нису тачне, али на једном другом и важнијем нивоу оне постају истините. Због тога је на питање да ли ми приносимо свет Богу, и да ли Литургија одлаже крај – прелиминарни одговор: не али да. Размотримо то детаљније.

Ко приноси и шта се приноси?

Кавасила каже да се у литургијској жртви нити приноси хлеб Богу, нити се Христос поново коље „пошто се ова жртва не савршава заклањем јагњета на њој, већ претварањем хлеба у заклано Јагње Божије“ (Кавасила, Ту-

мачење Свеште Лишурџије). Дакле, оно што се приноси је Тело Христово, а не непосредно свет као такав. Свет као такав принео је Богу Христос у свом телу које је предао на крсну смрт „за живот света“ (Јн. 6, 51). На ово указују литургијске речи установљења: „Узмите једите ово је тело моје које се за вас ломи“ (на крсту), и „Пијте из ње сви ово је крв моја (...) која се излива (на крсту) за вас и за многе“. А Он (Христос) ово учини једном заувек приневши самога себе (Јевр. 7, 27). То је један од разлога зашто су до заоштравања полемике Византинаца са „латинима“ источни и западни оци подједнако у својим катихезама истицали да „освећење дарова бива речима институције“. (Касније се као контра

римокатолицима на Истоку епископи придаје малтене магијско значење које никада раније није имала, чак смо успели да убедимо западне да на римски обред накалеме некакав бесмислени призив, који овом древном обреду са његовом узлазном епископозом стоји као потковица жаби). Тако Свети Амвросије пише: „Можда ћеш рећи хлеб је обичан. – Али хлеб је (пуки) хлеб (једино) пре речи тајне; а када му је придодато освећење тада (он) од (обичног) хлеба постаје Тело Христово. Зато потврдимо ово: Како је могуће да је оно што јесте хлеб (уједно) и Тело Христово. Којим речима дакле, бива освећење и чијим исказима? Онима Господа Исуса. Јер све остало што је речено претходно изговорено је од свештеника: Хваљен је Бог, молитва је принесена, заступништво за народ, за царе и остало... А када је дошао час да се изврши пречасна тајна, тада свештеник не користи свој израз, него речи Христа. Тако Христов исказ извршава ову тајну“ (Амвросије, *О Тајнама*, књига 4). Ову заједничку источно–западну традицију у погледу освећења, најбоље сажимају следеће речи Јована Златоустог: „Није човечија сила та која оно што је пред нама чини телом и крвљу Христовом, него сила самога Христа који је распет за нас. Свештеник стоји ту на месту Христа говорећи ове

речи, али њихова сила и благодат су од Бога. Ово је моје Тело каже он и те речи претварају оно што лежи пред њим“ (Свети Јован Златоуст, *Омилија на Јудино издајство*). Иста Златоустова логика, према којој сила и благодат, речима установљења долази од Бога; може се ишчитати у тексту његове Литургије. Наиме, после спомена Тајне вечере и Христових речи установљења, следи епископа, просто као тачка у којој се показује да је сила институције од Бога, да би се одмах након призива Духа све вратило назад на Тајну вечеру: „Да ове свете тајне буду онима који се причешћују на (...) **испуњење Царства** небескога“ – ово је јеванђелска референца која нас поново упућује на Тајну вечеру и на Христове речи забележене у Лукином Јеванђељу: „Веома зажелех да ову Пасху једем с вама пре него пострадам; Јер вам кажем да је више нећу јести док се не **испуни у Царству** (πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ) Божијем“ (Лк. 22, 15–16). Према томе, епископа за сама по себи није ни формула освећења, ни ексклузивни есхатолошки елемент Литургије. Оно што освећује је есхатолошки контекст Месијанске вечере као такве: „Блажен је онај који буде јео обед у Царству Божијем“ (Лк. 14, 15), и њено испуњење у Царству: „И ја вама завештавам (διδάσκω) Царство као што Отац мој мени завешта (διδάκεται),

Да једете и пијете за мојом трпезом у Царству моме“ (Лк. 22, 28–29). Управо такво завештање Царства и јесте Нови Завет: „Ова је чаша Нови завет (καὶνὴ διαθήκη) у крви мојој, која се за вас излива“ (Лк. 22, 20). Видимо да су овде страдање и слава нешто што се скупља у једној тачки, и да је испреплетеност историје са есхатологијом сам знак месијанског времена и присуства Месије у месијанској заједници. Због свега овог, шема по којој ми (обични) људи приносимо свет Богу у виду хлеба и вина, а онда Бог наш принос (простих елемената хлеба и вина који репрезентују свет) прима и освећује, па нам га враћа као Христово тело и крв не стоји. Христос је тај „који Духом вечним принесе себе непорочно Богу“ (Јевр. 9, 14), тако да наш принос Богу није хлеб, него Христос који од свог тела прави месијанску заједницу и месијански обед.

Тајна безакоња

Испитајмо сада и другу тврдњу према којој „Литургија одржава свет, док се служи неће доћи крај.“

Одлагање краја је лајтмотив Друге посланице Солуњанима. Апостол (или аутор у апостолској традицији) уверава уплашене Солуњане да Дан Христов још није настао и да Христос, а са Њим и крај овога света, „неће доћи док

најпре не дође отпадништво и не појави се... син погибије“ (2. Сол. 2, 3). У оквирима јудеохришћанског предања није замислив мирни прелазак историје у Царство Божије и овај наш свет неће постати Божији док не доживи потпуну катастрофу: кулминација историје је њен колапс. Последња апокалиптичка драма је откривење бескомпромисне антитезе између Месије који укида сваку власт (1. Кор. 15, 24), и антимије који је викар „кнеза овога света“ (Јн. 12, 31; 14, 30; 16, 11) у чијој су власти сва светска царства (Лк. 4, 6). Одржавање ове тензије испод апокалиптичког прага пролонгира крај света. Међутим такав рат ниског интензитета, који је „тајна безакоња“, свакога часа може да ескалира и претвори се у пожар апокалипсе. Саботажа тајне безакоња врши се кроз одгађање доласка „човека безакоња“ (2. Сол. 2, 3) и Апостол тврди да је Солуњанима познато шта је то што га задржава: „И сад знате шта га задржава да се не јави до у своје време. Јер тајна безакоња већ дејствује, само док се не уклони онај који сад задржава“ (2. Сол. 2, 6–7). Иако је писац посланице очигледно сматрао да је његовим адресатима познато шта је то „τὸ κατέχον“ (у безличном облику) и ко је то „ὁ κατέχων“ (у личном облику), подједнако је очигледно да за нас данас, као и за тумаче пре нас, ове апостолске речи остају загонетка.

Безаконик

У целој причи имамо два супротстављена ентитета. Један који провоцира крај а то је човек безакоња, безаконик, син погибије, и други безлично–лично непознато Х, које га у томе кочи и задржава, а то је „ὁ κατέχων“ (Онај који задржава у персоналном облику) и „τὸ κατέχον“ (оно што задржава у аперсоналној форми). У поређењу са другим, први термин у овом антагонистичком пару није толико проблематичан. Новозаветна фраза „син погибије“ – „ο υιος της απωλειας“ је демонична титула коју према Јовановом Јеванђељу Христос (у својој Првосвештеничкој молитви) приписује Јуди (Јн. 17, 12). Док аутор Друге посланице Солуњанима истом титулом описује носиоца апокалиптичке апостасије који је продукт фузије две антихристовске традиције: арогантног цара Данилове апокалиптике (Дан. 11, 36), и „лажљивог пророка“ дефтерономистичког предања (Пнз. 13, 2–5). У осталим јовановским списима фраза се као таква више не појављује, мада се може довести у директну везу са звездом која је пала с неба на земљу (Отк. 9, 1), мрачним царем, анђелом бездана коме је име на јеврејском Авадон а на грчком Аполион (Отк. 9, 11).

У корену овог имена налази се грчка реч „ἀπόλλυμι“ која означава погибију и њен арамејски еквивалент абад, па је веза са сином погибије јасна. Осим тога, у традицији је опште прихваћено да је павловски „човек погибије“ идентичан са јовановским антихристом.

Катехон: могући кандидати

Окренимо се сада другом термину у нашој апокалиптичкој једначини: непознатом Х, а то је енигматични катехон. Шта је дакле то што задржава и ко је тај који задржава? Павлово „зна-те“ током времена постало је наше „не знамо“. Међутим, ово незнање није само наше. Разматрајући проблем катехона (у 20. књизи *Државе Божије*) Блажени Августин пише: „Ми који немамо њихово знање (Солуњана), желимо али нисмо способни чак ни с муком да разумемо на шта апостол овде реферише (...) Ја искрено признајем да не знам на шта он мисли“. Видимо дакле да су се поједини оци дотакли овог питања па су га оставили по страни, признајући да је нерешиво. Међу оцима који су се ипак упустили у спекулацију, неколицина њих је сматрала да је катехон Дух Свети (Теодор Мопсуестијски, Теодорит, итд.), ипак већинско отачко гледиште је да је сила која задржава – Римско

царство (Тертулијан, Иринеј, Златоусти, итд.). Такво груписање могућих праваца егзегезе и даље је на снази. Сва тумачења се крећу у два смера: или одозго на доле, или одоздо на горе.

а) Одозго – утолико што је катехон нека натприродна сила која дејствује у историји: 1) Сам Бог који инхибира ескалацију безакоња до предодређеног историјског тренутка, и то: аперсонално као одлагање уписано у план икономије спасења, и персонално као личност која стоји иза тог плана; 2) Конкретизовани Бог: Дух Свети као Сила и као Личност; 3) Небеско биће: Архангел Михајло (или читав спектар позитивних и негативних варијација на небеску тему укључујући и самог Сатану) итд.

б) Одоздо – уколико је катехон некаква земаљска моћ којој се приписује натприродни значај: 1) Папство и папа; 2) Римско царство и цар; 3) Држава и владар; 4) Закон и законита власт, оличена у владару (ово је виђење Карла Шмита) итд.

в) Имамо и монархистичку хипотезу која се разликује од римско–цезаристичке. Јер док су тамо римски цареви (и само царство) били укључени у божански план несвесно и без своје воље, сада имамо свесног и интенционалног актера божанске драме:

православног цара. Када је у 7. веку Цариград сведен на енклаву у муслиманском окружењу, поставши хришћанско острво у мору ислама, империјална идеологија је прибегла утопији. Тада настаје *Псеудо-Методијева апокалипса* први спис који православном цару приписује не само улогу катехона, већ и спаситеља који ће победити безаконика (западни пандан је краљ Артур чији се повратак очекује у последња времена или „анђеоски“ папа Петар 2. итд.). Ова средњовековна империјална пропаганда је преживела до данас. У побожном миљеу савремене Русије (а и шире) циркулише прича о скором повратку православног цара Михајла (јасна конфузија са анђеоском традицијом) који ће спасти хришћане широм света и победити антихриста. У народној перцепцији такав анђеоски цар није нико други него Путин.

г) Осим ових постоје и некаква средња дијалектичка решења, па је тако катехон: (1) лично Ап. Павле и његова проповед јеванђеља (мишљење Оскара Кулмана). Или је пак (2) сам Месија уједно и „безаконик“ и катехон. Наиме „безаконик“ је пошто благодаћу суспендује закон. А катехон је тиме што такво месијанско „безакоње“ привремено прикрива привидним законима држава, све до пуноће времена (таква је

отприлике екстравагантна позиција Ђорђа Агамбена) итд.

Пасивни Месија

Да ли нас овај каталог могућих решења приближава некаквом одговору? Не заборавимо да наше питање није ко је и шта катехон, већ да ли Литургија одлаже крај (садашњег) света и тако игра улогу катехона. Шта год је и ко год да је катехон, први и финални узрок његове делотворности може бити само Бог, тако да је у сваком случају сила која задржава одозго. Дакле катехон је трансцендентан. Исто тако, шта год и ко год он био, катехон делује у историји. Према томе он је и иманентан. Ово нас директно упућује на Литургију. Јер најприснија иманентизација трансцендентног Бога у историји је Евхаристија, односно Христос који се у Светом Духу поистовећује са заједницом верних.

Ипак, иако је ово поистовећење потпуно, оно није тотално. Викарна функција Месије који је дошао у име Оца, спречава га у томе да се просто претвори у месијанску заједницу без остатка. У складу са својом двоструком природом, као „Онај који приноси и који се приноси“ Христос је лице Цркве окренуто (Богу) Оцу, али као „Онај који прима и који се раздаје“. Он је лице Оца окренуто Цркви. Док је оно прво, лице Слуге Божи-

јег, већ виђено у историји када је „ради нас“ претрпело пљувања и шамаре „за време Понтија Пилата“, ово друго, антиципирано од Цркве, лице Сина Човечијег који долази на облацима (Мт. 24, 30; Отк. 1, 7; Дан. 7, 13–14) показаше се тек у часу Парусије. Управо у овој тачки раздвајања између потпуног и тоталног поистовећења Христа и Цркве смештен је катехон. Присуство Месије у месијанској заједници је интерактивно, а центар активности осцилира између ова два пола (Месије и заједнице) која се међусобно претпостављају. У времену после вазнесења Месија је „пасиван“ и Његово присуство међу ученицима, активно чине – чинодејствују сами ученици, испуњавајући заповест Учитеља: „ово чините у мој спомен“. У апокалиптичком часу, међутим, десиће се преокрет: Бог ће преузети иницијативу и центар активности преместиће се на самог Месију. Док је у тренутној историјској фази сабрање узрок Парусије: „Где су двоје или троје сабрани у име моје, ту сам и ја посред њих“ (Мт. 18, 20), на крају историје Парусија ће постати узрок свеопштег сабрања. О чему сведочи и Павлова фраза којом објашњава како своју посланицу пише да би Солуњане умирио „у погледу (1) доласка Господа нашега Исуса Христа и (2) нашега сабрања у Њему“ (2. Сол. 2, 1).

Дух и Невеста

Према томе, сабрање месијанске заједнице верних, поистовећених са Христом до те мере да су једно тело са њим, али не тако да га више не ишчекују, је оно што задржава. Свети Игнатије Антиохијски пише: „Трудите се пак да се интензивније (тј. „гушће“ са већом присношћу: πυκνότερον) састајете на Евхаристију Богу (...) Јер када се интензивно (кондензовано – πυκνώς) скупљате на исто место (ἐπὶ το αὐτό), силе Сатане се деактивирају – καθαιρουνται“ (Игнатије, *Ефесцима* 13). Дакле, колатерална последица интензивирања Божије иманенције у месијанској заједници је неутрализација тајне безакоња. Онај пак који задржава безаконика јесте Дух Свети. Видимо да ту избија једна секундарна функција Цркве и Духа, која је привидно невољна. Јер: „И Дух (Свети) и Невеста (Црква) говоре: Дођи!“ (Отк. 22, 18), али је споредни ефекат самог овог призива одлагање. Међутим, ако је Дух Свети катехон, шта онда значи то да ће се Он уклонити? Фраза „ἐὼν ἐκ μεσού γενητα“ (док се не уклони) означава промену активности Духа и Његово вољно повлачење из једне у другу фазу деловања. Просто, Дух Свети више неће да задржава, и противљење Богу (2. Сол. 2, 4), као хетерономни елемент самог

процеса спасења, интензивира се паралелно са јачањем динамике Христовог присуства у сабрању верних: „И тада ће се открити (ἀποκαλυφθήσεται) безаконик, којег ће Господ (...) поништити јављањем (ἐπιφάνεια) свога присуства (τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ – 2. Сол. 2, 8). Антагонизам се обелодањује и безаконик се „открива“. А Христова присутност у месијанској заједници се манифестује и пред интензитетом Његове Парусије свако противљење Богу крахира.

Закључак:

Ипак не, али да!

Све у свему, одуговлачење није литургијски мотив пошто, као Христово тело, Литургија призива крај. Али баш самим призивањем она га и одлаже, задржавајући безаконика „да се не јави до у своје време“ (2. Сол. 2, 6), препуштајући на тај начин „времена и рокове које је Отац задржао у својој власти“ (Дап. 1, 7) Њему самом. Због тога Христос каже да „о дану томе или о часу нико не зна (...) ни Син (тј. Црква), до једино Отац“ (Мк. 13, 32). Како онда после свега стоји ствар са тезом да ми приносимо свет Богу у Литургији, и да Литургија одржава свет и одлаже његов крај? Они који то тврде су много мање у праву него што мисле, а оно што они тврде је много више тачно него што то они знају. □

**Tobias Nicklas, *Jews and Christians? : Second-Century „Christian“ Perspectives on the „Parting of the Ways“*
(Annual Deichmann Lectures 2013)**

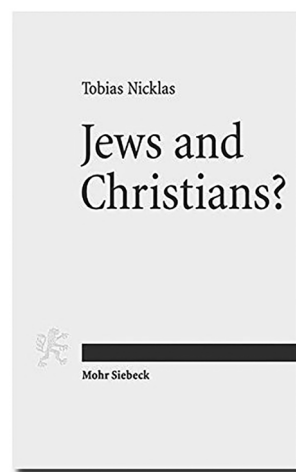
Tübingen : Mohr Siebeck, 2014

IX + 233 pages ; 18 cm

ISBN 978–3-16–153268–9

У оквиру посебних издања реномиране издавачке куће *Мор Зибек* из Тибингена изашла је књига *Jews and Christians?* проф. др Тобиаса Никласа, професора Новог Завета на Католичком богословском факултету у Регенсбургу. Књига је заснована на циклусу предавања *Deichmann Lectures* одржаних у априлу 2013. на Бен Гурион Универзитету у Биршеви (Израел). У четири тематске целине аутор се посвећује теми која је у новозаветној науци, ранохришћанској црквеној историји и историји јеврејске теологије позната као „разлаз путева“ (*parting of the ways*) јудејства и хришћанства у 2. веку. Много студија је посвећено овој теми, која првенствено обухвата питања када и како су се разишли Јевреји и хришћани, како и када су креирани идентитети „Јеврејин“ и „хришћанин“ и сл. У већини студија на ову тему стиче се утисак да су „Јевреји“ и „хришћани“ као два засебна религијска идентитета или две религијске заједнице једно време „ходали“ заједно, док се у једном моменту

нису разишли. Обично се трага за околностима које су довеле до овог разлаза путем истраживања теолошких специфичности ових заједница. Проф. Никлас преиспитује овај научни стереотип и кроз четири тематске целине показује да је 2. век био век креирања идентитета који се одвијао на различите начине, различитим путевима, у зависности од географских фактора, социјалних датости и теолошких сензибилитета појединачних аутора. У фокусу аутора су пре свега хришћански извори, као и они који не показују јасну издиференцираност идентитета „Јеврејин“ и „хришћанин“. У првом поглављу аутор истражује однос према изабраности Јевреја, редом изворе као што су Мелитон из Сарда, поједини гностички списи, Псеу-



доклементине и Страдање Поликарпово. На основу ових извора аутор показује да је свако стриктно разликовање „Јевреја“ и „хришћана“ у 2. веку опасан анахронизам. Искази у овим изворима на ту тему не могу бити сагледавани као опште прихваћени, већ се у њима огледа развој и дефинисање идентитета у комплексном религијском свету 2. века. Наведени извори репрезентују само мали део овога света. Друго поглавље је посвећено схватању савеза између изабраног народа и Бога. Аутор истражује изворе попут Варнавине посланице, Јустинове Прве апологије, Апологије Аристидове, посланице Диогнету, Марконових дела, Сетових гностика, Тестаментa 12 патријараха и других псеудоепиграфа. Аутор показује како је у раном хришћанству дивергирао приступ списима Старога Завета и у којим су се све правцима одвијала херменеутичка промишљања с тим у вези. Налази показују да се сагледавање јеврејских светих књига одвијало од потпуног одбацивања до профилисане херменеутике која је омогућавала интеграцију ових књига у нови религијски систем. У трећем поглављу аутор развија поменуте херменеутичке перспективе и то истражујући поново списе ранохришћанских писаца попут Игњатија Антиохијског, Еванђелисте Јована, Јустина Мученика, Маркиона и других гностика. Из

ових списа се јасно види потрага за адекватним повезивањем Старога Завета са догађајем Исуса Христа. Код већине истраживаних писаца видљива је тенденција ка апсолутизацији христолошког читања Старога Завета. У четвртом поглављу аутор се бави односом Халаке и христолошког читања Старог Завета. Значајни списи су овде Јермин Пастир, учење о два пута у посланици Варнавиној и Учењу дванаесторице апостола (Дидахи), надаље Протоеванђеље Јаковљево и низ јудеохришћанских списа. Улога јудејског Закона је сагледавна на различите начине, од његовог испуњења у догађају Исуса Христа и самим тим елиминисања из хришћанског религијског система до духовног схватања Закона, који се кроз извесне технике алегорезе поново активира у хришћанском контексту.

На основу истраживања извора 2. века аутор показује да је у 2. веку тешко говорити о два блока, две религијске инстанце, „Јеврејима“ и „хришћанима“. Много тога што је сачувано у изворима сведочи о парцијалности, нерепрезентативности и напетости унутар јудеохришћанских религијских оквира 2. века. Извори углавном сведоче о једној комплексној ситуацији која се може илустровати недоумицама чак и код појединачних аутора (нпр. Мелитон Сардски, који се занима за канон јеврејске Библије, али пише и дело

О Пасхи са антијудејским тоновима или Климент Александријски, који у својим делима нема изразитог антијудаизма, али је у стању да напише дело *Прошив Јудеја* за јерусалимску заједницу). Све у свему, предлаже се одустајање од концепта „разлаза путева“ јер је један такав концепт историјски немогуће подржати. Тако, уместо метафоре дрвета са једним стаблом и две гране, која се употребљава да илуструје однос Јевреја и хришћана у другом веку, аутор предлаже метафору бујног жбуна који има једно стабло, али веома велики број грана и гранчица, које се међусобно прожимају, заклањају, потиру, срastaју. Неке гране

су одсечене, неке увенуле, неке другима блокирају извор светлости. Међутим, и поред свега тога, све оне се напајају из истог извора и све теже једном извору светлости који им даје живот.

Књига проф. Никласа је пример херменеутички профилисаног и методолошки прецизног приступа изворним текстовима. Она представља значајан допринос теми односа хришћанства и јудејства у антици, доводи у питања стереотипна уопштавања и маркира нове путеве којима би истраживање ове теме могло да се креће.

Предрај Драгушиновић

Rüdiger Safranski, *Zeit: Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*

Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, 2015

272 S. ; 21,1 cm

ISBN 978-3-446-23653-0

Ридигер Сафрански, *Време. Шта оно са нама чини и шта ми од њега чинимо*

Профилисани философ Ридигер Сафрански, рођен 1945, вишеструким је ловорикама овенчан и на више од 20 језика превођен. Између осталог, аутор је есеја о Гетеу, Шилеру, Шопенхауеру, Е. Т. А. Хофману, Ничеу, Хајдегеру, као и о базичним темама као што су ро-

мантика, зло и истина. Сафрански иде у ред реномираних *public intellectual*, који културно-социјалном дискурсу у Немачкој даје свој доминантни печат. Овога пута се он подухватио сложеног аналитичког задатка, да одговори на питање — шта је то време? Два цитата су, ка-

да је реч о времену, вазда радо при руци. Један потиче од Августина, који пише да се увек зна шта је време. Само када се неко упита шта је оно, онда се не може објаснити. Друго потиче од Хуга фон Хофманстала који је августиновски парадокс уткао у текст једне од протагонисткиња опере „Каваљер ружа“ Рихарда Штрауса. „Чудесна ствар“, каже Маршалин. „Када се животи, оно није ништа. Али онда, одједном, само се оно осећа.“ Сафрански цитира оба топоса већ на првој страници своје књиге о времену. Можда управо због тога што општа места, као и у већини случајева, говоре истину. Време је заиста чудесна ствар или, боље речено, и није никаква ствар.

Када га осећамо, односно „фиксирамо“, онда смо већ учинили нешто погрешно. Онда се досађујемо, јер нам недостају догађаји који чине време пролазним. И часовници не „мере“ време, већ производе догађаје, као што је механичко откуцавање, или у дигиталној варијанти, смену цифара. То што ми време осећамо, лежи у основи у нама. Сафрански, Хајдегеров биограф, то формулише у духу Хајдегеровог капиталног дела *Sein und Zeit*: „ми сами време чинимо временом у структури бриге“ или, мање хајдегеровски формулисано: ми смо најчешће упослени будућношћу, оним што „још није“. Време подстиче у нама интенционалну напетост, вели Сафрански.

Али када је време у нама самима, тада свако од нас живи „своје време“. Биологија познаје заиста „унутарњи часовник“, који наш дневни ритам извесно време држи независним од спољашњих утицаја. Сходно теорији релативности имају и ствари/предмети „своје време“, уколико се различитом брзином крећу. И у нашем

опажању се догађају зачуђујући феномени. Тако наша свест реагује са извесним задоцњењем на утиске. Оно што ми савременошћу зовемо креће се у опажајном распону од три секунде.

Сафрански се приближава времену кроз такозване „временске феномене“, односно друштвене последице времена. На пример, истовремено опажање догађаја широм света, који, вели аутор, надрастају наше могућности, јер надиласе наш локални радијус деловања и истовременост збивања, хомогенизује простор нашег доживљаја, као и то што мноштво догађања ствара, на крају, осећај досаде.

Једна даља „тема-времена“ је финансијско-кредитна привреда и спекулација на берзи. „Будућ-



ност је већ сада употребљена и прокоцкана“, пише Сафрански, као што је то случај код „заду-жења државе и еколошких ката-строфа“. Опште убрзање води, па-радоксално, на сужење на данас, уместо бриге за сутра.

Време „делује“, иако није ак-тер. Оно је медијум кроз који се све ствари збивају, али не и снага коју оно чини.

Сафрански нуди читав ва-тромет идеја о времену, цитата и парафраза у коме дефиљује чи-тав кабинет мислилаца и књижев-ника, дијахроно, унакрст, све до проблематичне садашњости, у де-сет поглавља. Позиције експерта

за дубоке димензије, Хајдегера, и прерано умрлог Улриха Бека, Шо-пенхауера, Томаса Мана, Паска-ла, Кјекегарда, Бекета (Владимир и Естрагон), да споменемо само неке из те фасцинирајуће повор-ке у лавиринту егзегетике појма времена у бесконачности. Драго-цени есеј о *conditio humana* који са једне стране нуди импозантну панораму овог загонетног појма, а са друге нас подстиче, кроз ди-јалектичку напетост између про-лазности и постојаности, да не до-пустимо времену да оно нешто од нас чини, већ ми од њега.

Зоран Андрић

Kōnstantinos Nikolakopoulos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche: Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*

Münster : LIT, 2012
320 S. ; 23 cm
ISBN 978-3643108692

Константин Николакопулос, *Нови Завет у Православној Цркви.*
Основна питања увода у Нови Завет

Већ више од 20 година посто-ји у Минхену аутономни студиј-ски фах православног богосло-вља – „Studiengang für Orthodoxe Theologie“ – на Ludwig-Maximili-ans-Universität(у) у Минхену, те са разлогом не може више бити речи о егзотичном „фаху мимоза“, већ по аналогији са римокатоличким

и евангелистичким теолошким фаховима и факултетима, о утвр-ђеној аутохтоној академској теоло-шкој дисциплини коју карактери-шу специфичности православног богословског предања. И мимо ин-тензивног и разуђеног превођења богословске литературе, махом са изворних језика православних спи-

са – о иконама, спиритуалности, мистици – ипак се на немачком језичком подручју осећа громадан дефицит у научној богословској литератури о православном богословљу, те је као вадемекум установљена дидактичко-студијска серија „Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie“ и као њена прва свеска објављена књига *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche* професора др Константина Николакопулоса, редовног професора библијске теологије на „Православном институту“, како се иначе популарно зове „Studien-gang für Orthodoxe Theologie“.

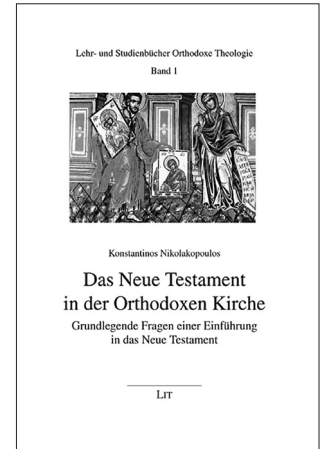
Одмах ваља истаћи да су резултати Николакопулосових егзегетичких истраживања и анализа добрим делом конгруентни са католичким и евангелистичким приручницима, укључујући, разуме се, специфичности православног богословља која су у концентрисаној форми понуђена у 15. поглављу насловљеном „Православна ерминевтика и историјско-критички метод“.

Прво издање овог уџбеника је објављено 2011. г. и веома је брзо распродато, те је, у ревидираној и прерађеној верзији, 2014. г. он угледао своје друго издање. Аутор вели у предговору 2. издања да је интегрисао све критичке напомене и предлоге за коректуре у нови рукопис своје књиге. Николакопулос истиче да му није превасходно стало да цитира опсежну „западну“ секундарну литературу, већ

на затварању зјапеће празнине у питањима генуине православне литературе. Очекивања извесних колега да би ново издање требало да садржи „Специфичне уводе“ у појединачна поглавља Светог Писма Новог Завета, није могло бити испуњено, будући да је ауторов п р и м а р н и

циљ био да студентима понуди увод у Нови Завет, а не детаљне коментаре његових списа. У петнаест поглавља је Николакопулос структурисао дидактичку материју:

1. Уводне напомене
2. Историја текста и текстуална критика
3. Историја новозаветног канона
4. Језичка структура Новог Завета
5. Новозаветни апокрифи и „скривене“ Исусове речи
6. Увод у списе Новог Завета: Четворојеванђеље
7. Јеванђеље по Матеју
8. Јеванђеље по Марку
9. Јеванђеље по Луки
10. Јеванђеље по Јовану
11. Синоптичка питања Јеванђеља
12. Списи Светог Апостола Павла
13. Саборне посланице
14. Пророчка књижевност у Новом Завету



15. Екскурс: Православна ерминеутика и историјско-критичка метода.

Николакопулос овим уводом заиста попуњује зјапећу празнину у фах-теолошкој књижевности на немачком говорном подручју, те је њена улога енормна у инкултурацији православног библијског, егзегетичког дискурса.

Можда би ово дело ваљало разумети као *work in progress* и по динамици концентричних кру-

гова, једног дана и специјални, „православни увод“ у Свето Писмо Новог Завета. И још као дезидеријум: тада бисмо аутору и издавачу веома радо саветовали да трећем издању прикључе и стандарде научних публикација: насушно потребни регистар појмова и личних имена, чиме би не само дидактичка, већ и општа оријентација при читању научних радова била омогућена.

Зоран Андрић

Peter Burke und Matthias Wolf, *Die Explosion des Wissens: Von der Encyclopédie bis Wikipedia (Sachbuch)*

Berlin Wagenbach, 2014
392 S. ; 24 cm
ISBN 978-3803136510

Питер Берк, *Експлозија знања. Од енциклопедије до Википедије*

У епоси Википедије знање је свуда и у сваки час доступно. Какве менталне последице то има за човека? Тим питањем се бави енглески историчар Питер Берк (рођен 1937. г.) у својој новој књизи – Peter Burke, *Die Explosion des Wissens. Von der Encyclopédie bis Wikipedia*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2014. – и долази до критичног закључка.

Излагање тече ефективном реторичком структуром. Прва четири поглавља са ентузијазмом описују стадијуме метаисторијски мишљеног и идеално-типич-

ног обликовања знања: сакупљање, анализу, ширење и примену. Сакупљање налази свој најизраженији амблем у препуним утробама експедиционих бродова у 18. веку. Након сакупљања следи анализа, вредновање пронађеног. Берк нуди многе примере: Линеову класификацију, дешифровање линеарног-Б писма, палеонтолошку реконструкцију, доказе о фалсификату певања у Осијану, прецизна датирања путем геохронометрије. Акт сваког приписивања је израз потребе за рационалним поретком.

На свом путу кроз Латинску Америку (1799–1804) Александер фон Хумболт је носио око четрдесет инструмената за мерење, између осталог и један *Cyanometer*, апарат за мерење плаветнила неба.

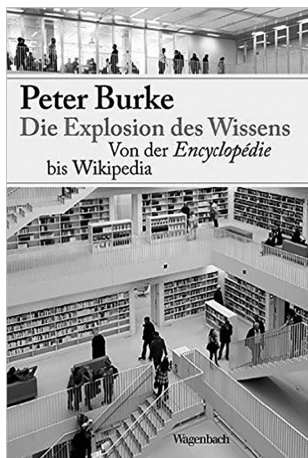
Након сабирања и класифицирања следи ширење: Берк се исцрпно посвећује различитим медијима преношења (трансфера) знања, те има, мимо класичних институција као што су музеји и књиге, још и форме усменог предања на уму. Разговори у кафанама, салонима или баровима су за пренос знања битни: разговори у оксфордским *Pubs* имају одлучујућу улогу у развоју британске антропологије 1930-тих година, у *Eagle* у Кембриџу је Francis Crick 1953. г. представио своју *DNA*-структуру, а Tim Berners-Lee је сковао појам *World Wide Web* 1990. г. у кафетерији Cern-а. Знање мора бити примењено да би постало канон. Толико знања није постојало, али да ли је при томе реч о знању у емфатичном смислу Хумболтовог васпитног идеала или Декартовог „*cogito ergo sum*“? Не, упозоравају скептици већ дуже време. Данашња акумулација знања је релативизовала поверљиву релацију простора и времена: ми у делићу секунде једним „кликом миша“ доспевамо до информација из најдубљих временских бездана. Какве то менталне консеквенце има, није довољно испитано, ако се занемари растући број такозваног *Burn-Out*-синдрома. Наше безмерно знање је за-

право губитак знања, јер оно што је акумулирано на „експлозиван начин“, у бити је пука/обична информација. За Питера Берка ми пливамо, најдоцније од „дигиталне револуције“, у мору информација, али још не и у мору знања. Тај феномен је Бурк још 2000. г. описао у својој ранијој књизи – *Настајанак грушћива знања* – о томе како је 250 година протекло од Гутенбергових покретних слова и Дидроове *Encyclopédie*.

Социјална историја у три димензије

Беркова проза припада традицији дивне англосаксонске наративне елеганције. Његов плурални, боље рећи универзални приступ теми је из птичије перспективе, компаративно и изнад националних граница и партикуларних интереса, дакле у целокупној шуми, не губећи из вида појединачна стабла, да се послужимо једном Хегеловом сликом. Беркова „шума“ је западни свет у ширем значењу. Како и на основу којих економско-политичко-војно-техничких интереса ће знање бити прикупљено, анализирано, систематизовано и обрађено? Како функционишу кроз знање генерисане и дефинисане инстанце? Како се збива губитак знања и његово уништење, анулација? Завршетак је „Социјална историја у три димензије“: географски, социолошки и хронолошки. „Прометне, које су брзо почеле“, пише он,

„изискују врло дуго време да би до свакога доспеле.“ То не објашњава само извесно цик-цак кретање нашег знања, већ наговештава и трећи том: када, где и на који начин



нас дотиче шок сазнања пред чињеницом о тоталном губитку приватности кроз *Big Data*, *Big Money* и шпијунажу нашег знања? Беркова историја почиње у временском периоду између 1750. и 1850. г., које он назва „другим временом открића“.

У вишеструким етапама су пионири, као што је Александер фон Хумболт, који су својим предколонијалним путовањима положили камен темељац акумулацији знања. На копну и мору је сабирано, мерено и картографисано, а када се чинило да је природа била исцрпљена, објект испитивања је постао човек. Попис становништва и статистички прорачуни су положили путању ономе што ће доцније бити названо социологијом. Берк то приповеда веома сликовито уз многе анегдоте.

У истој мери су нарасле и могућности за акумулацију целокупног знања благодарећи техничким проналасцима као што је фотографија и снимање тона. Ширење

знања је досегло свој зенит. У истој мери у којој се сваке секунде нешто ново објављује, класично знање пропада као жртва убрзаног и безграничног интернета.

Овај развој разматра Берк у једном вртоглавом прегледу дисциплина и епоха. Тако стоје напоредо Хумболт и Linné, велики класификатор у биологији, Фројд напоредо са Фукоом и његовом теоријом дискурса, Агата Кристи напоредо са Артуром Конаном Дојлом.

Да ли нам је за ограничење сабирања и акумулације, један „*No-Spy*-уговор“ неопходан или је потребно да се договоримо о јасним правилима о поступању са информацијама? За угрожено традиционално тржиште књиге Берк види решење у постојаној коегзистенцији штампане и електронске књиге. Како ће ићи даље, након што је наше знање експлодирало, и притисак таласа експлозије почео да јењава? Ми живимо у „друштву информација“, вели Берк „у коме ће свакодневица бити прожета новим формама знања“. Тиме он мисли на *smartphone*, *WhatsApp*, *Twitter* као и новости путем *Push-up*.

Знање никада није било приступачније, шире распрострањено и у тој мери диференцирано, но што је то данас случај. Сходно једној процени *Washington Post(a)*, свакога дана на интернету бива придодато више од седам милиона страница. Перманентно пише и допуњује непрегледна маса „грађана научника“ прилоге у Википедији, *Google-Bo-*

oks пројекат има све више књига на својим виртуелним полицама и држи 24 сата двери своје читаонице отвореним за интернет-заједницу.

Ко моћ знања мери бројем књига, мора бити пренеражен: око 1800.године Универзитетска библиотека у Гетингену у Немачкој је бројала око 200 000 примерака књига и важила за једну од највећих на свету. Данас *Library of Congress* броји око 30 милиона књига. Ко у безмерној ширини информација тражи ослонац и оријентацију, тај може остати несрећан јер се излаже опасности да поклекне под теретом информација.

Све јасније се осећа чежња за великом синтезом, за једним прегледним сижеом свега сазнања. Не само напредак, већ избор, обликовање и конзервација су следећи кораци. Нова књига истори-

чара културе Питера Берка није таква синтеза. Она није стена која би била избављење у мору података. Али она је за мелем за психу информацијама преоптерећених савременика: у њој су описани путеви продукције знања, његове обраде/припреме и његове трансформације. Она упућује и на генеалогiju и нужност материје којој апстрактни свет података стоји као супротност. Питер Беркова књига је типичан продукт једног „Armchair Historian“ (титула непреводива на српски која подразумева оно што би се могло историчарем идеја назвати). Ми бисмо радо додали, бриљантним историчарем идеја, чију би књигу ваљало што пре превести, како би она што пре нашла пут до српског читаоца.

Зоран Андрић

Anselm Grün und Michael Grün, *Zwei Seiten einer Medaille. Gott und die Quantenphysik*

Vier-Türme-Verlag 2015

128 S. ; 19 cm

ISBN 978-3896809544

Бог и квантна физика

Дуго су религија и физика били сасвим два раздвојена света, у којима је класична физика догматски арогантно држала да познаје све сфере појавног. У међувремену су се открића у области астрономије, благодарећи

теорији релативитета и квантној физици, тријумфално пробила до сазнања да изван перцептивне (опажајне) физичке реалности, егзистира нешто више. Та факта из света физике бивају допуњавана теолошким рефлексijaма

о односу природних наука и теологије, о духу и материји, вери и разуму, као и о квантној физици која у науци револуционира представу о Богу.

Многи људи данас верују пре резултатима природних наука но теологији. Но управо су нова сазнања у квантној физици, теорији релативитета и космологији довели до измене парадигми у односу физике и религије, која задуго није примећена.

На веома разумљив начин објашњавају физичар Михаел Грин заједно са својим братом бенедиктинским монахом, теологом Анселмом Грином, зашто религија и модерна физика не противрече једна другој, већ се међусобно допуњују. На својеврстан начин су религија и физика путеви који са различитих полазних тачака воде заједничком и кохерентном сазнању стварности.

Браћа Михаел и Анселм Грин кооперативно су написали књигу – Grün Anselm und Michael, *Zwei Seiten einer Medaille. Gott und die Quantenphysik* (Две стране једне медаље. Бог и квантна физика), Vier-Türme-Verlag, 2015.

На 128 страница књиге су аутори, теолог и модерни физичар, представили основне линије ових двеју дисциплина – које делимице конкурентно делују, да би се хармонично слиле у плодан целомудрени дијалог религије и модерне физике. Реч је о потрази за заједничким језиком и пресецима, од-

носно додирним равнима религије и науке. Тако вели теолог Грин: „Постојање Бога се не може научно доказати, али природна наука је, најпре квантна физика, отворена за Бога. Ту није реч ни о ка-

квој супротности Богу, већ је материја отворена да се осећа да је у њој Дух присутан. То се може и Створитељем назвати.“ Посебно квантна физика „отвара“ простор за Бога. Ма колико ово апсурдно звучало, онај ко буде читао ову књигу убр-

зо ће се уверити да је апсурдност опсолетна и да је у њима небројено категорија прелаза у формама исказа и једној постојаној начелној тешкоћи да се комплексне теорије квантне физике једноставно и без когнитивног губитка преведе на језик богословских појмова.

Овај проблем је посебно видљив на примеру у поглављу насловљеном „Бог иза праексплозије“, односно теорији о праексплозији *ex nihilo* као моделу објашњења настанка света. Ова теорија је широко прихваћена у науци, иако ни она не представља апсолутно сазнање, већ најуверљивију хипотезу, али је у извесном смислу „компатибилна“ са учењем Аристотела о Богу као Првом Покретачу.



За теолога Грина је важно сазнање у којој је мери битан језик у дијалогу. Важно је схватити да сазнања у физици о природи и њеним законима не стоје у опреци са религијом. Људи налазе у обема категоријама „путеве разумевања света и прилазе сазнању стварности“.

Ова књижица је надахњујућа лектира за све оне који су спремни да рефлектују однос религи-

је у светлости сазнања модерне физике, односно размишљају о границама сазнања, о Трансцендентном, о Богу. Ова књига је одважан покушај да се страх и зазор од додире између двеју области превазиђе и дијалог између њих приведе сувислој аргументативној синергији у објашњењу.

Зоран Андрић

Steffen Martus, *Aufklärung: Das deutsche 18. Jahrhundert – Ein Epochenbild*

Rowohlt Berlin, 2015

1033 S. ; 22 cm

ISBN 978-3-871-34716-0

Грандиозна културна историја 18. века

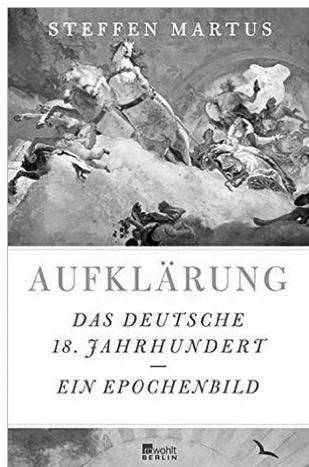
Стефен Мартус показује у којој мери је просветитељство променило Немачку у 18. веку. Његова интерпретација сеже од новог профила географске карте око 1700. године, преко потреса Европе тешким земљотресом у Лисабону, па све до предвечерја Француске револуције. Реч је о епоси која нам је ближа него што то ми верујемо: мир и слобода са једне стране, а са друге „смрт за домовину“ и Фридрих Велики, као парадни пример просвећеног монарха који ће отпочети седмогодишњи рат.

Просветитељство открива да човек није суверен, већ дубоко малолетан; осећања навике делу-

ју моћније него ум. Мартус приказује 18. век у новој светлости. Он приповеда историју страсти, политике, културе и науке, описује свакодневицу на универзитетима, на градовима и на двору, портретише дипломате, песнике и научнике до Канта, који се посветио испитивању шанси и граница сазнања. Тако је настало јединствено фулминантно дело о критичкој епоси у којој почиње наша савременост.

Две сцене крунисања уоквирују ту слику епохе и обе се одигравају у Кенигсбергу. У зиму 1700. г. војвода Фридрих III из Бранденбурга се акрибијски и дипломатски

припрема за сопствено крунисање 18. јануара 1701. г. Као Фридрих I, краљ Пруске, враћа се он за Берлин. Осамдесет и три године доцније одговара кенигсбершки философ Има-



нуел Кант у часопису *Berlinischen Monatsschrift* на питање „Шта је просветитељство?“ чувеном реченицом која је и данас Sound просветитељства. Просветитељство је – постулира

Кант – ослобођење људи из малолетности коју су сами проузроковали. И он позива легендарним „sapere aude“, „имајте одважности да се служите сопственим умом“, сентенцом без које и данас не може да успе ни једна свечана академска беседа, а која је постала одлучујућа формула идеје просветитељства. Кант се бе крунише краљем философа. Оба геста, по нахођењу аутора Мартуса, имају империјални карактер. Док Фридрих I актом самокрунисања изражава амбиције Пруске да постане европска сила, дотле је Имануел Кант философ плурализма мишљења, који је карактерисао епоху просветитељства у 18. веку, у потрази за хармонијом која почива на усаглашавању чулности и ума или религије и разума као „монархијског поретка“. Такође Кант је постао до-

бошар и аутор рекламних текстова просветитељског наратива.

Овај наратив нам описује теоретичар књижевности са Берлинског Хумболт универзитета као противслику, која отпочиње и свршава се Кантом, али није на њега фокусирана. Ова слика је импозантна фреска привредних, политичких, интелектуалних и друштвених односа у 18. веку. У томе је и лежао Мартусов циљ – да покаже човека просветитељства који је у постојаном балансирању између стремљења ка аутономији и заплетености у односе зависности, који је ношен импулсима грађанске еманципације и социјалних обавеза дворског система меценаштва са једне стране и вером у класичну теолошку догматику, под истовременим утицајем природно-правног мишљења и секуларних настојања, са друге.

Мартус тражи интелектуалце 18. века пре свега на местима на којима су коване скупине и склопана удружења, на дворовима и универзитетима, при оним експерименталним лабораторијама у којима су смишљане нове друштвене форме и формирана нова заједништва.

Кристијан Томазијус је директор-оснивач универзитета у Халеу, Кристијан Волф, велики рационалиста, а Аугуст Херман Франке претеча пијетизма. Мартус представља верске и конфесионалне сукобе и чини живописним како емпиријско мишљење, тако и нововековну

индивидуалност која се рађа изучавањем индивидуалне психе.

Покажи храброст да се суочиш са сопственом несавршеношћу

Мартус прецизно анализира како се култура учених људи на универзитету под новонасталом културом часописа и књига мењала, формирајући учену литерарну јавност у којој су се певање и мишљење прожимали. Или како је полету критике религије из духа разума одмах супротстављена поплава езотеричког мишљења, или манија осећајности кроз сентименталну литературу.

Човек је под таквим погледом просветитељства несавршено биће, које је својом потребом за заједништвом изазвало стрепњу и интересовање мислилаца просветитељства у 18. веку. Разноврсност просветитељског мишљења није за Мартуса историјски или филолошки циљ *per se*, нити је њему на просто стало до опулентне слике епохе. Он галантно покушава да дискретном светлошћу просветитељства осветли оне духовне ставове који како нас, тако и целокупан свет, до данас чине поносним на ову епоху тријумфа разума.

Зоран Ангрић

***Ethische Normen des frühen Christentums.
Gut – Leben – Leib – Tugend***

Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Context and Norms of
New Testament Ethics. Band IV.

Hrsg. v. Friedrich W. Horn, Ulrich Volp u. Ruben Zimmermann, in Zus.-
Arb. m. Esther Verwold

Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
478 Seiten ; 24,9 cm
ISBN 978-3161524998

Етичке норме раног хришћанства

У овој свесци су сабрани прилози са првог од четири симпозиона у Мајнцу насловљених као *Moral Meetings*, одржаних између 2009. и 2011. г. Концепт ових симпозиона

се састојао у интердисциплинарности прилаза библиста, јудаиста, класичних филолога, философа, патристичара, систематских теолога и представника других научних ди-

сципина са фокусом на питањима етичких норми раног хришћанства.

Анализа норми у хоризонту „имплицитне етике“ раног хришћанства

Ethische Normen des
frühen Christentums

Herausgegeben von
FRIEDRICH W. HORN,
ULRICH VÖLP und
RUBEN ZIMMERMANN

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
313

Mohr Siebeck

и њихово плу-
ралистичко за-
снивање је био
први рефлек-
сивни корак.
Аутори прило-
га се питају о
могућностима
заснивања нор-
ми и ранохри-
шћанске ети-
ке у контексту
античке фи-

лософије. Уједно се испитује њихова релевантност у савременом дискурсу о одговорности. У њему се разликују аргументи и двоје форме између моралног и етичког заснивања. Под моралним заснивањем се разумеју

„добри“ разлози „који су примерни да се поступак и кроз њега испољени морални суд онога који дела, оправдају“. Конкретно је реч о односу према фактичном, према могућим консеквенцама, једном моралном кодексу, моралној компетентности/ауторитету или савести. Етичка заснивања имају задатак да „морално делање и суђење нужно осмисле из појма морала из увида у нужност“. Као етички модели заснивања разликују се логичке, дискурзивне, дијалектичке, аналогне, трансценденталне, аналитичке и ерминевитичке методе.

Тројица приређивача – Фридрих Хорн, Улрих Фолпен и Рубен Цимерман – су професори новозаветног богословља односно црквене историје на Гутенберг универзитету у Мајнцу.

Зоран Андрић

Ingolf U. Dalferth, Karl Lehmann, Navid Kermani,
Das Böse: Drei Annäherungen

Verlag Herder, 2011
120 Seiten ; 21,4 cm
ISBN 978-3451340574

Зло: три приближења

Питање порекла зла не игра само одлучујућу улогу у такозваној теодицеји („Зашто Бог допушта зло?“), већ и у питањима саморазумљивости људи и разлога њиховог моралног делања. Шта тачно треба под злом разумети? У чему је његов

узрок? Три прилога из пера – теолога и филозофа религије Инголфа Далферта, ранијег професора догматике, бискупа Карла кардинала Лемана и оријенталисте и списатеља Навида Керманија – нуде у овој књизи одговоре из перспективе раз-

личитих конфесија и религија. При томе се, између осталог, прави раз-



лика између неизбежног зла и онога које се могло избећи, као и о улози људске слободе и његове одговорности за зло.

Шта, заправо, треба под злом („malum“) разумети и у чему је његов узрок? Аутори показују да интеракција Бога са човеком

(„Зашто Бог допушта зло?“) и човека („Да ли смо ми по природи зли?“)

припадају од самог почетка драми људске егзистенције. Јовове оптужбе имају снагу, да и мимо провалија и урвина између хришћана, Јевреја и муслимана, постану спајајућа нада, што посебно истиче оријенталист Кермани у своме прилогу.

Аутор Инголф У. Далферт је пензионисани професор систематског богословља и философије религије на Универзитету у Цириху, а од 2008. г. је он професор философије религије на Claremont Graduate University у Калифорнији.

Сва три прилога су дубоке и диференциране ерминевтичке рефлексије о проблему зла.

Зоран Ангрић

Tilman Seidensticker, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*

C. H. Beck Verlag, München, 2014

127 Seiten; 18 cm

ISBN 978–3406660696

Тилман Зајденштикер, *Исламизам. Историја, узор, организације*

Исламолог Тилман Зајденштикер излаже у овој концизно написаној монографији – Tilman Seidensticker, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen* – диференциран преглед разлика између салафиста, муслиманске браће, вехабија и објашњава њихове лајт-мотиве и циљеве. Једно посебно поглавље је посвећено питању оправдања насиља.

Милитантни исламизам је ступио 6. октобра 1981. г. на светску бину. На једној војној паради у Каиру је са једног камиона испред почасне трибине скочило више атентатора и рафалима пушака пуцало у почасне госте. Пред камерама је египатски председник Анвар Ел-Садат био изрешетан. Атентатори су били исламистичка

група Ал-Цихад. Они су се надали да ће убиством председника изазвати исламску народну револуцију. Узалуд. Само две године раније, са исламском револуцијом у Ирану је отпочео Ајатола Хомеини доласком на власт: он је тада прокламовао Исламску републику.

Два феномена избијају на површину: са једне стране, исламски мотивисано насиље као средство борбе и са друге стране, држава која све области живота жели да пројме исламском традицијом.

Исламизам је у основи много старији. Исламолог из Јене, Тилман Зајденштикер види његове корене у 18. веку. Узроке исламизму Зајденштикер види у непревазиђеној болећивости и сујети муслимана због изгубљене негдашње моћи и утицаја. Исламизам је ојачао као анти-реакција кроз основање Израела 1948. г., као и из горког пораза арапске стране у „шестодневном рату“ 1967. г. Ислам је постајао у све већој мери политички путоказ, будући да су социјалистички и панарапски експерименти остали безуспешни пред задатком да људима омогуће благостање и перспективу.

Зајденштикер објашњава различита исламска струјања и традиције. При томе постаје јасно да његов фанатични спектар није феномен 20. или 21. века. Кроз утицај саудијског новца и мисије у исламском свету, доживело је ултраконзервативно учење салафиста свој широки пријем.

Из вехабизма је настао салафизам – такође један строго конзервативан верски правац. Њихов циљ је чиста и строга, на теократским принципима уређена исламска држава.

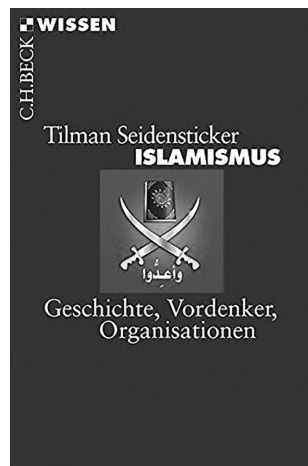
Исламске организације делују као места регрутовања политичког кадра. Једни делују аполитично, други отворено политички, а трећи притајено у подземљу. Аутору полази за руком да читаоцу са Запада објасни парадокс привидно ирационалног деловања исламиста као рационалну кулацију. Аутор свуда види социјалне и политичке неуспехе као извор фрустрације када се муслимани позивају на славну прошлост и њих у будућност пројектују.

Да ли цихад, свети рат, офанзивно води ка ширењу ислама или дефанзивно ка његовој заштити, остало је спорно.

Аутор нуди у кратким биографским скицама узор исламизма. Он описује и значајне организације и партије, као што су Хамас, Ал-Каида или турска АКП.

Врло успела монографија о једном актуелном феномену, који ће нас још деценијама пратити.

Зоран Андрић



Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест свесака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године измењена је периодичност излажења и *Теолошки погледи* су у наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999. до 2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње.

Од 1969. године двоструко су означаване године излажења – и римским и арапским бројевима, а од 1982. године свеске су погрешно нумерисане, тј. штампане су са погрешном годином излажења. Број из 2003. године је одштампан без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године су штампане са погрешном годином излажења.

У наставку дајемо табелу са исправкама година излажења. Од *Теолошких погледа* бр. 1 за 2012. годину успостављена је нумерација година излажења од године оснивања часописа, тј. од 1968. године.

С. Петровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1–2, 3, 4
1979	XII		1–3, 4
1980	XIII		1–2, 3, 4
1981	XIV		1–3, 4
1982	XIV	XV	1–2, 3–4
1983	XV	XVI	1–3, 4
1984	XVI	XVII	1–2, 3–4
1985	XVIII–XVII*	XVIII	1–3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3–4
1987	XIX	XX	1, 2, 3–4
1988	XX	XXI	1, 2, 3–4
1989	XXI	XXII	1–2, 3–4
1990	XXII	XXIII	1–3, 4
1991	XXIII	XXIV	1–4
1992	XXIV	XXV	1–4
1993	XXV	XXVI	1–4
1994	XXVI	XXVII	1–4
1995	XXVII	XXVIII	1–4
1996	XXVIII	XXIX	1–4
1997	XXIX	XXX	1–4
1998	XXX	XXXI	1–4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2–3
2009	39	XLII	1–3
2010	40	XLIII	1–3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		1, 2, 3
2013	XLVI		1, 2, 3
2014	XLVII		1, 2, 3
2015	XLVIII		1, 2, 3
2016	XLIX		1

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе светотачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском и енглеском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60.000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење грчких или других страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући опентајп фонт. За текст на јеврејском језику користити Bwhebb фонт.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи = Theological Views :
версконаучни часопис / главни и одговорни
уредник Александар Ђаковац. – Год. 1, бр. 1
(1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38, бр. 1 (2008) –
– Београд : Свети Архијерејски Синод Српске
Православне Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд :
Штампарија Српске Православне Цркве). – 24 см

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578