



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLIX

Београд, 2016.

Број 2

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

Презвитер др Александар Баковац

Редакцијски одбор:Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Богољуб Шњаковић
(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 примерака*Теолошки погледи* излазе три пута годишње
(у мају, септембру и децембру)**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:***Афрааи, персијски мудрац*

Приказ 6 : Приказ о синовима завета 203–238

Блажени Теодорит Киријски

О изабраним тешким местима Светог Писма:

Тумачење Књиге о Рут 239–246

Епископ Јован Пурић

Символика у Светој Тајни Крштења 247–270

Иван Малешкић

Допринос Св. цара Константина

Великог победи хришћанства и његов

однос према Цркви после Првог Васељенског Сабора 271–290

Мирослав М. Појковић

Свети Бруно из Келна и картузијански ред 291–300

Јован Тимошијевић

Српске привилегије и њихов утицај на уређење и

реформу црквено-народног живота у Аустроугарској

монархији у периоду од Велике сеобе

до краја владавине Јосифа II (1690–1790) 301–320

Владица С. Тодоровић

Проблематика захтева

за аутокефалном црквом у Црној Гори 321–338

Александра Малешевих

Породичноправни и хришћански аспект

материнства и очинства у поступку

биомедицински потпомогнутог оплођења 339–362

Себастијан П. Брок

Раносиријски аскетизам 363–382

Џон Данкан Маршин Дереш

„Узми признаницу своју...

и напиши педесет“ (Лк. 16, 6) : природа признанице 383–388

ОСВРТИ

Жан Данијелу

Оригеново учење о Евхаристији 389–393

Миланка Тешовић и Зоран Машић

У спомен на служитеља Господњег Радована 394–398

ПРИКАЗИ 399–419

Исправка година излагања

ранијих бројева *Теолошких погледа* 420–421

Упутство ауторима 422

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

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

Theological Views, Volume XLIX, Issue 2.
Belgrade, 2016.

Contents

<i>Aphraatis Sapientis Persae</i> Demonstrationes VI: دemonstrationes VI: ديمونستراسيونيس	203
<i>Τοῦ μακαρίου Θεοδωρήτου, ἐπισκόπου Κύρου</i> Τὰ ἀπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογὴν, ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΟΥΘ	239
<i>Bishop Jovan Purić</i> Symbolism in the Sacrament of Baptism	270
<i>Ivan Maletić</i> Contribution of St. Emperor Constantine the Great to the victory of Christianity and his relationship to the Church after the First Ecumenical Council	289–290
<i>Miroslav M. Popović</i> St. Bruno of Cologne and the Carthusian Order	300
<i>Jovan Timotijević</i> Serbian privileges and their influence on the arrangement and reform of the religious life in the Austro-Hungarian Empire between the Great Migrations of Serbs until the end of the reign of Joseph II (1690–1790)	319–320
<i>Vladica S. Todorović</i> The issue of the request for the autocephalous church in Montenegro	338
<i>Aleksandra Malešević</i> Family Law and Christian Aspect of Motherhood and Fatherhood in the Procedure of Biomedically Assisted Conception	362
<i>Sebastian P. Brock</i> Early Syrian Asceticism	382
<i>John Duncan Martin Derrett</i> Take Thy Bond... and Write Fifty (Luke XVI. 6): The Nature of the Bond	388
Reviews	389–419
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	420–421
Notice to Authors	422

APHRAATIS SAPIENTIS PERSAE
DEMONSTRATIONES VI:
ܐܦܪܐܬܝܫ ܫܥܝܬܝܬܐ ܕܡܕܢܚܐ

Dem. 6, 1.

Слово које зборим, вредно је да се прими, пробудимо се из дремежи сада, и уздигнимо срца наша, дижући руке према Богу на небесима, да у случају да господар куће дође изненада, будне нас нађе. Чувајмо уговорени час дивног младожење, како бисмо могли са њим ући у његову брачну одају.¹ Припремимо уље за лампе наше, како бисмо изишли и са радошћу га срели. Прибавимо све што је потребно за наше станиште, јер је пут узак и тесан. Свуцимо са себе и одбацимо сваку нечистоћу, како бисмо могли обући свадбено рухо. Послујмо са талантима које смо

¹ Сир. *may*.

[illegible]

[illegible]

шта, све имамо. Иако нас нико не познаје, ми имамо многе познанике. Радујмо се у нади нашој свагда, да се нада наша и Спаситељ наш радује у нама. Судимо себи праведно, и осудимо [сами себе], да не бисмо погнули лице своје пред судијом, који седи на престолима и суди племенама. Узмимо као оружје за борбу спремност која долази од Јеванђеља. Куцајмо на врата небеса, да би била отворена пред нама и да бисмо кроз њих прошли. Тражимо милост храбро, да бисмо примили шта нам је потребно. Тражимо Царство његово и правду његову, да бисмо примили додатак на земљи. Мислимо о ономе што је горе, о небеским стварима, и премишљајмо о њима, месту, где је Христос подигнут и уздигнут. Напустимо свет, који није наш, да бисмо дошли до места на које смо позвани. Подигнимо очи наше ка висинама, како бисмо видели дивоту која се открила. Раширимо крила наша као орлови, да бисмо видели где се налази труп (уп. Мт. 24, 28). Припремимо дарове цару, дивне плодове поста и молитве. Чувајмо залог његов у чистоти, да би нам поверио читаво благо његово. Јер оном који лажно поступа са залогом својим, није допуштено да уђе у ризницу његову. Чувајмо тело Христово, да би тела наша устала на звук трубе. Слушајмо глас женика, да би са њим ушли у брачну одају. Спремимо свадбарски поклон, за његово свадбарско славље, и изађимо да га сретнемо са радошћу. Обуцимо свету одору, да би били гости на челу [стола] изабраних. Ко не носи свадбарску одору, биће бачен у таму. Онај ко се извини од свадбарског славља није окусио од јела. Онај који воли поља и трговину, биће одлучен од града светих. Ко не доноси плода у винограду, из корена се вади и баца у муку. Онај који је примио новац од господара свога, нека га врати са каматом ономе који му га је дао. Свако ко жели да постане трговац, нека купи поље и благо које је у њему. Нека онај који је примио добро семе, очисти земљу своју од трња. Нека онај који жели да буде рибар, забаци мрежу своју сваки пут. Нека се онај који се за борбу припрема, чува себе од света. Нека онај који жели да задобије венац, трчи као првак у такмичењу. Нека онај који жели да се у арени бори, научи нешто о свом противнику. Нека онај који жели да у борбу уђе, узме оклоп себи да се бори, и нека пребива у чистоти стално. Нека онај који је лик анђела узео, буде странац људима. Нека онај који је узео јарам светих⁴ одступи од узимања и давања. Нека онај који хоће душу своју да задобије, напусти богатство овога света. Онај који воли небески дом, не би требало да се труди око зграде од блата која ће се сруши. Онај који очекује да га облаци заклоне, неће украшавати кочије за себе. Онај који чека гозбу Женика, не љуби

јим не зовише никога на земљи, јер је у вас један Отац који је на небесима.

⁴ Сир. *ܐܪܡܐ ܕܥܡܪܐ*, јарам светих. Насупрот овоме стоји *ܐܪܡܐ ܕܥܡܪܐ* јарам. Уп. *Det.* 18. 7.

гозбу овога света. Онај који хоће да ужива у гозби која се на небесима спрема, држаће пијанство далеко од себе. Онај који се за обед спрема, изговор неће наћи, нити ће се послом бавити. Онај, на коме је добро семе пало, не даје злом да на њему коров сади. Онај који је пошао кулу да гради, прво ће да израчуна све издатке своје. Свако ко гради, требало би да заврши, или ће му се ругати они који пролазе. Нека онај који гради на стени постави дубоко темељ свој, да зграду његову не потопе таласи. Онај који хоће од таме да побегне, путоваће док има светла. Свако ко се боји да неће побећи у зиму, спремаће се у лето. Ко се нада да ће у почи-
нак ући, припрема се за суботњи (одмор). Нека онај који тражи опроштај дуга од господара свога, такође откаже дугове онеме који њему дугује. Господар оног човека, који не тражи хиљаду динара [од дужника свога], опростиће му дуг његов од хиљаду таланта. Свако ко стави новац господара свога на сто, неће се назвати зли слуга. Ко воли понизност, постаје наследник у земљи живота. Онај који жели мир да твори, постаје један од деце Божије. Нека чини вољу господара свога онај који је познаје, да га не би много тукли. Ко очисти срце своје од преваре, очи његове ће видети цара у красоти његовој. Нека онај који прими Дух Христов, украси *свој унутрашњи човека*.⁵ Свако ко је прозван храм Божији, требало би да очисти тело своје од све нечистоте. Ко ражалости Дух Христов неће моћи подићи главу своју од горког плача. Ко носи тело Христово, нека чува тело своје од сваке нечистоће. Ко одбаци старог човека, нека се не враћа пређашњим делима. Свако ко стави на себе новог човека, нека се чува од сваке нечистоће. Ко је ставио оклоп на водама [крштења], да не скида оклоп свој или ће бити побеђен. Онај који подигне штит свој против злога, чува себе од стрела који он на њега пушта. Господу нису мили они који оклевају. Онога који размишља о Закону Господа свога, неће сметнути невоље овог света. Онај који премишља о Закону Господа свога, сличан је дрвету које расте поред воде (уп. Пс. 1, 1–3). Онај који се узда у Господа свога, сличан је дрвету укорененом поред потока (уп. Јер. 17, 7–8). Свако ко се поузда у људског створа, прима клетву Јеремије (уп. Јер. 17, 5–6). Кога је женик позвао, требало би да се припреми. Ко је упалио лампу своју, не би требало да је угаси. Онај који позив чека, требало би да узме уље у сасуд свој. Онај који чува врата, требало би да чува стражу за господара свога. Онај који љуби девственост, требало би да постане као Илија (1. Цар. 17, 1–7).⁶ Онај који узме јарам светих, требало би да седи и ћути (ПлЈ. 3, 27–28). Онај који љуби тишину, нека гледа у Господа свога, као наду живота.

⁵ Сир. *ܕܠܗ ܡܝܬܪܐ ܕܡܝܬܪܐ*.

⁶ Будући да је пророк Илија живео као девственик.

Dem. 6, 2.

[illegible]

Dem. 6, 3.

[illegible]

Dem. 6, 2.

Вешт је пријатељу мој, непријатељ наш, и онај који се против нас бори је лукав. Он се припрема против снажних и јунака, да би ослабили. Јер слаби њему припадају, и он се не противи онима које је поробио. Ко има крила, лети од њега, и стреле које он пушта, не стижу га. Они који су духовни, виде га када се приближава, и оружје његово нема моћ над телима њиховим. Нико од деце светлости њега се не боји, јер тама од светлости бежи. Синови Доброг не боје се злога, који им је предат да га згазе ногама својим. Када се као тама чини, они светлост постају. Када као змија гамиже ка њима, они постају со, коју не може појести (Мт. 5, 13–14). Ако постане као апсида, они постају као деца (Ис. 11, 18). Ако им дође са жељом за храну, они га постом побеђују, по лику Спаситеља свога (Мт. 4, 5). И ако се против њих бори похотом очног вида, они подижу очи своје ка небеским висинама. Ако тражи да их победи ласкањем, они га не слушају. И ако жели отворено са њима у бој да ступи, они му се, обучени у оклоп супротстављају. Ако се труди да им у сну дође, они су обазриви и у бдењу, песме појући и молећи се. Ако их иметком мами, они га сиромашнима дају. Ако им долази као сласт, они не кушају од њега, јер знају горчину његову. Ако их успали са жељом за Евом, они сами живе, а не са кћерима Евиним.

Dem. 6, 3.

Кроз Еву, лукави је Адаму дошао и лако га преварио. Дошао је и Јосифу, кроз жену његовог господара. Али је Јосиф био свестан његове преваре и није желео да му служи. Кроз жену, он се борио са Самсоном све док овај није одбацио свој назирејски завет. Рувим је био првенац међу својом браћом, али кроз жену његовог оца, [лукави] му је приписао кривицу. Арон је био врховни свештеник, али због Марије сестре своје, завидео је Мојсију. Мојсије је послан да ослободи народ из Египта али је себи узео злог саветника. Господ је тражио Мојсија да га убије, све док није послао своју жену назад у Мидијан. Давид је побеђивао у свим борбама, али преко Евиних кћери, био је поражен. Амнон је био наочит и леп, али га је [лукави] поробио жељом према сестри његовој. Авесалом га је убио због Та-

[illegible]

Dem. 6, 4.

[illegible]

мариног понижења. Соломон је био највећи међу царевима земаљским али у старости његове жене су му завеле срце. Преко Језавеље, кћери Етвала, Ахавова злоћа се повећала, и постао је упрљан врло. [Лукави] је такође кушао Јова преко његове деце и силног блага, али када је видео да га не може надјачати, отишао је по своје тајно оружје. Вратио се и довео са собом Евину кћи, која је довела до Адамовог пада, и кроз њена уста она је рекла Јову: Прокуни Бога! Али је Јов одбио њен савет. Цар Аса је чинио правду све дане живота свога, када је лукави дошао против њега преко његове мајке. Јер Аса није одступао и сврже с власти мајку своју и сломи и сажеже идола којег она начини и баци га. Јован је био изнад свих пророка, али Ирод га уби због игре Евине кћери. Аман је био богат, и трећи човек у царству после цара, али жена његова посаветова га да уништи Јевреје. Замрије је био кнез племена Симеонова, али Хазвија кћи мидијанског вође збаци га, и због једне жене, двадесет четири хиљаде мушкараца паде у једном дану.

Dem. 6, 4.

Стога, браћо моја, ако је међу вама мушкарац, син завета, или свети који воли да самује, и жели да кћи завета, која је као он, са њим живи, боље је за њега да отворено узме жену и да не подивља од пожуде. Исто тако и за жену. Ако она не жели да буде одвојена од *јехидаје* (ﻳﻪﺣﻴﺪﺍﻳﻪ), требало би да се споји отворено са човеком. Добро је да жена живи са женом, и да мушкарац живи са мушкарцем. Даље, ако мушкарац жели да остане у светости, његова жена не би требало да живи са њим, како се не би вратио у своје пређашње стање и био сматран блудником. Овај савет који сам вам дао, добар је, исправан и леп, а што се вас тиче, пријатељи моји који сте *јехидаје*, који не узимају жене, и девице које не припадају мужу, и они који воле светост, чак и ако се човек сретне са потешкоћом, добро је и право да он остане сам (ﻳﻪﺣﻴﺪﺍﻳﻪ). Тако, добро је за њега да живи као што је написао пророк Јеремија: *Блајословен је човек који је јарам Твој узео и младости својој, и живи сам и миран је, јер јарам носи на себи* (Плач 3, 27–28). Због овога, пријатељу мој, добро је да свако ко носи Христов јарам, да јарам свој носи у чистоти.

Dem. 6, 5.

[illegible]

Dem. 6, 6.

[illegible]

Dem. 6, 5.

За Мојсија је написано да је заволео светост, од тренутка када му се јавио Свети, и када је посвећен био, његова жена га није више служила. Него је написано: *Исус, син Навинов, служио је Мојсија од младости своје* (Бр. 11, 28). И за Исуса је такође написано: *Он се није одвајао од шатора* (Изл. 33, 11). Више од овога, у привременом шатору, није служила ни један жена, будући да Бог није дозволио да било која жена у њега уђе. И када би долазиле да се моле, оне би се молиле код улаза, а затим би одступале. Свештеницима је такође заповеђено, да током службе своје треба да остану у светости, и да немају односа са женама својим. За Илију је написано, када је живео на планини Кармел, и када је живео код потока Хората, да га је служио ученик његов. И зато што је срце његово било на небу, птице небеске су му доносиле храну (1. Цар. 17, 1–6), и зато што је био сличан недремним анђелима, они су му донели хлеб и воду када је бежао од Језавеље (1. Цар. 19, 5–7). И зато што је све мисли своје управљивао ка небу, у кочијама је узнет на небо, и од тада тамо живи (2. Цар. 2, 11–12). Јелисеј је такође ходио стопама свога учитеља, и живео у горњој соби жене Сунамке, и служио га је ученик његов. Жена Сунамка је рекла: *Он је свети пророк Божији, и често пролази овуда. Шога, због светости његове, требало би спремити за њега торњу собу, и све оно што тамо иде.* (2. Цар. 4, 9–10). И шта је донето у горњу собу за Јелисеја? Само кревет, сто, столица и свећњак. Шта да кажемо о Јовану? Он није живео међу људима, и своју девственост је часно чувао, како би примио дух Илијин. Више од овога, благословени апостол је рекао о себи и Варнави: *Зар немамо власти да једемо и пијемо, и да водимо жене своје са нама? Али ово није добро и праведно* (1. Кор. 9, 4–5).

Dem. 6, 6.

Браћо, ми знамо и ми смо видели да су од почетка жене биле врата кроз која кушач долази до мушкараца. Тако ће бити до краја света. Јер су [жене] оруђе Сатане и преко њих се он бори против [духовних] атлета. Њих он користи као инструмент којим свира без престанка, јер оне су од првог дана његова лира. Због њих је дошло проклетство Закона и због њих је дошло обећање смрти. Са тешкоћом доносе на свет децу и предају их смрти. Због њих земља је проклета да рађа трње и стрњику. Али када је дошло дете благословене Марије, стрњика је почупана, зној је обрисан,

стабло смокве је проклето, прашина је посољена, клетва је прикована на крст, оштрица мача је уклоњена са дрвета живота, и рај је обећан *бла҃гословенима, девственицима и свейшима*.⁷ Плод дрвета живота, дат је као храна вернима и девственицима и онима који творе вољу Божију. Врата су отворена, и пут је припремљен. Извор је потекао и воду даје жеднима. Трпеза је постављена и славље је припремљено. Угојено теоце је заклано и чаша спасења је помешана. Угодна храна је припремљена и Женик ће сести на место своје. Апостоли дозивају, и много је оних који су позвани. Спремите се изабрани! Светлост је засијала, славна је и дивна. Одоре, које руке нису начиниле су спремне, и глас трубе се приближава. Гробови су отворени и остављени празни. Мртви усташе и живи лете да сретну Цара. Гозба је спремана. Рог бодри и труба пожуреје. Недремни анђели хитају, и престо је припремљен за Судију. Онај који је трудно радио весели се, али онај који се уморио сада страхује. Онај који је био зао, не прилази Цару. Они са десне стране се веселе, али они са леве плачу и уздишу. Они који су у светлости уживају, а они у тами уздишу, јер се језици њихови неће охладити. Милост је прошла и правда влада. На том месту нема покајања. Зима је дошла и лето је прошло. Суботњи одмор је дошао и сваки посао је престао. Ноћ је прошла и светлост влада. Смртни жалац је сломљен. Ватра га је прогутала. Плачу и шкргућу зубима они који су послати у Шеол, али они који су ушли у Царство, су сретни. Веселе се и певају песме хвале. Оне који се нису женили, сада послужују недремни анђели. Они који су чували светост, обитавају у светињи Свевишњег. Јединородни, који је од Оца, весели све *јехигаје*.⁸ На том месту, нема више ни мушкарца ни жене, ни роба ни слободњака, него су сви деца Свевишњег (Лк. 6, 35; Гал. 3, 28). Све чисте девице, које су за Христа заручене, пале светиљке своје и са Жеником у брачну одају улазе (уп. Мт. 25, 7–10). А оне, које су заручене за Христа, удаљене су од клетве Закона, и спасене су од казне која је намењена Евиним кћерима, јер се оне нису спојиле са мушкарцем, и стога нису потпале под клетву и не кушају болове [рађања]. Не размишљају о смрти, јер јој нису предале децу, и уместо смртог мужа, оне су заручене за Христа. *И зајшо шїшо не рађају, име које је боље од синова и кћери дајшо им је* (Ис. 56, 5). Уместо уздисаја Евиних кћери, оне Женику песме певају. Свадбарско славље Евиних кћери траје седам дана, али оне имају Женика који никада не одлази. Вуна, која се цепа и кида, украс је Евиних кћери, али оне имају одоре које се не цепају. Старост бледи лепоту Евиних кћери, али лепота које оне имају, обновљена је у часу васкрсења.

⁷ Ове именице су донете у мушком роду.

⁸ Иста сиријска реч означава *Јединородног* (Сина Божијег) и припаднике прото-сиријског монашког покрета.

Dem. 6, 7.

Ви девице, које сте се за Христа заручиле, ако син завета каже једној од вас: Живећу са тобом и ти ћеш ми служити, требало би да одговорите: Ја сам заручена за човека царскога рода, и њему служим. Ако напустим његову службу и теби служим, заручник мој ће се наљутити на мене и написаће ми писмо развода, и истераће ме из дома свога. Тражи да те ја поштујем, и да ти поштујеш мене, како не би било штетно ни теби ни мени. Немој се палити жељом, јер ћеш изгубити одору своју. Радије, ти остани у својој, а ја ћу остати у мојој части. То су они, којима Женик припрема вечно свадбарско славље. Учини себе свадбарским даром и спрем се да га сретнеш, а ја ћу припремити уље, како бих ушла са мудрим, и како не бих остала напољу са лудим девојкама.

Dem. 6, 8.

Почуј пријатељу мој, о ономе што ти пишем и што се односи на *јехидаје*, синове завета, девственике и свете. Пре свега, мушкарац на којег је стављен јарам, требало би да има чврсту веру, као што сам ти написао у претходној посланици. Требало би да буде истрајан у посту и молитви, ватрен у љубави својој према Христу, и понизан, и благ, и разуман. Нека му говор буде миран и мио, и нека искрен буде ум његов са сваким. Да одмерава речи своје, и да од погубних речи постави ограду око уста својих, и да удаљи од себе исхитрен смех. Да не воли красну одећу, и дугу косу да не пушта, и да је не украшава и уљем да је не маже. Да не посећује пијанке,⁹ и да не носи китњасто одело. Да се не усуди да сагреси са вином, и да од себе удаљи горде помисли. И китњаста одела да не гледа, нити да носи лагане велове. Да удаљи од себе језик који сплеткари, да одбаци од себе мржњу и раздор, и да одбаци од себе лажљиве усне. Када је изречено слово о некоме ко није присутан, да не слуша и не прима, да не греши, док не истражи. Поруга је одбојан недостатак, и да се не успне у срце. Да не даје и не тражи проценат, да не љуби похлепу. Нека њега тлаче, а он друге да не тлачи. Да се удаљи од смутње и да не изговара шале. Да не презире човека који се покајао због

⁹ Сир. 𐡀𐡕𐡁𐡕𐡃 — *џијанка, банкеџ, симџосион, свадбарско весеље, свадба.*

греха свога, нити да се руга брату који пости, нити да постиди онога који не може да пости. Где га приме, нека изобличава, а где га не приме, нека сачува част своју. Када је време, нека говори, када није нека ћути. Да не презири себе због онога што стомак његов тражи, и да онеме који се Бога боји открива тајне своје, и да се чува злога. Да не одговара злом човеку, нити противнику своје. Нека се бори тако као да непријатеља нема. Када му завиде због добра, нека придода добру своје, и завист нека га не погађа. Када може сиромашном да пружи, нека се радује, када нема да не тугује. Да се не дружи са зликовцем, и да не прича са бестидником, да се не предао срамоти. Да се не расправља са богохулником, да због њега не псују Господа његовог. Да се клони клеветника, и да ласкавим речима не учини једног човека милог другом. Ово одговара *јехидајама*, који су примили небески јарам и постали следбеници Христови. Добро је за следбенике Христове, да буду као Господ њихов.

Dem. 6, 9.

Угледајмо се, пријатељу мој, на Животодавца. Иако је био богат, осиромашео се, иако је био уздигнут, понизио је величину своју. Иако је обитавалиште његово на висинама, није имао где да положи главу своју. Иако ће у будућности, на облацима доћи, ујахао је на магарцу у Јерусалим. Иако је Бог и Син Божији, узео је обличје слуге. Иако је донео одмор од свакога посла, уморио се од посла на путу. Иако је био извор који жеђ гаси, ожеднео је и тражио је воду да пије. Иако је био пунота, и заситио је глад нашу, огладнео је када је отишао у пустињу да буде кушан. Иако је био Недремни анђео који не спава, заспао је и уснуо на броду усред мора. Иако је служио у храму Оца свога, служиле су га људске руке. Иако је био Лекар свих болесника, клинови су пробијени кроз руке његове. Иако су уста његова о добром говорила, дали су му жуч да једе. Иако није никога озледио или повредио, ударан је био и подносио је срамоту. Иако је био Спаситељ свих смртника, предао је себе на крсну смрт.

Dem. 6, 10.

Сам Животодавац нам је показао сву своју понизност. Стога, будимо понизни и ми, пријатељи моји. Када је Господ изашао из своје при-

[illegible]

Dem. 6, 11.

Ако би неко ко не поседује унутрашње знање, расправљао на следећи начин, говорећи: Ако је Христос један, и Отац његов је један, како Христос и Отац његов обитавају у верном народу? И на који начин праведници постају храмови Божији, тако да он живи у њима? Јер ако Христос, и Бог који је у Христу, долазе различитим људима који верују, тада постоје многи богови и небројени христоси. Послушај, пријатељу мој, одговор који одговара овој тврдњи. Нека онај који је овако говорио, прими доказ од онога што је видљиво. Свако зна да сунце има место своје на небу, иако зраци његови досежу до земље. Сунчеви [зраци] улазе кроз многа врата и прозоре на кућама, и ако падну на [површину] која није већа од длана руке, они се и даље називају сунце. Иако допире на многа места, назива се овако, док је суштина¹² сунца на небесима. Ако је ово тачно, да ли то значи да постоје многа сунца? Слично, вода морска је небројена, али ако је захватиш кашиком, она се још увек назива именом својим, вода. И ако је поделиш у хиљаде судова, исто ће бити називана именом својим, вода. Када упалиш ватру, и она пренесе даље ватру на бројна места, место са којег је потекла није умањено, и ватра се назива једним именом. Она не узима бројна имена, само зато што си је поделио на бројна места. И ако узмеш прах са земље, и проспеш га на многа места, прах се уопште не умањује, нити можеш да га именујеш бројним именима. На исти начин, Бог и Христос његов, иако су једно, обитавају у многима, као што сунце није умањено када се сила његова рашири по земљи. Колико је већа сила Божија, будући да се силом Божијом сунце рађа.

Dem. 6, 12.

Још једном ћу те подсетити шта је написано, пријатељу мој. Јер је написано, да када је Мојсију постало терет да сам управља логором, Господ му је рекао: *Узимам од духа који је на теби и дајем ња седамдесеторици старица Израђевих* (Бр. 11, 16–17). И када је узео од духа Мојсијева, и седамдесеторица су била испуњена њиме, Мојсију ништа

¹² Сир. ܫܬܬܐܬܐ — суштина (његова).

није недостајало, нити је дух његов био свестан да је било шта узето од њега. Благословени апостол је такође рекао: *Бој је њоделио Дух Христѡв и њослао ња на ѡроко* (уп. 1. Кор. 12, 11). И Христос није на било који начин оштећен, јер му је Отац његов није дао Духа на меру (уп. Јн. 3, 34). Размишљајући о овоме, можеш се уверити да Христос живи у вернима, али да није никако оштећен када се дели многима. Јер пророци су примили Дух Христов, свако од њих колико може да поднесе. И данас, Дух Христов се излио на све људе, и они проричу, синови и кћери, старци и младићи, слуге и слушкиње. Нешто од Христа је у нама, али је Христос на небесима, до деснице Оца свога. И Христос није примио само одређену меру Духа, него га је Отац његов волео и предао је све у руке његове, и дао му власт над читавим благом. Јер је Јован рекао: *Јер Оѡац није дао меру Духа Сину своме, неѡ ѡа је волео и ѡредао је све у руке њеѡве* (Јн. 3, 34–35). И опет је рекао: *Оѡац никоме неће судиѡи, неѡ ће сав суд ѡредаѡи Сину своме* (Јн. 5, 22). Апостол је такође рекао: *Све ће биѡи ѡкорено Христѡу, осим Оца њеѡва, који је све себи ѡкорио. И када му је све ѡкорено Оцем њеѡвим, онда ће он биѡи ѡѡчињен Боѡу Оцу своме, који све ѡкори њему, и Бој ће биѡи све у свему и у свакоме* (1. Кор. 15, 27–28).

Dem. 6, 13.

О Јовану сведочи Господ наш, да је највећи међу пророцима. Он је примио само меру Духа, јер је задобио Духа, у истој мери као и Илија. Као што је Илија живео у пустињи, тако је и Дух Божији одвео Јована у пустињу, и он је живео на горама и по пећинама. Птице су донеле храну Илији, и Јован је јео скакавце који лете. Илија је опасао бедра своја са кожним појасом, а Јован је опасао бедра своја са кожним опасачем. Језавеља је прогонила Илију, и Иродијада је прогонила Јована. Илија је укорио Ахава, и Јован је укорио Ирода. Илија је поделио Јордан, и Јован је отворио крштење. Дух Илијин је почивао двоструко на Јелисеју, и Јован је ставио руке своје на Спаситеља нашега, и добио је Духа неизмерног. Илија је отворио небеса и успео се, и Јован је видео небеса отворена и Дух Божији како се спушта и почива на Спасу нашем. Јелисеј је примио дупло од духа Илијина, и Спас наш је примио и од Јована и са небеса. Јелисеј је примио Илијин огртач, а Спас наш, полагање руку свештеника. Јелисеј је вино направио од воде, и наш Спаситељ је направи вино од воде. Са мало хлеба, Јелисеј је нахранио стотину људи, али Спас наш, са мало хле-

זכרן מן תען. רעכט שטד מן לעסן אינעם זכר
 זכרן זענען. פארמ שטד מן לעסן אינעם
 זכרן קלען זכרן. מיל מן קלען זכרן.
 רעכט נד לעסן זכרן. פארמ נד לעסן. רעכט
 ליל לילען. רעכט זכרן מן זכרן. פארמ זכרן לילען.
 רעכט זכרן. קלען. פארמ זכרן. קלען.
 זכרן. רעכט לילען. זכרן. פארמ זכרן לילען.
 לעסן זכרן. זכרן לילען. פארמ זכרן.
 זכרן נד זכרן. פארמ זכרן. זכרן. רעכט
 זכרן. זכרן נד זכרן. פארמ זכרן. זכרן.
 זכרן. זכרן. פארמ זכרן. זכרן.
 זכרן. זכרן. פארמ זכרן. זכרן.

Dem. 6, 14.

[illegible]

ба, нахранио је пет хиљада људи, не рачунајући жене и децу. Јелисеј је очистио губавог Немана, а Спас наш је очистио десет [губаваца]. Јелисеј је проклео децу, и њих су медведи појели, али Спас наш је благословио децу. Деца су исмевала Јелисеја, али су деца благосиљала Спаса нашега са осанама. Јелисеј је проклео Гијезија, ученика свог, и Спас наш проклео је Јуду ученика свог, али је благословио све остале ученике своје. Јелисеј је повратио у живот једног човека, али је Спас наш три особе повратио у живот. Један покојник, повратио се у живот због костију Јелисејевих, али Спас наш, када је отишао у кућу мртвих, подарио је живот многим и васкрсао их је. Многи су знаци које чини Дух Христов, од којег су пророци добили [део].

Dem. 6, 14.

Стога, пријатељу мој, ми смо такође примили од Духа Христова, и Христос живи у нама, будући да је написано да је Дух рекао кроз уста пророка: *Ја ћу живети у њима и ја ћу ходити међу њима* (Лев. 26, 12). Припремимо храмове наше за Дух Христов, и немојмо га жалостити нити удаљити од нас. Сетите се на шта нас је упозорио апостол: *Немојте жалостити Светиота Духа, којим сје зајечаћени за дан спасења* (Еф. 4, 30). Крштењем смо задобили Духа Христова, јер од трена када је свештеник призвао Духа, небеса су се отворила о Дух се спустио и лебдео над водом, и они који су крштени, обукли су се у њега. Јер Дух не прилази онима који су рођени од тела, док не дођу до вода (поновног) рођења, и тада приме Свети Дух. Јер у првом рођењу, они су рођени са природним духом, који је створен унутар човека и није подложен смрти, као што је речено: *Поста човек душа жива* (Пост. 2, 7). И на другом рођењу, на крштењу, они примају Духа Светога, *од дела божанства*,¹³ који такође није подложен смрти. Када људи умру, природан дух је сакривен у телу, без да било шта осећа, док небески Дух који су добили, одлази у своје природно стање са Христом. Апостол говори о оба ова [духа], када каже: *Тело је сахрањено у природном стању, али васкрсава у духовном стању* (уп. 1. Кор. 15, 44). Дух се враћа свом природном стању са Христом, јер је апостол такође рекао: *Када нађућемо тело, бићемо са Господом нашим* (уп. 2. Кор. 5, 8). Јер Дух Христов, који је дух наш примио, одлази да би био са Христом, и природан дух је сахрањен у свом природном стању, без да било шта

¹³ Сир. 42:12-13

осећа. Када неко ко чува Дух Христов у чистоти, када [Дух] одлази код Христа, он му каже: Тело у које сам ушао, и које ме је обукло, на водама крштења, чувало ме је у светости. И Дух Свети ће навести Христа да васкрсне то тело које га је у чистоти чувало, и тражиће да буде сједињен са њим, тако да ће то тело поново устати у слави. Човек који прими Дух од воде, али га ражалости, Дух одлази од њега пре него што умре, и одлази у своје природно стање са Христом, и износи оптужбу против тог човека који га је ражалостио. И када дође време испуњења времена, и када се приближи час васкрсења, Свети Дух, који је чуван у чистоти, добија велику силу од своје природе, долази пред Христа, стоји на улазу у гробове где су сахрањени они који су га чували у чистоти, и чека на повик. И када недремни анђели отворе небеске капије пред Царем, тада ће рог рикнути и трубе ће затрубити, и Дух који слуша и чека на повик, чуће, и хитро ће отворити гробове и васкрснути тела и оно што је у њима похрањено, и Дух ће обући славу која са њим долази. Дух ће бити унутра зарад васкрсења тела, док ће слава бити споља као украс тела. Небески Дух ће прогутати природни дух, и цео човек ће постати духован, јер је тело у Духу. Живот ће прогутати смрт, и Дух ће прогутати тело. И тај ће човек, Духом одлетети да сретне Цара, који ће га са радошћу примити, и Христос ће захвалити телу које је чувало Дух у чистоти.

Dem. 6, 15.

Овај Дух, пријатељу мој, је онај који су примили пророци, и који смо ми такође примили. Он не обитава увек у онима који су га примили. Понекад иде ономе који га посла, а понекад се враћа ономе који га је примио. Послушај шта је наш Господ рекао: *Не презрише једној од ових малих који у мене верују, јер анђео њихов на небесима, стално гледа лице Оца мога* (Мт. 18. 10). Дух долази да би стао пред лице Господа и гледао лице његово, и оптужио пред Богом свакога ко је озледио храм у којем борави.

Dem. 6, 16.

Објаснићу ти оно што је написано. Дух не обитава увек у онима који су га примили. Јер је написано да је, Саула, који је задобио Све-

Dem. 6, 17.

232

тог Духа, када је био помазан, Свети Дух напустио, када га је озлоје-
дио. Бог му је послао духа који му је мучио душу. И када би га мучио
зли дух, Давид би свирао на својој лири. Свети Дух којег је он примио
када је био помазан, враћао би се, док би зли дух, који је обузимао
Саула, бежао од њега. Свети Дух, који је Давид примио, није свагда
био са њим. Он би долазио, када би свирао на лири. Да је био са њим
све време, не би му дозволио да сагреши са женом Урије. Јер када се
молио због греха својих, и исповедао преступе своје пред Богом, ре-
као је: *Не узми твоја Светиога Духа од мене* (Пс. 51, 13). Такође је на-
писано о Јелисеју: *Када је свирао на својој лири, тада је Дух дошао на*
њега и он је пророковао: Овако говори Господ: Нећеш видети ни ветар
ни кишу, и ова долина ће бити пуна бунара (2. Цар. 3, 15–17). И када
је жена Сунамка дошла к њему, због сина свога, који је умро, он јој је
рекао: *Господ је сакрио од мене и неће да ми открије* (2. Цар. 4, 27). И
када је цар Израиља послао по њега да га убије, Дух му то обзнани,
пре него што је гласник дошао, и он је рекао: *Овај зликовац је послао*
по мене да би ми скинуо главу (2. Цар. 6, 32). [Дух] му је открио да ће
изобиље следећег дана доћи у Самарију. Он му је открио да је Гијези-
је украо сребро и сакрио га.

Dem. 6, 17.

Стога, пријатељу мој, када Свети Дух одступи од човека који га је
примио, када га напушта и поново се враћа њему, Сатана напада тог
човека да би га завео, како би га Свети Дух потпуно напустио. Јер док је
Дух са човеком, Сатана се боји да му приђе. Погледај, пријатељу мој, да
је и Господа нашег, који је рођен од Духа, Сатана кушао тек када је на
крштењу примио Духа са висина. Тада га је Дух одвео да буде кушан од
Сатане. Овако стоји што се људи тиче: Када човек увиди у души својој,
да не гори Духом, и да се срце његово везује за овај свет, нека схвати да
Дух није са њим, и нека устане и нека се моли и бди, како би Дух Божији
дошао к њему, и да њиме не би овладао непријатељ. Јер лопов не прова-
љује у кућу, док не види да ју је напустио господар њен. Слично, Сатана
не може прићи кући тој, која је тело, све док је не напусти Дух Христов.
Знај пријатељу, да лопов не зна да ли је господар куће унутра или не,
док не погледа и не послушне. Ако чује глас господара унутар куће, који
каже: На мени је да на пут кренем, онда, када је сигуран да је видео да
је господар куће отишао својим послем, лопов долази да би провалио у
кућу и крао. Али ако чује глас господара куће како бодри и издаје наре-

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840.

[illegible]

Dem. 6, 18.

קצתו יג
 עבד, כל, חלל נאזי עליו נאזחלמל כח
 נאזחלמל כח, נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל
 עליו נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל
 נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל
 נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל
 נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל
 נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל
 נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל נאזחלמל

ђења слугама куће своје, да будни буду и да кућу чувају, говорећи им: Ја сам у кући! Тада је лопов уплашен и бежи, како га не би ухватили и затворили. На сличан начин и Сатана, унапред не зна, нити види, да ли је Дух одступио, када дође да пороби човека, него и он слуша и бди, и онда изненада напада. Јер ако чује човека у којем Христос обитава, да изговара речи мржње, или да се људи, или свађа или бори, тада он зна, да Христос није са тим човеком, и он тада долази и спроводи вољу своју у њему. Јер Христос живи у онима који су смирени, и који су понизни, и остаје у онима који дрхте на речи његове, као што је рекао преко пророка: *Кога њледам, и у коме обитавам, ако не у онима који су смирени и понизни, и који дрхте на реч моју* (Ис. 66, 2). И Господ наш је рекао: *Ко иде у заповестима мојим, и ко чува љубав моју, к њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанивши* (Јн. 14, 23). Ако [Сатана] чује да је човек на опрезу, и да се моли и премишља о Закону Божјем дан и ноћ, он се окреће од њега, јер он зна да је Христос са њим. Сада можеш рећи: Колико сатана постоји, будући да се он бори против многих? Слушај, и схвати на основу онога што сам те подучио горе, о Христу, да је он раздељен међу многима, а да се сам при том не умањује. Као што се кућа испуни светлошћу, када мало светла од сунаца уђе кроз прозор, тако је и човек таме пун, када мало од Сатане у њега уђе. Послушај шта је апостол рекао: *Ако се Сатана може показати као анђео светлости, није велика шешкоћа, да се и његове слуге појаве као слуге праведности* (2. Кор. 11, 14–15). И Господ наш је рекао ученицима својим: *Дао сам вам моћ да заузмете војску непријатеља* (Лк. 10, 19). Писма нам открива да [Сатана] има војску, чак и слуге. А о њему је Јов рекао: *Бој учини да води борбу своју*.¹⁴ Стога ови служитељи које има, хитају по свету, да би ратовали. Али знај да он отворено не ступа у борбу, јер нам је од времена када је [Христос] дошао, дата моћ над њим, али он већма роби и већма краде.

Dem. 6, 18.

Сада ћу ти објаснити, пријатељу мој, оно што су апостоли говорили, оно о шта се спотичу они који уче наопако. Апостол је рекао: *Постоји природно тело и постоји духовно тело, као што је написано: Први Адам њиста душа жива, а други Адам дух који оживљава* (1. Кор. 15, 44–45). Они кажу да постоје два Адама. Али он је рекао: *Као што смо ставили обличје Адама*

¹⁴ Није нам јасно коју текстуалну традицију библијског текста Афраат овде доноси.

[illegible]

Dem. 6, 19.

[illegible]

који је земљани, *шако* ћемо и ми *сѣавиѣи* обличје небеској Адама (1. Кор. 15, 49). Јер је земљани Адам онај који је згрешио, док је небески Адам наш Животодавац, наш Господ Исус Христос. Стога, они који примају Дух Христов, постају слични небеском Адаму, који је наш Животодавац, наш Господ Исус Христос. Јер природно ће прогутати духовно, као што сам вам горе написао. И онај који ражалости Дух Христов, задобиће природно васкрсење, будући да небески Дух није са њим да прогута природни дух. Када устане из мртвих, он ће остати у свом природном стању, лишен Духа, и пошто је лишен Духа Христовог, обузеће га велика срамота.¹⁵ А свако ко поштује Духа, који га чува у чистоти, тога дана, Свети Дух ће га заштитити, и он ће сав постати духован, и неће бити наг, као што је Апостол рекао: *Надамо се да нас неће наћи їоле када се обучемо* (2. Кор. 5, 3). И опет је рекао: *Сви ћемо засѣаѣи, али їо васкрсењу, нећемо се сви їромениѣи* (1. Кор. 15, 51). И опет је рекао: *Оно шїѣо умире, сѣавиће оно шїѣо не умире, и оно шїѣо је їроїадљиво, сѣавиће оно шїѣо је неїроїадљиво. И када оно шїѣо умире, сѣави оно шїѣо не умире, и оно шїѣо їроїада, оно шїѣо не їроїада, їада ће се исїуниѣи оно шїѣо је заїисано: Смрѣ је їрождреїа у їобеди* (1. Кор. 15, 53–54). Такође је рекао: *Изненада, у їреїїају ока, мрїви ће усїаїи неїрулежни, и ми ћемо се їромениѣи* (1. Кор. 15, 52). Они који су се променили, стављају обличје тог небеског Адама, и постају духовни. Али они који нису промењени, остају у свом природном стању, у створеној природи Адама, који је од праха, и они остају у свом природном стању доле на земљи. Они који су духовни, биће узети на небо, и Дух који су ставили на себе учиниће да полете, и наследиће Царство, које је за њих припремљено од почетка. Али они који су природни, остаће на земљи због тежине својих тела, и вратиће се у Шеол, где је плач и шкргут зуба (уп. 1. Сол. 4, 17).

Dem. 6, 19.

Ово сам написао, да би подсетио себе, као и тебе, пријатељу мој. Стога, воли девственост, небески удео, дружбеницу недремних анђела, јер нема ништа што се са њом може поредити. Христос живи у онима који тако живе. Приближило се лето и смоква је процвала и олистала. Знаци, о којима је говорио Спас наш су почели да се испуњавају. Јер је рекао: *Народ ће на народ усїаїи, и царсїво їроїив царсїва, и биће їлади и їомора и ужаса са небеса* (Мт. 24, 7, Мк. 13, 8, Лк. 21, 10–12). Све ово се у наше време испунило.

¹⁵ Буквално, велика їолоїїиња.

Dem. 6, 20.

[illegible]

Dem. 6, 20.

Стога учи оно што сам ти написао, ти и браћа твоја, синови завета, који воле девственост. Чувај се оних који се ругају, јер ако се било ко руга или исмева свога брата, реч која је записана у Јеванђељу, када је Господ наш хтео да упозори похлепне и фарисеје, против њега је испуњена. Јер је написано: *Јер су љубили новац, рујали су му се* (уп. Лк 16. 14). Чак и сада, сви они који се са овим не слажу, ругају се на исти начин. Читај и учи, и буди ревностан да читаш и да делаш. Нека овај Закон Божји буде оно што без престанка изучаваш. И када прочиташ ово писмо, тако ти живота, пријатељу мој, устани и моли се, и сети се моје грешности у молитвама твојим.

Завршен је приказ о синовима завета.

* * *

Изворник:

Aphraatis Spientis Persae Demonstrationes I–XXII. Edited and translated into Latin by J. Parisot in *Patrologia Syriaca* 1.1, Paris, 1894; *Aphraatis Spientis Persae Demonstrationes XXIII*. Edited and translated into Latin by J. Parisot in *Patrologia Syriaca* 1.2, Paris (1894), 1–489.

Сиријски текст преузет је са пројекта *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, Hebrew Union College, Cincinnati – <http://cal1.cn.huc.edu/>.

Превод са сиријскої и коментари:
Небојша Тумара

Примљено: 7. 12. 2015.
Одобрено: 26. 2. 2016.

БЛАЖЕНИ ТЕОДОРIT, ЕПИСКОП КИРСКИ: О ИЗАБРАНИМ ТЕШКИМ МЕСТИМА СВЕТОГ ПИСМА ТУМАЧЕЊЕ КЊИГЕ О РУТИ¹

Τοῦ μακαρίου Θεοδωρήτου, ἐπισκόπου Κύρου,
 εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογὴν,
 Εἰς τὴν ΡΟΥΘ

I

I

(1) Τί δήποτε τὸ κατὰ τὴν Ροῦθ συνεγράφη διήγημα; Πρῶτον διὰ τὸν δεσπότην Χριστόν· ἐξ αὐτῆς γὰρ κατὰ σάρκα βεβλάστηκε. διὸ δὴ καὶ ὁ θειότατος Ματθαῖος τὴν γενεαλογίαν συγγράψων, τὰς μὲν ἐπ' ἀρετῇ πολυθρῦλλήτους γυναῖκας κατέλιπε, τὴν Σάρραν καὶ τὴν Ῥεβέκκαν καὶ τὰς ἄλλας· τῆς δέ γε Θάμαρ ἐμνημόνευσε καὶ τῆς Ῥαᾶβ καὶ τῆς Ροῦθ· καὶ μέντοι καὶ τῆς τοῦ Οὐρίου, διδάσκων ὡς πάντων

(1) Зашто је написана Књига о Рути? Најпре, написана је због Господа Христа који телесно /по-рекло/ вуче од Рутиних /сродника/. Зато је божанствени Матеј, пишући /јеванђељски/ родослов, прешао ћутке преко врлина на-широко познатих жена као што су Сара, Ребека и друге, а ипак споменуо Тамару, Рахаву и Уријиницу, тиме нас учећи да Божији Јединородни Син постаде човек

¹ Превод старогрчког изворника Τοῦ μακαρίου Θεοδωρήτου, ἐπισκόπου Κύρου, εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογὴν, Εἰς τὴν ΡΟΥΘ, доносимо према најновијем критичком издању: John F. Petruccione, *Theodoret of Cyrus, The Questions on the Octateuch Volume II: On Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, and Ruth*, (Library of Early Christianity, II), The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2007, 362–375. Теодоритово тумачење Књиге о Рути представља једини до данас сачуван целовити патристички коментар на овај старозаветан спис. Речи у загради су додатак преводиоца.

ἀνθρώπων χάριν ὁ τοῦ Θεοῦ μο-
νογενῆς ἐνηνθρώπησε καὶ ἰου-
δαίων καὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ
ἁμαρτωλῶν καὶ δικαίων. ἡ μὲν γὰρ
Ροῦθ μωαβίτις, ἡ δέ γε Βερσαβεὲ
παρὰ νόμῳ συνήφθη τῷ βασιλεῖ.
πόρνη δὲ καὶ ἡ Ῥάβ, ἀλλὰ διὰ
πίστεως τῆς σωτηρίας τετύχηκε
καὶ ἡ Θάμαρ δὲ ταύτη λαμπρύνε-
ται. οὐ γὰρ ἀκολασίας ἕνεκα τῷ κη-
δεστῇ κεκοινώνηκεν· ἀλλ' ὁρῶσα
μὴ βουλόμενον αὐτῇ συνάψαι τὸν
παῖδα, ἐκλεψε τὴν γεωργίαν, ἵνα
βλαστήσῃ τὴν εὐλογίαν. αὐτίκα
γούν μετὰ τοῦτον τὸν σπόρον
ἄλλον οὐκ ἐδέξατο σπόρον, ἀλλὰ
τὴν ἀγαμίαν ἠγάπησεν.

Ἴδοι δ' ἂν τις καὶ τὴν Ροῦθ
διὰ τὴν εὐσέβειαν, τοὺς μὲν γεγεν-
νηκότας καταλιποῦσαν, ἀκολου-
θήσασαν δὲ τῇ πενθερᾷ. εἶπε, γάρ
φησιν, ἡ Ροῦθ, μή μοι γένοιτο τοῦ
καταλιπεῖν σε, ἢ τοῦ ἀποστρέψαι
ὀπισθέν σου, ὅτι οὐ ἐὰν πορευθῇς
σὺ πορεύσομαι· καὶ οὐ ἐὰν ἀνλίσθῃς
ἀνλίσθήσομαι ἐκεῖ ὅτι ὁ λαός σου
λαός μου· καὶ ὁ Θεός σου Θεός μου·
καὶ οὐ ἂν ἀποθάνῃς, ἀποθανοῦμαι
καὶ ἐκεῖ ταφῇσομαι. τάδε ποιῆσαι
μοι Κύριος, καὶ τάδε προσθείη, ὅτι
θάνατος διαστελεῖ ἀνὰ μέσον ἐμοῦ
καὶ σοῦ. καὶ ταῦτα εἶρηκε πολλάκις
ὑπὸ τῆς κηδεστρίας παρακληθεῖσα
πρὸς τοὺς γεγεννηκότας ἐπανελ-
θεῖν· ἀποστράφητε, γὰρ ἔφη, θυ-
γατέρες μου· καὶ ἵνα τί πορεύεσθε
μετ' ἐμοῦ; μὴ ἔτι μοι υἱοὶ ἐν τῇ κοιλίᾳ
μου καὶ ἔσονται ὑμῖν εἰς ἄνδρας;
ἀποστράφητε δὴ θυγατέρες μου,
ὅτι γεγήρακα, τοῦ μὴ εἶναι ἀνδρὶ
καὶ εἶπον· οὐκ ἔστι μοι ὑπόστασις

ради свих људи: заједно Јевреја
и незнабожаца, грешника и пра-
ведника. Јер Рута беше Моавка,
Уријиница се незаконито сједини
са царем /Давидом/, а Рахава би
курва која вером ипак стече спа-
сење. Тамара се, такође, вером
истицаше у односу на друге. На
крају крајева, она се не упусти у
полни однос са својим свекром из
разузданости, већ – видевши да
он не жели оженити њоме свог си-
на – на превару узе садницу како
би ова процветала у благослов. И
заиста, након овог засејавања он-
да не прими, ни једно, ни друго,
већ заволе своје удовиштво.

Свако може видети да Рута из
побожности напусти родитеље и
отиде за својом свекрвом. Јер го-
ворише она: *Немој ме наговараши
да те оставим и од тебе отиђем;
јер куда њог ти идеш, идем и ја; и
јде се њог ти настаниш, настанићу
се и ја; твој је народ мој народ, и
твој је Бој мој Бој. Где ти умреш,
умрећу и ја, и онде ћу бићи попре-
дена. То нека ми учини Господ и то
нека ми годя, смрт ће ме само ра-
ставиши с тобом.* Рута ово каза
након што је свекрва више пута
мољаше да се врати својим роди-
тељима говорећи: *Иди те напрати,
кћери моје; што бисте ишле са
мном? Зар ћу још имаши синова у
ушроби својој да вам буду мужеви?
Врати те се, кћери моје, иди те; јер
сам остарела и нисам за удају. А и
да кажем да се надам и да се још
ноћас удам, и да родим синове, зар
ћете их ви чекаши док ограсу?*

τοῦ γενέσθαι με ἀνδρί. καὶ τέξομαι υἱούς, μὴ αὐτοὺς προσδέξεσθε ἕως οὗ ἀνδρὺν θῶσιν; ἢ αὐτοῖς κατασχεθήσεσθε τοῦ μὴ γενέσθαι ἀνδρί; μὴ δὴ θυγατέρες μου, ὅτι ἐπικράνθη μοι ὑπὲρ ὑμᾶς, ὅτι ἐξῆλθεν ἐν ἐμοὶ χεὶρ Κυρίου. οὔτε, φησὶν, ἐγκύμων εἰμὶ ἵνα τοῖς ὑπ' ἐμοῦ τεχθησομένοις ἀναμείνητε συναφθῆναι, οὔτε ἀνδρὶ με γήμασθαι δυνατὸν διὰ τὸ γῆρας ἵνα προσμένῃτέ μου τὸν γάμον, καὶ τὴν παιδοποιῶν καὶ τὴν ἐκείνων ἀναστροφῇν. ἐγὼ γὰρ θεήλατον ἐδεξάμην πληγὴν.

(2) Ἐδει μὲν οὖν καὶ διὰ τὸν δεσπότην ἀνάγκραπτον γενέσθαι τῆς Ρουθ τὸ διήγημα· ἱκανὴ δὲ ὅμως καὶ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἡ ἱστορία πᾶσαν προσενεγκεῖν ὠφέλειαν τοῖς τὰ τοιαῦτα κερδαίνειν ἐπισταμένοις. διδάσκει γὰρ ἡμᾶς καὶ τῆς Νοεμὶν τὰς χαλεπὰς συμφορὰς καὶ τὴν ἐπαινετὴν καρτερίαν καὶ τῶν νυμφῶν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν περὶ τὴν πενθερὰν φιλοστοργίαν· καὶ διαφερόντως τῆς Ρουθ ἡ γεγηρακυῖαν γυναῖκα καὶ πενομένην τῶν γεγεννηκότων προὔτιμησε διὰ τὴν τῆς γνώμης εὐσέβειαν καὶ τὴν τοῦ ὁμοζύγου μνήμην. ἐδίδαξε δὲ ἡμᾶς καὶ τοῦ Βοοζ τὴν ἀρετὴν. οὐ γὰρ μόνον φιλοτίμως τῇ Ρουθ τοῦ καρποῦ μεταδέδωκεν, ἀλλὰ καὶ λόγοις ἐψυχαιώγησε. μὴ πορευθῆς, γὰρ ἔφη, θύγατερ, ἐν ἀγρῷ ἐτέρῳ συλλέξαι· ἀλλ' ὥδε κολλήθητι μετὰ τῶν κορασίων μου. κελεύσας δὲ αὐτῇ καὶ συνεσθίειν καὶ συμπίνειν τοῖς θερίζουσιν, ἐπήγαγεν ἀπαγγελίαν ἀπηγγέλη μοι, ὅσα πεποίηκας μετὰ τῆς πενθερᾶς σου, μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν ἄνδρα σου καὶ πῶς κατέλιπες τὸν πατέρα σου καὶ τὴν

Зар ћеши шоїа ради сїајаши не-
удаши? Немојше, кћери моје; јер
су моји јади већи од ваших, јер
се рука Господња љодила на ме.
Она /заправо хтеде да им/ каже:
Нисам трудна, те зато немојте
чекати да се удате за синове ко-
је бих родила; с обзиром на мо-
је године, не могу бити удата за
мужа и стога немојте чекати да
се удам, изродим децу и подиг-
нем их. Јер, благодарно примих
од Бога послат ми ударац.

(2) Иако је прича о Рутѝ свакако требало да буде запи-
сана због Господа /Христа/, ово
писано сведочанство је само по
себи довољно да пружи корист
онима који знају како њиме да
се окористе. Заиста, ово /сведо-
чанство/ нас подучава о Ноје-
мининим великим невољама и
похвалном трпљењу, о чедности
младих жена и њиховој нежној
љубави према свекрви, нарочи-
то од стране Руте која – будући
подстакнута побожним настоја-
њем и сећањем на мужа – поча-
ствова стару и сиромашну /све-
крву/ више од својих родитеља.
Такође нас учи и Возовој врлини
који великодушно подели своје
усеве с Рутом и охрабриваше је
говорећи: *Кћери моја; немој ићи
на грују њиву да љабирчиш ... не-
їо се гржи мојих девојака*. И на-
кон што јој понуди да пије и једе
са жетеоцима, јоште додаде: *Чух
све шїо си чинила свекрви својој
їо смрїи мужа својеїа и како си*

μητέρα σου καὶ τὴν γῆν τῆς γενέσεώς σου, καὶ ἐπορεύθης πρὸς λαόν, ὃν οὐκ ᾔδεις ἐχθὲς καὶ τρί της. ἀποτίσαι σοι Κύριος τὴν ἐργασίαν σου, καὶ γένοιτο ὁ μισθός σου πλήρης παρὰ Κυρίου Θεοῦ Ἰσραὴλ, πρὸς ὃν ἦλθες πεποιθέναι ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ. καὶ τετύχηκεν ἡ εὐλογία τέλους. ἔλαβε γὰρ τὸν μισθὸν πλήρη παρὰ Κυρίου, πρόγονος γενομένη τῆς τῶν ἐθνῶν εὐλογίας. οὐ μόνον δὲ αὐτῇ τροφῆς μεταδέδωκεν, ἀλλὰ καὶ αὐτουργός τῆς θεραπείας ἐγένετο· οὐκ ἄλλω διακονῆσαι προστάξας, ἀλλ' αὐτὸς κατασκευάσας τὰ ἄλφита καὶ τοὺς ἄρτους μάλα φιλοτίμως προσε-νεγκών, κορεσθεῖσα γὰρ ἀπήνεγκε τὸ περιττεῦσαν τῇ πενθερᾷ. εὐγνωμόνως δὲ καὶ ἡ κηδέστρια τὸν ἀπόντα εὐεργέτην ταῖς εὐλογίαις ἡμεῖψατο. ἔφη γάρ, εἴη ὁ ἐπιγινούς σε εὐλογημένος, ὅτι ἐχόρτασε ψυχὴν κενὴν, καθὼς ἐποίησε μεθ' οὗ ἐποίησεν. οὐ γὰρ εἰς τὴν σὴν, φησί, πενίαν ἀπέβλεψεν, ἀλλ' εἰς τὸν νομοθέτην ὃς διηγόρευσε πᾶσαν ποιεῖσθαι τῶν χηρῶν ἐπιμέλειαν.

II

Ἐπιμέμφονταί τινες καὶ τῇ Νοεμῖν καὶ τῇ Ρουθ τῇ μὲν ὡς ὑποθεμένη, τῇ δὲ ὡς ὑπακουσάσῃ τε καὶ πραξάσῃ, καὶ παρὰ τοὺς πόδας καθευδησάσῃ τοῦ Βοόζ.

(1) Ακούσασα ἡ Ρουθ εἰρη-κυίας τῆς πενθερᾶς, ὅτι ἐγγίξει ἡμῖν ὁ ἀνὴρ, ἐκ τῶν ἀρχιστευόντων ἡμῖν ἐστι, τῆς πολλῆς ἀνεμνήσθη θεραπείας, καὶ ὥρθη τὸν Βοόζ ὡς

οσ̑авила оца својеѣа и ма̑тер своју и ѱос̑ојдину своју, ѣа си дошла к народу који ниси знала ѣре. Гос̑од га ѡи ѡлаѡи за дело ѡвоје и га ѡи ѡлаѡа буге ѡѡѡуна од Гос̑о-да Бо̑а Израѡѡева кад си дошла да се ѡод крилима Ње̑ѡвим склониш. И благослов овај би испуњен. Јер она прими велику плату од Госпо-да и постаде прамајка благослова народа /=Исуса Христа/. Не само да Воз подели своју храну с њом, већ и сам веома брињаше о њој. Нико други је не служаше, већ јој он сам великодушно даде житари-це и принесе векне хлеба. Пошто се наситила, она однесе свекрви од онога што је преостало. Све-крва заузврат благодарно благо-слови њеног одсутног добротвора говорећи: Да је бла̑ословен који ѡе је ѡо̑ледао, за̑ѡ ѡѡо он наси-ѡи своју ѡразну душу бринући се о ѡеби. Јер не ѡо̑леда на ѡвоје сир-маш̑ѡво, већ на Законодавца који /људима/ за̑ѡведи нарочит̑о с̑ѡ-рање за удовице.

II

Има и оних који окривљују Но-јемину и Руту: прву зато што пред-ложи /Рут/ да спава крај Возових ногу, а другу што послуша и изврши оно што јој /Нојемина/ предложи.

(1) Чувши своју свекрву како говори: Тај је човек нама род и је-дан од осв̑ѡника наших, Рута се присети његове велике брижности и постаде убеђена да – као рођак

τοῦ ἀνδρὸς συγγενῇ συναφθῆναι αὐτῇ κατὰ τὸν νόμον ἐθέλειν, ὥστε τοῦ τετελευτηκότος φυλάξαι τὴν μνήμην. τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὰ ἐξῆς. εἶπε, γὰρ φησι, Ροῦθ πρὸς τὴν πενθεράν αὐτῆς· καὶ ὅτι εἶπε, μετὰ τῶν κορασίων μου κολλήθητι, ἕως ἂν τελέσωσιν ὅλον τὸν ὑπάρχοντά μοι. τούτων ἀκούσασα τῶν λόγων ἡ Νοεμίν, ὑποτίθεται αὐτῇ παρὰ τοὺς πόδας καθευδῆσαι τοῦ Βοόζ, οὐχ ἵνα τὴν ὥραν ἀποδῶται· τούναντίον γὰρ δηλοῖ τὰ τῆς εἰσηγήσεως ῥήματα. ἐλεύσῃ, γὰρ φησι, καὶ ἀποκαλύψεις τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ, καὶ κοιμηθήσῃ καὶ αὐτὸς ἀπαγγελεῖ σοι ἃ ποιήσεις. οὕτως ἐθάρρει τῇ τοῦ ἀνδρὸς καὶ σωφροσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ.

Ἐβεβαίωσαν δὲ τοὺς λόγους αἱ πράξεις. κατὰ γὰρ τὰς ὑποθημοσύνας τῆς πενθερᾶς, πάντων ὕπνω κατεχομένων, προσεκλίθη παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Βοόζ ἡ Ροῦθ· ὁ δὲ ἤρετο τίς εἴη· ἡ δὲ τῆς τοῦ τετελευτηκότος συγγενείας ἀνέμνησεν. ὁ δὲ τὸ μὲν πρᾶχθὲν ἐπήνεσε, τὴν δὲ σωφροσύνην οὐ προῦδωκεν, ἀλλὰ τῷ νόμῳ τὴν γαμικὴν διετήρησεν ὁμιλίαν. εὐλογημένη, γὰρ ἔφη, σὺ τῷ Κυρίῳ, θύγατερ, ὅτι ἡγάθυνας τὸν ἑλεόν σου τὸν ἐσχατον ὑπὲρ τὸν πρῶτον, τοῦ μὴ πορευθῆναί σε ὀπίσω νεανιῶν, ἥτοι πτωχὸς ἥτοι πλούσιος. δεδήλωκας, φησί, δι' ὧν ἔπραξας, ὥς οὐκ ἐπιθυμία δουλεύσασα τοῦτο δέδρακας. ἡ γὰρ ἂν πρὸς τοὺς νέαν ἄγοντας ἡλικίαν ἐφοίτησας, οὐ πλοῦτον, οὐ πενίαν, ἀλλὰ μόνην λογίζομένη τῆς ἡδονῆς τὴν ἀπόλαυ-

и осветник њеног мужа – Воз се хтеде сјединити с њом како би, према закону, сачувао сећање на покојника. Тако надаље и би, јер /Писмо/ каже: *А Руша Моав-ка рече: још ми је рекао: држи се моје чељади докле не љожању све моје*. Чувши речи ове, Нојемина јој предложи да заспи крај Возових ногу, али не и да прода своју лепоту, будући да њене речи којима јој предложи речено говоре супротно. Јер, /Нојемина/ рече: *Ошиди и диџни љокривач с ноју њејових, ље лези онде; а он ће љи казати шџа ћеш радиџи*. Ето колико она беше убеђена у човекову чедност и праведност.

Његова дела потврдише ове речи. У складу са свекрвиним саветом – кад сви чврсто заспа-ше – Рута леже крај Возових ногу. Кад је овај упита ко је и /Рута/ га подсети на његову сродничку везу с покојником, /Воз/ похвали њено дело, али не заборави на своју чедност и – према закону – одложи брачно сједињење рекавши: *Госџог да ље блаџослови, кћери моја; ова љоџоња милосџи коју ми љоказујеш већа је од љрве, шџо ниси шџражила младића, ни сиромашна, ни доџаџа*. Он /заправо хтеде да јој/ каже: Делима својим показа да овај корак ниси предузела из робовања појуди; иначе би тражила младиће не мислећи о њиховом богатству или сиромаштву, већ само зарад телесног уживања. Уместо тога, ти дође код човека

σιν. ἀλλ' ἐλήλυθας πρὸς ἄνδρα πατρός σου τάξιν πληροῦντα. τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ θύγατερ. καὶ δις δὲ αὐτὴν οὕτω κέκληκε. καὶ νῦν, θύγατερ, μὴ φοβοῦ· πάντα ὅσα ἂν εἴπῃς ποιήσω σοι. οἶδε γὰρ πᾶσα φυλὴ λαοῦ μου, ὅτι γυνὴ δυνάμεως εἶ σύ, καὶ ὅτι ἀληθῶς ἀγχιστενὺς ἐγὼ εἰμι. οὐδεὶς μοι, φησίν, ἐπιμέμψεται· σύ τε γὰρ ἐπαινῇ παρὰ πάντων· καὶ γὰρ διὰ τὴν συγγένειαν, οὐ δι' ἀκολασίαν, τὸν γάμον ποιήσομαι. ἐπειδὴ δὲ ἐστὶν ἕτερος πλησιαίτερος συγγενής, ἐκείνῳ με δεῖ πρότερον διαλεχθῆναι, ἵνα εἰ μὲν ἔλοιτο, γήμη κατὰ τὸν νόμον· εἰ δὲ μὴ πείθοιτο κατὰ τὸν νόμον, ἐγὼ δὴ σοι τότε τὸν γαμικὸν ἐπιθήσω ζυγόν.

(2) Τοσαύτη ἡ τοῦ ἀνδρὸς ἀρετὴ, ὅτι κόρης νέας εὐπρεποῦς νύκτωρ πρὸς αὐτὸν φοιτησάσης, τὴν σωφροσύνην ἐφύλαξε, καὶ τῷ νόμῳ τὸ πρᾶγμα τετήρηκε, καὶ οὐδὲ τῷ γάμῳ παρὰ τὸν νόμον προσέδραμεν, ἀλλὰ τῷ πλησιαίτερῳ τοὺς περὶ τοῦ γάμου προσενήνοχε λόγους· εἶτα ἐκείνου παραιτησαμένου τὸν γάμον, τότε λοιπὸν τῇ ἀξιεπαίνῳ γυναικὶ συνηρομόσθη.

Ἀξιάγαστα δὲ αὐτοῦ καὶ τὰ πρὸς ἐκείνον ῥήματα. οὐ γὰρ πρῶτους αὐτῷ τοὺς περὶ τοῦ γάμου προσενήνοχε λόγους, ἀλλὰ περὶ τῆς τῶν ἀγρῶν κτήσεως διελέχθη. ἔπειτα ἐκείνου τὸ συμβόλαιον ἀσπαστῶς δεξαμένου, τὸν περὶ τοῦ γάμου προστέθεικεν λόγον, εἰρηκῶς

који треба да испуни улогу твога оца. Јер заиста ово беше значење /речи/ *kĕperi*, наиме речи којом јој се обрати по други пут: *Zaiho saga, kĕperi moja, ne doj se; shio iog rечеш учинићу ши; јер зна цело мeстio народа мојеia да си ho-шiшeна жена. Јестi исшiина, ја сам ши освeшник*. Он /заправо хтеде да јој/ каже: Нико ме неће окривити, јер си уважавана од свих, па ћу склопити овај брак због сродничких /обавеза/, а не због пожуде. Међутим, будући да постоји још један ближи сродник, морам најпре говорити с њим да би – ако пожели – он могао склопити брак с тобом према закону. Ако ли се он пак не буде повиновао закону, онда ћу јарам брака с тобом преузети на себе.

(2) Таква беше врлина овог човека да – иако му прелепа млада девојка дође по ноћи у посету – Воз сачува чедност и учини ствар према закону. Он чак ни не срљаше у брак супротно закону, већ се /најпре/ због ове ствари обрати ближем сроднику. И када наведени /сродник/ одби брак, тек тада се сједини с овом хвале вредном женом.

Вредан дивљења беше његов разговор с тим човеком. Јер Воз не потегну најпре питање брака, већ прво расправљаше о властништву њиве. Када, затим, овај сродник радо прихвати откуп, Воз потегну реч о браку и указа да је праведно да откупитељ покојни-

δίκαιον εἶναι τὸν τοῦ τετελευτηκότος κτώμενον τοὺς ἀγρούς, γῆμαι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ φυλάξει τῇ παιδοποιῷα τοῦ κατοικομένου τὴν μνήμην. ἐπειδὴ δὲ διὰ τὸν γάμον καὶ τὸ τῶν ἀγρῶν ἐκεῖνος ἡρνήθη συμβόλαιον, ὑπελύσατο μὲν κατὰ τὸν νόμον καὶ τὸ ὑπόδημα δέδωκεν· ἡγάγετο δὲ ὁ Βοόζ τὴν Ρούθ.

Ὅτι δὲ οὐχ ἡδονῇ δουλεύων ἡνέσχετο γῆμαι, δηλοῖ αὐτοῦ καὶ τὰ ἀξιέπαινα ῥήματα. εἶπε, γάρ φησι, Βοόζ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παντὶ τῷ λαῷ· μάρτυρες ὑμεῖς σήμερον, ὅτι κέκτημαι πάντα τὰ τοῦ Ἀβιμέλεχ καὶ πάντα ὅσα ὑπάρχει τῷ Μααλὼν καὶ τῷ Χελεὼν ἐκ χειρὸς Νοεμίν· καὶ γε Ρούθ τὴν μωαβίτιν τὴν γυναῖκα Μααλὼν κέκτημαι ἐμαντῷ εἰς γυναῖκα, τοῦ ἀναστῆσαι τὸ ὄνομα τοῦ τεθνηκότος ἐπὶ τῆς κληρονομίας αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐξολοθρευθῆσεται τὸ ὄνομα τοῦ τεθνηκότος ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς φυλῆς αὐτοῦ. ἄξιον θαυμάσαι τῶν εἰρημένων καὶ τὸ εὐσεβὲς καὶ τὸ ἀκριβές. οὐ παραβαίνω γάρ, φησί, τὸν νόμον, μωαβίτιν γυναῖκα λαμβάνων, ἀλλὰ τὸν θεῖον νόμον πληρῶ, τοῦ τετελευτηκότος ἄσβεστον φυλαχθῆναι τὴν μνήμην σπουδάζων.

(3) Ἐκράτυναν δὲ καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῇ εὐλογίᾳ τὸν γάμον. εἶπον δὲ οὕτως· δῶη Κύριος τὴν γυναῖκα σου τὴν εἰσπορευομένην εἰς τὸν οἶκόν σου, ὡς Ραχὴλ καὶ Λείαν, αἱ ὠκοδόμησαν ἀμφότεραι τὸν οἶκον Ἰσραὴλ, καὶ ποιῆσαι δύναμιν ἐν Ἐφράθᾳ· καὶ ἔσται ὄνομα ἐν Βηθλεέμ. καὶ γένοιτο ὁ οἶκός σου ὡς οἶκος Φάρες, ὃν ἔτεκε Θαμάρ τῷ Ἰούδα, καὶ ἐκ τοῦ σπέρματός σου δῶη σοι Κύριος ἐκ τῆς παιδείκης ταύτης. αἰνίττονται τῆς εὐλογίας οἱ λόγοι καὶ

ковог наследства ожени његову жену, подигне му децу и тако сачува сећање на њега. Тада сродник одбаци откуп за њиву, а тиме и брак, те изу своју обућу и даде је Возу, како закон налагаше. И тако Воз ожени Руту.

Из његовог хвале вредног разговора још видимо да он не прихвати брак зато што беше роб пожуде. Јер, /Писмо/ каже: *А Вoz рече сѣарешинама и свему народу: ви сѣе сведоци данас да сам оѣкуѣио из руке Нојеминне шѣо је ѣог било Елимелехово и шѣо је ѣог било Хелеоново и Малоново. И да сам узео за жену Руѣу Моавку жену Малонову да ѣогиѣнем име ѣокојнику у наследсѣву њеѣовом, да не би ѣоѣинуло име ѣокојнику међу браћом њеѣовом и у месѣу њеѣовом.* Побожност и тачност ових речи заслужују ди-вљење. Јер он /заправо хтеде да/ каже: Не кршим, већ испуњавам божански закон узимајући Моавку за жену, будући да желим покојника спасити од заборава.

(3) Старешине, пак, потврдише брак уз благослов: *Нека дарује Госѣод да жена која долази у дом ѣвој буде као Рахиља и Лија, које обе сазидаше дом Израѣлев; доѣаѣи се у Ефраѣи и ѣрослави име своје у Виѣлејему! И од семена које ѣи Госѣод дарује од ѣе жене, да ѣосѣане дом ѣвој као дом Фареса коѣ Тамара роди Јуди.* Речи благослова указују да он имаше и другу жену, те за-

έτέραν αὐτὸν ἐσχηκέναι γυναῖκα. διὸ καὶ τῆς Ῥαχήλ καὶ τῆς Λείας, κατὰ ταῦτον ἐμνημόνευσαν, καὶ ἐπήγαγον, αἱ ὠκοδόμησαν ἀμφοτέραι τὸν οἶκον Ἰσραήλ. τὸ δὲ ποιῆσαι δύναμιν ἐν Ἐφράθα καὶ ἔσται ὄνομα ἐν Βηθλεὲμ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις αἰδίμους, τῆς δὲ Θαμάρ ἐμνημόνευσαν, ἐπειδὴ κάκειν ἄλλόφυλος οὖσα τὸν Φάρες γεγέννηκεν, ἐξ οὗ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς κατάγει τὸ γένος, καὶ ὁ τοῦ Δαβὶδ ἀπόγονος, καὶ δεσπότης καὶ υἱὸς καὶ Κύριος.

Ἐκ ταύτης ὁ Ὠβὴδ ἐγεννήθη τοῦ Ἰεσσαὶ ὁ πατήρ, ὃς ἔφυσε τὸν Δαβίδ. τοῦτο τὸ βρέφος αἱ γυναῖκες προσενεγκοῦσαι τῇ Νοεμὶν ἔφασαν, εὐλογητὸς Κύριος, ὃς οὐ κατέλυσέ σοι σήμερον τὸν ἀγχιστεύοντα καλέσαι τὸ ὄνομά σου ἐν Ἰσραήλ. καὶ ἔσται εἰς ἐπιστρέφοντα ψυχὴν. τοῦτο δὲ κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον νόημα, τὴν ἐκείνης ψυχαγωγίαν δηλοῖ κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν τῆς οἰκουμένης ἐπιστροφὴν. ἐκεῖθεν γὰρ ἦνθησε τῆς οἰκουμένης ἡ σωτηρία.

то истовремено помињу Рахиль и Лију које заједно сазидаше дом Израиљев. Потоње /речи/ – наиме: *Боїаши се у Ефраїм и υ̑прослави име своје у Витлєјему!* – предсказаше оно спаситељно /Христово/ рођење којим се Витлєјем прослави међу свим народима. А поменуше и Тамару, јер она – иако беше странкиња – роди Фареса од ког цар Давид вуче своје порекло, као и Давидов потомак, владика, син и Господ /Исус Христос/.

Рута роди Овида, оца Јесејевог, а Јесеј роди Давида. Приносећи Рутино дете Нојемини, жене рекоше: *Да је бла҃гословен Гос҃од који ње није оставио данас без освєтника, да се име њеіово слави у Израиљу ... Он ће њи уїешии душу.* Ово се у спољашњем смислу /односи/ на утеху старице; али се у истинитом значењу /односи/ на преобрађење васељење, будући да спасење света процвета из овог /корена/.

Превод са староірчкої:
Лазар Нешић

Примљено: 28. 7. 2016.
Одобрено: 10. 8. 2016.

СИМВОЛИКА У СВЕТОЈ ТАЈНИ КРШТЕЊА

Епископ Јован Пурић*

Апстракт: Символи имају за циљ да у виду некој вештастивеној знака, слике, цртежа или идеје, човеку приближе тешко разумљиве и апстрактне појмове. Светоотачки је став да Црква преко свештених симбола поучава о ономе што је истинито али надумно, тешко разумљиво и појмљиво.

Кључне речи: Символ, симболика, крштење, тајна.

Увод

Живот људски и међуљудски односи се ослањају на симболе. На меће нам се питање: шта је то *символ*, откуд он у животу Цркве Христове, која је његова природа, смисао и значај?

Позната је чињеница да хришћанство није открило симболе, нити их оно прво употребљава. Символ је грчка реч настала од глагола βάλλειν – *бацићи*, и префикса συμ – *са*, са значењем – *заједно бацићи*, *саставићи*, *сјојићи*, *повезаћи*, *довести* у међусобну везу.¹ Рећи ћемо да првобитно значење *символа* упућује на повезивање двеју ствари да би се лакше, једноставније и боље појмила истина ствари или односа. Реч је о знаку као о једној врсти људског језика на основу којег се нешто наслеђује, разуме, поима, закључује или препознаје. Ту се, дакле, мисли на нешто што се иначе не може сликовито представити и приказати (апстрактно, натчулно, духовно).

* ep.jovan@gmail.com.

¹ Види: Н. Liddell – R. Scott, *Μεγά λεξικόν της ελληνικής γλώσσας*, IV, Αθήναι 1938, 169.

Према томе, симболизовати значи приказати знацима, представљати знацима или говорити у преносном значењу.² Управо та врста људског језика води човека из непознанице у познаницу и од слика (=представа) ка Божанској красоти.³ Једном речју, симболи на човекодоличан начин пружају човеку могућност да се приближи Богу.⁴ Према Светим Оцима, симболизам је основна димензија Свете Тајне и прави кључ за њено разумевање.⁵

Симболи, дакле, имају за циљ да у виду неког вештаственог знака, слике, цртежа или идеје, човеку приближе тешко разумљиве и апстрактне појмове. Преко симбола човек сазнаје, изводи закључак или прихвата и препознаје нешто што је важно и значајно. Тако, на пример, у Старом Завету имамо први богословски симболизам, где се за човека каже да је икона Божија (Пост. 1, 26) и да је у стању да у својој души смести Живог Бога.⁶ У Новом Завету Господ наш је говорио у причама, и те приче су једна врста симбола. Откривење Јованово је написано симболичним начином, пошто је симболична реч главни начин откривења Царства Божијег.⁷ Треба знати да сликовити описи, које сусрећемо у Светоме Писму, нису расејани симболи него су они историја Домостроја спасења.⁸ Православни је став да се иза сваке речи Светога Писма крије дубљи смисао и нешто друго. Чувена је мисао Светог Максима Исповедника да Логос са сваком написаном речју постаје тело.⁹

Међутим, под симболима се мисли на слике или знаке из доживљајног искуства који не исцрпљују свој смисао у себи.

Светоотачки је став да Црква преко свештених симбола поучава о ономе што је истинито али надумно,¹⁰ тешко разумљиво и појмљиво. „Символ је средство познања онога што се иначе другачије не може сазнати, јер овде сазнање зависи од општења, од живог сусрета са *εἰσιφάνις* реалности и уласком у њу; то је символ“.¹¹ Посебно у богослужењу Православне Цркве симболи расветљавају свештене истине, имају

² Види: Милан Вујаклија, *Лексикон стараних речи и израза*, 1980, 841.

³ Види: Ιωάννης Φουντούλης, *Η συμβολική γλώσσα της θείας λατρείας*, Δράμα 1991, 54.

⁴ Види: Δ. Δάκουρα, „Σύμβολα και συμβολική εξ απόψεως θρησκευτολογικής“, *Θεολογία* 60 (1989), 109.

⁵ Александар Шмеман, *За живої свѣта*, Београд 2006, 137.

⁶ Види: Дионисије Ареопагит, *О небеској јерархији*, PG 3, 236C.

⁷ Види: Ιω. Φουντούλη, *Τελετουργικά θέματα*, Α', Αθήνα 2002, 92.

⁸ Види: Ν. Μатσούκα, *Δογματική και συμβολική Θεολογία*, Β', Θεσσαλονίκη 1988, 468.

⁹ Максим Исповедник, *Περί θεολογίας και Οικονομίας*, PG 90, 1149C–1152A.

¹⁰ Упореди: Симеон Солунски, *Ερμηνεία*, PG 155, 700D.

¹¹ Александар Шмеман, *За живої свѣта*, 139.

анагошки, педагошки и мистагошки карактер. Неће бити на одмет ако кажемо да богослужбена символика нема за циљ да се бави минулим догађајима и временима, него је она сва усмерена ка очекиваном Другом доласку Христовом и Царству Божијем.¹² Штавише, на језику Цркве, богослужбена символика служи као мост који повезује Бога и свет.¹³

По православном трезвеноумљу истинити је само онај символ чији је смисао неисцрпан и неограничен.¹⁴

Символика у Светој Тајни Крштења

Господње су речи: „Ако се не роди водом и Духом, не може ући у Царство Небеско“ (Јн. 3, 5). Јасно је, дакле, да се Света Тајна Крштења поима као источник новог рађања, и као врата кроз која се улази у Царство Небеско. Управо због тог значаја Свете Тајне Крштења, Христос шаље своје ученике у свет са задатком да крсте све људе света „у име Оца и Сина и Духа Светога“ (Мт. 28, 19), јер „који поверује и крсти се биће спасен, а који не поверује биће осуђен“ (Мк. 16, 16). С потпуним правом, рођење *водом и Духом* Свети Максим Исповедник назива *принципом групог рођења*.¹⁵

Света Тајна Крштења – крштење *водом и Духом*, изражава идеју спасења човека, а преко њега и васцеле божанске творевине. О томе Теофан Никејски каже: „Нашавши заробљен свој лик због греха и одбачено боголико подобије, сазнало се да се то прво треба да преуреди и пресазда те тако да поново врати стару лепоту, па чак још да буде већа. То, дакле, чини кроз божанско Крштење. Јер уводи своју творачку силу, којом је створио човека у почетку по божанској слици и подобију, и сам улази и крштава се у њој. Прво, да би се уселила у воду благодат која преобликује. Јер није имао потребу за чистотом Онај који узима грех света. Друго, да би оне који су поново рођени Крштењем довео у братство, поставши прворођеним међу браћом, због истог натприродног начина по телу. Јер живопише крстионицу божанског Крштења као слику девствене и непорочне утробе у којој се уобличио као и ми па се затим родио“.¹⁶

¹² Μητρ. Περγάμου Ιωάννη, „Συμβολισμός και Ρεαλισμός στην Ορθόξη Λατρεία (ιδιαίτερα στη Θεία Ευχαριστία)“, *Σύναξη* 71 (1999), 14.

¹³ Μητρ. Περγάμου Ιωάννη, „Συμβολισμός και Ρεαλισμός στην Ορθόξη Λατρεία (ιδιαίτερα στη Θεία Ευχαριστία)“, *Σύναξη* 71 (1999), 3.

¹⁴ Види: Π. Σκαλτσή, *Λειτουργικές μελέτες*, Α', Θεσσαλονίκη 1999, 18.

¹⁵ Максим Исповедник, *Οἰοῦντο Τаласију*, PG 91, 1345D–1348C.

¹⁶ Теофан Никејски, *Писмо III*, PG 150, 329.

На основу богооткривене истине, веома је важно нагласити чињеницу да Свето Крштење није пука симболична радња или обред, него је ту реч о Светој Тајни у којој се грешни и смртни човек на натприродан начин истински ослобађа и искупљује од последица првородног (=прародитељског, адамовског) греха и личних грехова. У освећеној води, дакле, која силом Божијом задобија „благодат духовну и силу дејствујућу“, ¹⁷ грешни човек се пере, посвећује и оправдава именом Господа Исуса Христа и Духом Бога нашега (1. Кор. 6, 11), духовно препорађа, обнавља, пресаздава, ¹⁸ задобија исконски прави царски лик, ¹⁹ првобитну и јединствену *красоту*, ²⁰ и постаје Божији саслужитељ. О томе Апостол Павле каже: „Или зар не знате да сви који се крстисмо у Христа Исуса, у смрт његову се крстисмо? Тако се с Њим погребосмо кроз крштење у смрт, да бисмо, као што Христос устаде из мртвих славом Очевом, тако и ми ходили у новом животу“ (Рим. 6, 3–4). Значи, човек у овој Светој Тајни Крштења са-умире и са-васкрсава са Богочовеком Исусом Христом, и на тај начин „у Христу“ задобија почетак живота новог, ²¹ живота вечног и блаженог у заједници Тројичног Бога.

Веома је важно рећи да у осми дан по рођењу, новорођенче добија лично хришћанско *име*, и са тим *именом* приступа Тајни Крштења. То давање *имена* у осми дан по рођењу је пуно хришћанске симболике. Добијено *име* јасно говори какав носилац тог *имена* треба да постане, а уједно указује и на то да се исти налази под влашћу Онога чије име признаје. Такође, *име* изражава и однос и заједницу која постоји између носиоца *имена* и Бога. *Име* показује да је човек прекинуо са старим животом и да се он сада креће у другом смеру, и да улази у нову стварност – нову творевину (Гал. 6, 15; 2. Кор. 5, 17). Сам тренутак примања *имена* је сматран почетком новог створења и човековог живљења по Богу. ²²

Оглашени се са воспријемником (=кумом) налази у припрати храма. Припрата храма симболише земљу необновљену и грешну која очекује свога Искупитеља, Спаситеља и Обожитеља. ²³ Она, дакле,

¹⁷ Климент Римски, *Уставе Светих Апостола*, 7, 42, PG 1, 1044B.

¹⁸ Види: Никола Кавасила, „О животу у Христу“, *Беседа* 2, PG 150, 533A.

¹⁹ Јован Златоусти, *Тумачење на књигу Послања*, 5, 2, PG 54, 601.

²⁰ Види: Јован Златоусти, *Тумачење Друге посланице Коринћанима*, ЕПЕ, 19, 74; исти, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, ЕПЕ 13, 130; Григорије Ниски, *О души и васкрсењу*, PG 46, 89B.

²¹ Види: Никола Кавасила, „О животу у Христу“, *Беседа* 2, PG 151, 541A.

²² Види: Никола Кавасила, „О животу у Христу“, *Беседа* 2, 6. Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 83.

²³ Мирко Томасовић, „Хришћански храм. Тумачење храма са православне тачке гледишта“, *Богословље* 34 (1990), 113.

символише *предсобље Раја* и Стари Завет²⁴ који је живео у ишчекивању Месије.²⁵ Према Симеону Солунском припрата симболише отпад од Раја.²⁶ Осим тога, она симболише материцу Цркве где се зачињу, то јест, рађају нови и препорођени људи – хришћани.

Пре почетка Свете Тајне Крштења оглашени се изува јер је обућа символ трулежности.²⁷ Такође, скида са себе одећу и остаје наг, и на тај начин симболично показује да скида са себе старог (грешног) човека.²⁸ Ово скидање одеће симболично означава да су наши прародитељи Адам и Ева у почетку били створени нагим, али нису имали разлога да се због тога стиде, то јест, и није их због тога било срамота,²⁹ што ће рећи да није било потребе да се покрију (обуку) и сакрију своју наготу.³⁰ Својом нагошћу, оглашени су указивали на чињеницу да се човек наг рађа. Нагост, дакле, симболизује повратак човека у првобитно стање, стање првобитне лепоте, невиности, чедности и боголикости, у каквом се човек налазио пре пада и каквим је изашао из руку свог Творца.³¹ Одећа је симболизовала плашт трулежи и греха којим се човек заодноу после пада, и услед чега се човекова природа *разболела*, а он у себи помрачио образ (лик и икону) Божији. Ту одећу су Свети Оци називали *кожним оџрџачем* јер су се Адам и Ева њиме (то јест, смоквиним лишћем)³² покрили да би сакрили своју нагост – срамоту, то јест, грешно и смртно стање у којем су се затекли.³³

Оглашени стоји наг и бос, окренут ка Истоку, да би избегао зло таме и како би показао да је управљен ка Сунцу правде – ка Исусу Христу.³⁴

Епископ, или свештеник, три пута дува у лице оглашенога. Епископ, то јест свештеник, овде симболише Исуса Христа, који катихумену удахњује нови живот, то јест удахњује му дах живота. То дува-

²⁴ Мирко Томасовић, *Функције просторија и намештаја у ранохришћанским базиликама од 4–6. века на територији Југославије*, Београд 1980. (машинопис).

²⁵ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 139.

²⁶ Симеон Солунски, *Θεωρία περί των τελουμένων εν τω θείω Βαπτίσματι*, PG 155, 613B.

²⁷ Кирило Александријски, *Глафира*, PG 69, 417A.

²⁸ Види: Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, PG 3, 401B.

²⁹ Види: Кирило Јерусалимски, *Мистичке катихезе*, 14, 8.

³⁰ Упореди: Теодор Мопсуестијски, *Беседе на Крштење*, 3, 7.

³¹ Види: Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 232.

³² За поједине тумаче смоквин лист је символ насладе (телесног уживања), а скидање одеће (кожног огртача) са себе симболизује ослобађање од исте. Види: J. H. Waszink, *Tertullien, De Anima*, 1949, 436–437.

³³ Види: Јован Златоусти, *Катихезе*, 3, 8; Кирило Јерусалимски, *Мистичке катихезе*, B, 2, SCh 126, 106. Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 174–175.

³⁴ Види: Марко Евгеник, *Објашњење црквене службе*, PG 160, 1165B; Герман Цариградски, *Црквена историја и мистичко созерцање*, PG 98, 392B.

ње је символ ћарлијања Духа Светог који духовно оживљава човека и чини га бесмртним. Према сведочанству Светих Отаца људи без Духа Светога остају страни Богу.³⁵ Трократно епископово (=свештениково) дување у лице катихумену још симболише и дување Тројичног Бога Творца Адаму у нос, приликом стварања Адама, удахнуо му је „дах животни и поста човек душа жива“ (Пост. 2, 7).

Затим, свештеник три пута благосиља оглашенога, чинећи руком знак крста, што симболише славу Исуса Христа, који је на Крсту победио Сатану и смрт.³⁶ Уз свештеников благослов, то јест, уз освећење, „вода поново постаје оно што је била у почетку: богојављење и откривање истинског смисла Крштења као космичког, еклисиолошког и есхатолошког чина: космичке, јер је тајна нове творевине; еклисиолошке јер је Тајна Цркве; есхатолошке, јер је Тајна Царства“.³⁷

Без Крста Христовог, који је одувек поистовећиван са „знаком Сина човечијег“ (Мт. 24, 30), вода, према отачком учењу, остаје пуки (обичан) елеменат (вештаство, материја).³⁸ Свети Игњатије Богоносац износи мисао да се Бог Логос оваплотио и крстио да би својим страдањем на Крсту воду очистио и осветио.³⁹ Символика Часног Крста је јасна, јер је Крст постао Дрво Живота „којим се уништи туга смрти“.⁴⁰

Благослов је човеков одговор на Божије јављање палом човеку, и знак је човекове захвалности. Благослов који новокрштени прима од свештеника симболизује да је Бог новокрштеног у Христу благословио сваким благословом духовним на небесима (ср. Еф. 1, 3). На првом месту је то знак да је оглашени примио Духа Светога. Реч је о знаку да се на новокрштеном налази благослов Авраамов у Христу Исусу и да је примио обећање Духа кроз веру (ср. Гал. 3, 14).

Епископ или свештеник, ставља своју руку на главу оглашенога, која означава полагање *лакої бремена* Христовог, и чита одговарајуће молитве, симболишући задобијање благодати од Духа Светога,⁴¹ која човека духовно препорађа, преображава, пресаздава и чини га чланом Цркве Христове. Стављање руке на оглашеног је знак да је оглашени од сада у Христу и да не живи по телу, него у Духу Светоме (ср. Рим. 8, 1) и исповеда да је Исус Господ (ср. 1. Кор. 12, 3). У стављању свеште-

³⁵ Види: Атанасије Велики, *Беседа против аријанаца*, 24, PG 26, 373.

³⁶ Види: Δανιήλ Γεωργιόπουλου, *Γερά αντολογία των επτά μυστηρίων*, Θεσσαλονίκη 1979, 11.

³⁷ Alexander Schmemmann, *Εξ υδατος καί Πνεύματος*, 57.

³⁸ Види: Амвросије Милански, *De mysteriis*, 4, 20; Августин, *Contra Julianum Pelagium*, cap. VI, 19, PL 62, 65.

³⁹ Игњатије Антиохијски, *Ефесцима* 18.

⁴⁰ У недељу Крстопоклону на Господи возвах.

⁴¹ Види: Δανιήλ Γεωργιόπουλου, *Γερά αντολογία των επτά μυστηρίων*, 11.

никове руке на главу оглашенога, знак је да је оглашени постао свети, јер је примио Христа у себе.

Затим бива заклињање. „Заклињања су у древној Цркви вршена на следећи начин: *новойросвећени* (оглашени) су улазили ка унутрашњости простора (баптистеријума) у којем се налазила крстионица, изувајући обућу и остајући само у једној белој одежди (хитону) стојећи на длакавом подметачу (за ноге), с покривеном главом, а затим су се са испруженим и подигнутим рукама окретали у правцу Запада. Подигнуте руке симболишу с једне стране заклетву оглашених, а са друге, скидање са себе јарма који је на људе ставио Сатана и ослобођење од истог,⁴² док длакави подметач је симболизовао кожну одећу у коју је праотац Адам био обучен после учињеног греха, а Запад је символ таме и злих духова. Дакле, гажење тог длакавог (кожног) подметача је симболизовало гажење (цепање) те кожне (Адамовске) одеће, раскидање односа са свим оним што нас поробљава и држи даље од живог Бога. Реч је, дакле, о одбацивању ‘ранијег начина живота старог човека, који пропада у жељама варљивим’ (Еф. 4, 22). То је слика повратка палог и огреховљеног човека у стање пре пада – стање у каквом се човек налазио у Рају“.⁴³

На Светој Тајни Крштења оглашени се окреће ка Западу који симболише земљу злих духова, пакла, таме, зла и заблуда. Западна страна је још од давнина код многих народа сматрана страном таме на којој се налазе зли демони и мрачне силе. Окретање оглашених ка Западу је симболично изражавало њихово покајање и заокрет од претходног мрачног и грешног живота, и ослобађање од уза сатанских.

Затим, оглашени плује три пута и јавно се одриче Сатане, свих дела његових и свих анђела Сатаниних. Одрицање од Сатане је један од најдраматичнијих тренутака у човековом животу. Оглашени се одриче Сатане у славу Божију. *Име* Господње, које Црква призива приликом заклињања, као и трократно дување свештениково у лице оглашеног, које симболише силазак Духа Светога на Апостоле на дан Педесетнице (Дап. 2, 2–4), јесте *ваџра* која спаљује и изгони демоне⁴⁴ који су се угнездили у срцу његовом и умртвљени човек поново задобија *дух живи*, који је Бог удахнуо у човека приликом стварања света (Пост. 2, 7) а човек га услед прародитељског греха изгубио, и сада (човек) постаје облагодатељено разумно јагње свете Христове пастве, часни члан

⁴² Опширније о томе види: Дионисије Ареопагит, *О црквеној јерархији* PG 3, 396B; Симеон Солунски, *О свешћеним радњама*, PG 155, 217D.

⁴³ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога животоа*, 142. Упореди: Јован Златоусти, *Каџихезе* 3, 8; Теодор Мопсуестијски, *Каџихизис* 14, 8.

⁴⁴ Кирило Јерусалимски, *Каџихезе*, В', гл. 3, ВЕПЕС 39, 251.

Цркве, освешћени сасуд, син светлости и наследник Царства Божијег.⁴⁵

Одричући се од Сатане, оглашени показује да је раскинуо са старим начином живота, и да је спреман да живи хришћанским животом, то јест, да узме крст свој и пође за Христом. Од тог тренутка новокрштени је Христов човек – „војник Великог Цара“,⁴⁶ а не више поданик Сатанин. Штавише, изгнанство злих духова из оглашеног човека, знак је да је већ у овом свету потенцијално наступило Царство Божије: „Ако ли ја Духом Светим изгоним демоне, онда је дошло к вама Царство Божије“ (Мт. 12, 28), рекао је Господ наш Исус Христос. Овде је реч о тајни присуства Божијег у историји, то јест, о Царству Божијем у нама као историјској стварности (ср. Лк. 17, 21).

Затим се на тајни Крштења оглашени окреће ка Истоку, пошто је из таме изведен на светлост и јер је на Истоку изгубљена отаџбина човекова – Едемски врт (=Рај), ка којем човек тежи. Окретање ка Истоку је знак да је Крштење *ѱυσι* (као и путоказ, символ) којим човек као *ѱυσινик* – са Живим и Животодавним Богом Христом, као својим *саѱушником*, стиже до Тројичног Бога (ср. Јн. 14, 6) и „земље обећање“.⁴⁷ Исток сачињава супротност Западу и симболише самог Христа као Сунце Правде (види: Зах. 6, 12; Мал. 15, 2; Мт. 24, 27), Светлост истиниту (Јн. 1, 9) и Исток са висине (Лк. 1, 13). Осим тога, са Истока ће доћи Исус Христос други пут, и тада ће хришћани задобити коначну и вечну награду. Григорије Ниски вели да Дух Свети љуби Исток јер је Исток икона Христова.⁴⁸

После тога човек изјављује три пута узастопно да се сједињује са Исусом Христом. Трокатна изјава оглашеног је символ да је Бог Тројичан: Бог Отац, Бог Син и Бог Дух Свети. Значи, када се оглашени сједињује са Једним од Трију Лица Свете Тројице, он се у ствари сједињује са васцелом Светом Тројицом и остаје са њима у заједници, у којој до примања Свете Тајне Крштења није био. Због тога црквени песник и позива православне хришћане: „Тројну светлост једнога Божанства побожно величајмо кличући: Свет си Оче безначални, сабе-значални Сине и божанствени Душе“.⁴⁹

После прочитаног Символа Вере, где опет оглашени исповеда и сведочи своју веру у Тројичног Бога, свештенослужитељ са оглашеним и воспријемником (=кумом) из припрате храма одлази у лађу Цркве.

⁴⁵ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живоћа*, 141–142. Василије Велики, *О Свештоме Духу*, 16, 39.

⁴⁶ Октоих, глас први, уторак, тропар трећи.

⁴⁷ Види: Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живоћа*, 11.

⁴⁸ Григорије Ниски, *Беседе*, PG 44, 984A.

⁴⁹ Тропар глас 5, на парастосу.

Црква је символ Нојеве лађе;⁵⁰ Христос се поима као Нови Ноје који препорађа човека и враћа га у првобитну заједницу са Богом.

У лађи храма се налази припремљена крстионица пуна чисте текуће воде. Символика текуће воде, то јест *живе воде*,⁵¹ се састоји у томе да би *живе рађала*.⁵² Ово слободно улажење у лађу Цркве, да би приступио Светом Причешћу, значиће да се човек вратио у Рај одакле је прогнан због учињеног греха. Ускоро ће и за њега, како каже Свети Кирило, врата Раја да се отворе.⁵³

Свето Крштење се обавља у освећеној води. „Овде се приликом освећења воде дешава исто оно што се дешавало приликом стварања света: вода стиче живот и силу од Бога Духа Светога, који се – „носаше над водом“, и новонасталој творевини давао живот (Пост. 1, 2). Тако, освећењем воде Духом Светим, васцела творевина Божија *прима семе нове твари*“.⁵⁴

Крстионица је символ реке Јордана, у којој се крстио Спаситељ света – Исус Христос. Реку Јордан Свети Оци називају *духовном мајком*⁵⁵ и *мајком усиновљења*.⁵⁶ Крстионица је материца Мајке Цркве. Тамо се рађа нов човек. „У води, дакле, живот би спасен“.⁵⁷ Због тога је крстионица сматрана узвишенијом од Раја, јер се у Рају налазила змија – Сатана, а овде у крстионици је присутан Христос.⁵⁸

Крстионица симболише гроб Христов, док погружавање човека симболише са-умирање са Исусом Христом,⁵⁹ а излазак из воде симболише са-васкрсавање са Христом.⁶⁰ Излазак крштеног човека из воде се упоређује са васкрсењем пошто се рађа нови човек који је ослобођен од греха и смрти, и као онај који „овдје нема постојана града, него тражи онај који ће доћи“ (Јевр. 13, 14).⁶¹ „Исус излази из воде, подиже са собом васељену и види отворена небеса која је Адам затворио самом себи као и свима онима иза њега“, ⁶² вели Свети Григорије Богослов.

⁵⁰ Види: Тертулијан, *De Baptismo*, 8; Блажени Јероним, *Epist.* 133, PL 22, 1014.

⁵¹ *Дидахи*, 7, 1–2.

⁵² Дидим Александријски, *Беседа*, PG 39, 708.

⁵³ Кирило Јерусалимски, *Каџихезе*, PG 33, 357А.

⁵⁴ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 163.

⁵⁵ Симеон Солунски, *Θεωρία περί των τελουμένων εν τω θεῷ Βαπτίσματος*, PG 155, 217D.

⁵⁶ Дионисије Ареопагит, *О црквеној јерархији*, PG 3, 396С.

⁵⁷ Јермин Пастир, гл. 3.

⁵⁸ Јован Златоусти, *Каџихезе*, 12, ЕПЕ 30, 614.

⁵⁹ Види: Никола Кавасила, „О животу у Христу“, *Беседа* 2, PG 150, 532А. Герман I Цариградски, *Историја црквена и мистично созерцање*, PG 98, 404В.

⁶⁰ Види: Дионисије Ареопагит, *О црквеној јерархији*, PG 3, 404В.

⁶¹ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 112.

⁶² Григорије Богослов, *О Светом Крштењу*, PG 36, 353.

Рећи ћемо следеће: „Пошто вода у Новом Завету симболише ‘нови гроб Господњи’,⁶³ тада то значи да онај који се крштава силази у воду као у гроб – погребав се, вода га прожиди, умире стари (грешни) човек; али тај гроб је и место новог рођења⁶⁴ где се обнавља други живот⁶⁵ и из воде поново излази васкрснут, оживљен и обновљен – нови човек у пуноћи славе, исто као што је и Господ наш Исус Христос умро на Крсту и погребен, носећи на себи све грехе света, а затим је васкрсао уништавајући грех и умртвљујући смрт.⁶⁶ Зато Свети Максим Исповедник Христово васкрсење назива *смрћу смрти*.⁶⁷

Осим тога, постоји још и друга символика. Према речима Светог Јована Златоустог, Крст, на којем је разапет Исус Христос, јесте Крштење; Тамо где се налази Крст Христов, тамо је и гроб Његов, а за нас је то Света Тајна Крштења постала и гроб и Крст.⁶⁸

Оглашени у руци држи упаљену свећу.⁶⁹ Ватра (=пламен) је символ светлости Христове која одгони сваку духовну таму, а уместо таме душу човекову испуњава светлост незалазна и љубав хришћанска. Пламен (=светлост) такође симболише чистоту душе људске која је чиста као што је светлост чиста; затим симболише ватрену љубав и веру оглашеног, која је спремна да рађа добре плодове, док воћка која не рађа у огањ се баца (ср. Мт. 3, 10). Пламен свеће симболише неугасиву светлост хришћанског учења. Упаљена свећа такође симболише присутност просветљеног човека у свету према речима Господњим: „Да се светли светлост ваша пред људима“ (Мт. 5, 16). Упаљена свећа с једне стране симболише огањ који се не гаси у новокрштеном човеку (ср. Мк. 9, 48) а са друге, симболише просветљење Духом Светим, и да оглашени прелази из таме у светлост и у заједницу са Живим Богом, који је светлост незалазна. У Цркви Христовој, „светлост истог океана благодати, од светлости и силе која зрачи из Христа, допире у све оне који примају Тајне“.⁷⁰ Новокрштени човек прима у себе Богочовека Исуса Христа као „светлост истиниту која обасјава свакога човека“ (Јн. 1, 9).

⁶³ Ориген, *Тумачење Посланице Римљанима*, 1, V, 8.

⁶⁴ Ориген, *Тумачење Посланице Римљанима*, 1, V, 2.

⁶⁵ Види: Никола Кавасила, *Животи у Христу*, PG 150, 528B.

⁶⁶ Види: Кирило Јерусалимски, *Катихезе*, 3, ВЕПЕС 39, 64; Симеон Солунски, *О свештеним радњама*, PG 155, 214; Василије Велики, *О Духу Светом*, PG 32, 132.

⁶⁷ Максим Исповедник, *Оговори Таласију*, 61. Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новог живота*, 108–109.

⁶⁸ Види: Јован Златоусти, *Тумачење Посланице Римљанима*, 10, 4, PG 60, 480.

⁶⁹ Види: *Апостолске Уставице*, 3, 16, 3–4, ВЕПЕС 2, 67; *Епистолическе Уставице*, SCh 59, 60; Дионисије Ареопagit, *О Црквеној јерархији*, 2, 22, 7, PG 3, 369D.

⁷⁰ Димитрије Станилоаје, *Православна догматика*, том 3, 14.

Упаљена свећа још означава да је Дух Свети просветио и озарио (прожео) новокрштеног човека, и да новокрштени долази из таме, ступа у светлост и постаје *син светлости*,⁷¹ јер како рече богомудри Иринеј Лионски: „општење са Богом јесте живот и светлост, а одвајање од Бога је смрт“.⁷²

Упаљена свећа још симболише и то да ће спасени човек у Царству Божијем имати Бога за светлост незалазну (спр. Пост. 21, 23), јер је „Бог светлост и таме у Њему нема никакве“ (1. Јн. 1, 5). Упаљена свећа симболише богооткривену истину да Бог живи у светлости неприступачној (1. Тим. 6, 16), и да сваки дар долази од Оца светлости (Јак. 1, 17). Новокрштени човек, сјединивши се са Христом – који „беше светлост људима“ (Јн. 1, 4), постаје син светлости и огрће се божанском и есхатолошком светлошћу као одећом којом је Бог оденут (спр. Пс. 103, 2). Све у свему, на самом Крштењу оглашени прима „освећење за бесмртност“,⁷³ и истински живот, који се само у Христу налази.⁷⁴ Заиста, Света Тајна Крштења је „хаљина светлости, и, боље речено, сама светлост“.⁷⁵ Штавише, душе новокрштених људи су просветљене светлошћу Христовом,⁷⁶ и живе *са Христом* (2. Кор. 13, 4; ср. 1. Сол. 4, 14). Осим горе реченог, свећа симболише истину да је васкрсли Христос јавио светлост народу јудејскоме и незнабошцима (спр. Дап. 26, 23). Реч је о светлости која просвећује сваког човека који поверује у Христа и крсти се, независно од човековог етничког порекла (спр. Лк. 2, 32; Ис. 42, 6). Дакле, док је Христос у свету, Он је светлост свету (Јн. 9, 5).

Свештеник узима кадионицу којом кади крстионицу. Упаљени угаљ у кадионици симболише Божанство Христово, а пепео симболише Тело Христово, док мирис тамјана, који излази из кадионице, симболише мирис благодати Духа Светога и духовне (=благодатне) дарове које крштени човек прима; Дух Свети је тај који од новокрштеног одгони смрад злих демона, од којих се већ одрекао оглашени. Упаљени тамјан је символ молитве и знак је човекове оданости Богу Творцу. Као што су ужарени угаљ и упаљени тамјан топли, тако треба и човекова молитва да је топла и усрдна.

Трократно кретање (обилазак) у круг уз певање: „Ви који се у Христа крстисте, у Христа се обукосте, алилуја“ (Гал. 3, 27), симболизује

⁷¹ Види: Δανιήλ Γεωργιπούλου, *Ιερά Ανθολογία περιέχουσα ερμηνείαν. Επί της τελετής των Επτά Μυστηρίων*, εν Αθήναις 1898, 12.

⁷² Иринеј Лионски, *Против јереси*, V, 2, 7.

⁷³ Амвросије Милански, *De excess. fr.* II, 36.

⁷⁴ Види: Игњатије Богоносац, *Ефесцима*, 11, 1.

⁷⁵ Теодорит Кирски, *О Крштењу*, 5, 18, PG 83, 512.

⁷⁶ Види: Василије Велики, *О Светом Духу*, гл. 15, PG 32, 132A.

истинску радост новокрштеног због примања божанских дарова и због вечног заједничарења у Христу са Тројичним Богом. Облачење у Христа је знак да је оглашени постао достојним храмом Божијим.⁷⁷

Свештенослужитељ узима уље заклињања којим у знаку Крста помазује новокрштеног говорећи: „Печат дара Духа Светога“. Помазује му чело, груди, уши, леђа, уста, руке и ноге. Ово помазање је крстообразно и символ је помазања Христовог, јер је Он „помазан као Цар и Свештеник помазањем оваплоћења“.⁷⁸ Христова човечанска природа је миропомазана Његовом Божанском природом,⁷⁹ и тако је она постала бесмртна и узнесена је у најтешњу заједницу са Тројичним Богом. Због тога се у Светом Писму каже да је Исус Христос са човечанском природом „сео с десне стране Бога Оца“, што ће рећи да је она постала равнотасна и равнобожна. Миропомазање новокрштеног је символ да је он постао сунаследник Царства Божијег.

Помазивање чела је знак да новокрштени, примивши дарове Духа Светога, гледа ка небу и свему ономе што је Божанско; помазивање ушију значи да је од сада новокрштени спреман да слуша речи и заповести Божије. Новокрштени има уши спремне да чују глас који долази из Есхатона. Уста су символ речи,⁸⁰ и помазивање уста је символ који открива да ће новокрштени прослављати Бога, да ће говорити само оно што је богоугодно и човекодолично. Рука је символ стваралачке и делатне силе, односно чињења добрих и богоугодних дела,⁸¹ груди симболишу снагу и непобедивост,⁸² док ноге симболишу да се новокрштени налази на путу Господњем и да иде ка крајњем животном циљу, то јест, ка Тројичном Богу и свему ономе што је Божије.⁸³

Према светоотачком учењу, свештеник јелејем заклињања помазује чело, усне и прса оглашенога због тога што је Бог наш Тројица: Ум, Логос и Дух.⁸⁴

Поставши помазан, то јест примивши знамење Христово, новокрштени задобија нова чула помоћу којих ће ослушкивати глас Божији и постати сарадник Живог Бога. Миропомазани хришћанин је постао „благ Христов мирис“ (2. Кор. 2, 15). Помазан уљем, као што су у древној Грчкој чинили учесници олимпијских игара⁸⁵, новокрштени

⁷⁷ Види: *Посланица Варнавина*, 4,11.

⁷⁸ Герман I Цариградски, *Историја црквена и мистично созерцање*, PG 98, 385C.

⁷⁹ Види: Никола Кавасила, „О животу у Христу“, *Беседа* 2, PG 150, 529D.

⁸⁰ Види: Максим Исповедник, *Мистагогија*, PG 91, 696A.

⁸¹ Види: Дионисије Ареопагит, *О небеској јерархији*, PG 3, 332C.

⁸² Види: Дионисије Ареопагит, *О небеској јерархији*, PG 3, 332C.

⁸³ Види: Дионисије Ареопагит, *О небеској јерархији*, PG 3, 332C.

⁸⁴ Види: Симеон Солунски, *О крштењу*, 30.

⁸⁵ Види: Дионисије Ареопагит, *О црквеној јерархији*, PG 3, 401D.

символизује атлету који ће се борити у име Божије.⁸⁶ Осим тога, треба знати да је новокрштени помазан као што су у старини помазивани цареви свештеници да би показали своју припадност и оданост Богу,⁸⁷ то јест, да их је сам Бог изабрао на ту службу (=достојанство), и на тај начин крштени показује да ће му живот бити подвижнички. Освештано уље, дакле, на видљив начин сведочи о присутности нетварне благодати Божије на човеку, која га калема на *ишћому маслину*⁸⁸ – доводи га у заједницу са Богочовеком Исусом Христом и очовечује га. Миропомазани човек је уписан у књигу живих и причисљен је Сабору светих записаних на небесима (ср. Јевр. 12, 23).

Као што је маслинова гранчица, коју је донела голубица у Нојеву лађу приликом свеопштег потопа, символ мира и милости Божије,⁸⁹ тако и освештано уље симболизује измирење и склопљени мир (између Бога и човека), исцељеност човекову и припремљеност за духовну борбу која оглашеног очекује када, кроз Свету Тајну Крштења, постане члан Христове Цркве.

Човека на Тајни Крштења трократно погружавају у освећену воду у крстионици. Вода је према поимању Цркве схватана као символ Крштења.⁹⁰ Са православне и предањске тачке гледишта, „вода Крштења је тајанствена материја будућег века, која ће носити у себи Сина као провидну ипостас и Духа са Његовим животодавним и увек новим енергијама. Она је пак сада продуховљена ради крштења човека или ради воспостављања односа са Богом. Њено потпуно продуховљење постаће очигледнијим тек у будућем веку, због све савршенијег односа са Богом, када ће показати коначно стање до којег буде дошла преко воде која је у почетку створена ради развијања односа људи са Богом“.⁹¹

Вода претставља вештаство света и свет као човеков живот.⁹² Вода симболише почетак творевине јер делањем Светог Духа над водама, све су твари у Сину Божијем доведене из небића у биће, из непостојања у постојање (види: Пост. 1, 2–6; Кол. 1, 16; 2. Пт. 3, 6). Вода је, између осталог, била саставни део творевине; она је символ живота, рађања и оживљавања.⁹³ Са космолошке и антрополошке тачке гледишта, вода је сматрана символом и носиоцем живота јер без ње нема живота и све

⁸⁶ Види: Дионисије Ареопагит, *О црквеној јерархији*, PG 3, 401D.

⁸⁷ Види: Никола Кавасила, „О животу у Христу“, *Беседа* 2, PG 150, 529D.

⁸⁸ О значењу маслине, опширније види код: Γεωργ. Γρατσεά, «ελαία», *ΘНЕ*, том. 5 (1964), 542–543; Ιω. Φουντούλη, «ἐλαίον», *ΘНЕ*, том. 5 (1964), 544.

⁸⁹ Види: Симеон Солунски, *О свешћеним радњама*, PG 155, 225.

⁹⁰ Види: Теофилакт Охридски, *Тумачење Посланице Јеврејима*, PG 125, 309D.

⁹¹ Димитрије Станилоаје, *Православна догматика*, том 3, 22.

⁹² Види: Александар Шмеман, *За живој светш*, 76.

⁹³ Види: Кирило Јерусалимски, *Катихезе*, 16, PG 33, 933A.

зависи од ње.⁹⁴ Због тога Кирило Јерусалимски и каже да је вода *најбољи* елемент природе.⁹⁵ Црквени песник обраћајући се Богу, вели: „Ти, царе, који волиш човека, који си нам дао да се од воде и Духа обучемо у одећу белу као снег, пијењем ове воде и кропљењем њоме пошаљи нам свој благослов, који спира прљавштину страсти“.⁹⁶

Праслика Крштења потпуним потапањем је свеопшти потоп, о којем опширне податке налазимо у Светом Писму Старога Завета. Према светоотачком поимању, Ноје је био пророк тајне поновног рођења, а Христос, као Нови Ноје, постао је Свештенослужитељ Тајне.⁹⁷

„Трократно погружавање симболише Христово тродневно пребивање у гробу (*triduum pascal*)⁹⁸ и Његов силазак у Ад. Трократно погружавање (*immersio* = потпуно урањање читавог човековог тела, а не *infusio* = обливање, нити *aspersio* = шкропљење) у воду, за Апостола Павла је иста стварност као и погружавање у богочовечанску личност Исуса Христа, и оно симболише сахрањивање (са-умртвљење) васцелог човека са Христом (види: Рим. 6, 3–4), док израњање (излажење) крштених из воде означава и изражава истинску и спасоносну стварност,⁹⁹ то јест, изражава са-васкрсавање са Христом и заједничарење крштеног човека са Светим Духом који га препорађа и духовно обнавља – оживљава“.¹⁰⁰

Чињеница је да *вода* није чинилац који дарује човеку обнову живота и духовни препород, него му само *служи* као доказ очишћења.¹⁰¹ Дух Свети је тај који човеку дарује обнову, препород пресаздање и нови живот. Могли бисмо рећи да, као што се на почетку стварања света из воде појавио живот, исто тако сада на Крштењу, вода, силом Духа Светога, стиче свој првобитни искупитељски значај и дарује нови живот у Христу.¹⁰²

По светоотачком поимању, вода, у којој се људи крштавају, осим тога што је спаситељска, уједно је и гроб и колевка (мајка),¹⁰³ у којој се

⁹⁴ Види: Иполит Римски, *Беседа на Божијављење*, PG 10, 852В; Кирило Јерусалимски, *Каџихезе*, 16, PG 33, 933А.

⁹⁵ Кирило Јерусалимски, *Каџихезе*, PG 33, 433А. Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 156–157.

⁹⁶ Молитва коју говори свештеник на малом освећењу воде.

⁹⁷ Види: Кирило Јерусалимски, *Каџихезе*, ВЕПЕС 39, 220. Види: Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 103.

⁹⁸ Види: Валсамон, Ράλλη – Πότλη, *Σύνταγμα*, том 2, 66–67.

⁹⁹ Упореди: Атанасије Велики, *Беседа на Пасху*, PG 28, 1080С.

¹⁰⁰ Јован Златоусти, *Тумачење Друје посланице Коринћанима*, PG 61, 475; Амвросије Милански, *De parad.* 9, 45. Види: Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 107–108.

¹⁰¹ Види: Григорије Ниски, *Беседа на Божијављење и крштење Христово*, PG 46, 581А.

¹⁰² Упореди: П. Σκαλτοῦ, „Θεολογία καὶ σύμβολα τοῦ Βαπτίσματος“, *Το Βάπτισμα*, Δράμα 1996, 92.

¹⁰³ Кирило Јерусалимски, *Каџихезе*, 2, ВЕПЕС 39, 251.

рађа *нов човек*, облагодаћен, ологосњен, оличностњен и охристовљен човек. Климент Александријски назива воду *духовном материцом* у којој се истински пресаздава човек,¹⁰⁴ а за Дионисија Ареопажита вода у крстоници је давалац пуноће живота.¹⁰⁵

Вода у крстионици симболише очишћење од греха и од последица греха.¹⁰⁶ Крстионица са водом нам показује да је пролазак Израиљаца кроз Црвено море већ једно Крштење. Тако Апостол Павле и каже: „Оци наши сви под облаком бијаху, и сви кроз море прођоше, и сви се у Мојсија крстише у облаку и мору... Ово бише примери нама“ (1. Кор. 10, 1–6). Као што се може видети, и пролаз кроз Црвено море (кроз воду) и Тајна Крштења („водом и Духом“, и облак кроз који су прошли Израиљци – који симболише Духа Светога)¹⁰⁷ имају исти смисао и означавају крај ропства греху (демону) и прелаз у једно ново стање.¹⁰⁸ Као што море ослобађа и спасава Израиљце од фараона, тако исто и крстионица спасава човека од Сатанине тираније.¹⁰⁹ Свети Јован Златоусти, упоређујући Крштење са преласком Израиљаца кроз Црвено море, каже: „Тамо су се Јевреји ослободили од Египта кроз море; овде, у Крштењу, ми се ослобађамо од идолопоклонства; тамо је потопљен фараон, а овде ђаво; тамо су се подавили Египћани, а овде се потапа стари човек, човек грешни... Јевреји су се ослободили од ропства Египатског, а ми се ослобађамо од робовања демонима; они се ослобађају од робовања варварима, а ми од робовања греху; Јевреји су корачали ка слободи, корачајмо и ми ка слободи, али не ка истој слободи, него ка већој и неупоредиво светлијој... Као што су се Јевреји охрабрили Мојсијем и усудили се да учине тај пут, тако и ми примамо храброст од Христа и усуђујемо се да се са Њим винемо на небо“.¹¹⁰

Приликом изласка новокрштеног из крстионице, воспријемник (=кум) прихвата новокрштеног – симболишући Христа који га прима у свој загрљај.¹¹¹ „Древни извори нам сведоче да су сви новокрштени, као синови васкрсења и синови *свѣтлосѣи*, одмах након њиховог изласка из крстионице, уз помоћ свештеника или ђакониса или воспријемника (кума), облачени у једнообразну белу одећу – *ризу сѣасења, одећу*

¹⁰⁴ Климент Александријски, *Сѣромаша*, ВЕПЕС 8, 104. Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна из источника новога живоћа*, 116.

¹⁰⁵ Дионисије Ареопажит, *О небеској јерархији*, PG 3, 144D.

¹⁰⁶ Види: Герман I Цариградски, *Историја црквена и мистично созерцање*, PG 98, 385C.

¹⁰⁷ Види: Григорије Палама, *Беседе*, 36, ЕПЕ 10, 480.

¹⁰⁸ Види: J. Danielou, *Αγία Γραφή καί Λειτουργία*, 97.

¹⁰⁹ Види: Василије Велики, *О Духу Свѣшом*, PG 31, 425BC.

¹¹⁰ Јован Златоусти, *Беседе*, ЕПЕ 27, 234–236. Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна из источника новога живоћа*, 189–190.

¹¹¹ Упореди: Симеон Солунски, *О Тајнама* 62, PG 155, 220–221.

праведности¹¹² и бесмртности, царску одору (направљену од пурпура),¹¹³ и белу обућу,¹¹⁴ а у рукама су држали крст и по једну упаљену свећу,¹¹⁵ која симболизује присутност просветљеног човека у свету према речима Господњим: 'Да се светли светлост ваша пред људима' (Мт. 5, 16). Пред нама је, дакле, слика у светлом и белом са уписаним крстом као знаком победе, знаком радости и наде у будући и нови живот".¹¹⁶

Бела боја „на првом месту је симболизовала нетварну божанску светлост, и васкрсење мртвих,¹¹⁷ а затим је изражавала духовну и мистичну (и анђелску) чистоту крштеног човека,¹¹⁸ нетрулежност, божанску нетварну благодат (светлост) којом је новокрштени заплуснут и натопљен, красоту у којој се човек налазио пре прародитељског пада у Рају,¹¹⁹ обновљен свет и ново стање облагодатељног човека".¹²⁰

„Бела боја је символ живота, као и символ новог, пресазданог, обновљеног и поновно рођеног човека огрнутог незалазном светлошћу у живој заједници са Богом и измиреним са самим собом; Она симболизује човека као 'причасника божанске природе' (2. Пт. 1, 4), наследника Божијег и сунаследника Христовог (Рим. 8, 17). Другачије речено, Христос је нови живот у човеку (Гал. 2, 20; Еф. 1, 21; Кол. 3, 4)".¹²¹ Бела и нетрулежна одећа – нова људска природа је оваплоћени Бог Логос – Исус Христос као „небески и нови човек“ – нови Адам (види: Рим. 5, 1), као светлост у коју се крштени човек облачи после васкрсења и изласка из воде¹²² и помоћу које човек Бога созерцава.¹²³

Амвросије Милански¹²⁴ упоређује белу одежду новокрштеног човека са одећом Исуса Христа на Тавору приликом Његовог преображења, јер је Спаситељево преображење „бездан неприступачне

¹¹² Молитва коју чита свештеник приликом облачења беле одеће новокрштеног.

¹¹³ Види: *Айосћолско Предање*, 21; Јевсевије Кесаријски, *Животи Констјантининов*, IV, 62.

¹¹⁴ Види: Леонтије Презвитер, SCh 187, 434; Августин, *Посланица* 55, 35, PL 33, 221.

¹¹⁵ Види: *Айосћолске Устави* 3, 16, 3–4, ВЕПЕС 2, 67; *Еџиојске Устави* 59, 60; Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, 2, 22, 7, PG 3, 369D.

¹¹⁶ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 227.

¹¹⁷ Види: Тертулијан, *De resurrectione carnis*, 27, PL 2, 834AB.

¹¹⁸ Упореди: Кирило Јерусалимски, *Кашихезе*, 4, 8, ВЕПЕС 39, 257; Јефрем Сиријски, *Химне на Божијављење*, 6, 15; Григорије Ниски, *Беседа*, PG 44, 1005C.

¹¹⁹ Види: Григорије Ниски, „О молитви“, *Беседа* 5, PG 44, 1184BC; Ἰωάννης (Hani) Yazigi, *Η Τελετή του αγίου Βαπτίσματος*, 77–79.

¹²⁰ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 228–229.

¹²¹ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 232.

¹²² Види: Дидим Александријски, *О Светој Тројици*, PG 39, 680A.

¹²³ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живога*, 232–232.

¹²⁴ Амвросије Милански, *De myst.*, 34.

светлости“.¹²⁵ Христове хаљине „поставише бијеле као светлост“ (Мт. 17, 2), „сјајне, врло беле као снег“ (Мк. 9, 3) и „блистајуће“ (Лк. 9, 29). Светоотачка је мисао да блистање Спаситељевих хаљина означава промену наших тела, јер смо ми постали хаљина Спаситељу када се Он обукао у наше тело.¹²⁶

Библијски извори нам сведоче да је бела и нетрулежна одећа – „нова људска природа“ уствари оваплоћени Бог Логос – Исус Христос као „небески и нови човек“ – *нови Адам* (види: Рим. 5, 1), као светлост у коју се крштени човек *облачи* после васкрсења и изласка из воде.¹²⁷ Символ тога налазимо у пророчким речима: „Обуче ме у хаљину спасења и плаштем правде огрте ме“ (Ис. 61, 10).

Још у Старом Завету бела одежа је била символ свештеничког стихара (ср. Изл. гл. 28; 39, 27), док у Новом Завету бела одећа новокрштеног симболише да се он по благодати Божијој *оденуо* светошћу, постао је *лаик* – члан Царског Свештенства (Отк. 1, 6; 1. Пт. 2, 9) и члан Народа Божијег. Од тог тренутка Сатана не може да му *приђе* и *завлада* њиме.¹²⁸

Бела „хаљина Крштења представља Христа, као и нас саме који смо постали по Христовом лику, да би се показао не само Христос који је упечаћен у нама, него и ми сами који смо постали по Његовом лику“.¹²⁹ Дакле, реч је о симболичном представљању новокрштеног човека као оног у којег се Христос упечатио, и као просветљеног, богоу-синовљеног човека и сина светлости.

Бела одежа има и есхатолошки смисао јер она говори о небеској и непролазној слави коју нам је даровао Дух Свети (ср. Отк. 3, 5; 7, 9).¹³⁰

Затим новокрштени бива миропомазан, што симболише задобијање Духа Светога.¹³¹ Помазање је и символ Царства Божијег.¹³² Свети Кирило Јерусалимски, обраћајући се новопосвећеним хришћанима рекао је: „Крштени сте у Христа и одевени сте у Христа... удостојени сте да се зовете христоси (помазаници)... Ви сте живе иконе (ликови) Христа... Ви сте у чину Крштења, за време погружења у воду, били саразепети са Њим, сапогребени и саваскрсли са Њим. На исти начин, кроз чин Миропомазања, као што је Христос помазан духовним Уљем радовања, то јест, Духом Светим, који је лично Источник духовне ра-

¹²⁵ Стихира на литији, велика вечерња, Преображење Господа нашег Исуса Христа, 6. јануар.

¹²⁶ Атанасије Велики, *О преображењу Господа нашег Исуса Христа*, 4, PG 89, 1368C.

¹²⁷ Види: Дидим Александријски, *О Светој Тројици*, PG 39, 680A.

¹²⁸ Погледај: Јован Златоусти, „Катихетске беседе“, *Беседа* 7, 21 и 204.

¹²⁹ Димитрије Станилоаје, *Православна догматика*, том 3, 32.

¹³⁰ Упореди: Симеон Солунски, *О свешћенорадњи Светога Мира*, PG 155, 245B.

¹³¹ Види: Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, PG 3, 404D.

¹³² Види: Григорије Ниски, *О Духу Светоме*, PG 45, 1320D.

достигли... и ви сте такође помазани мирисом (светим Миром) и тако постадоште причесници и удеоници Христа".¹³³

Свештенослужитељ врши постриг новокрштеног, то јест, крстообразно му сече (=стриже) косу и ставља у крстионицу или на неко друго место, певајући: *ви који се у Христа крстишете, у Христа се обукосте*, која симболизује Божанску благодат.¹³⁴

Још у Старом Завету коса је символ снаге (Суд. 16, 17) и симболика стрижења косе на Крштењу је значајна, јер је стрижење био знак човекове посвећености Богу (Бр. 6, 13, 18) и сведочење новокрштеног да је он раскинуо све везе са Сатаном и да од сада искључиво припада Тројичном Богу. Пострижена коса симболише први жртвени дар који човек приноси Богу.

По трезвеноумљу Симеона Солунског, крстообразно стрижење косе има и симболично значење по којем је новокрштеном и постриженом глава Христос, и да пострижени мушкарац треба да се Богу моли непокривене главе (ср. 1. Кор. 11, 4).¹³⁵

Због симболичне важности стрижене косе, њу не треба бацати на недолична места, него је треба чувати „на светом месту“.¹³⁶

Након завршеног чина крштења, новокрштени се облачи у нову одећу, која симболише новог и духовно пресазданог човека и нови живот који је у новокрштеног удахнуо Живи Бог.¹³⁷

После примљене Свете Тајне Крштења и Миропомазања, новокрштени *целивом мира*, бива прихваћен у храм. Према Светом Јовану Златоусту такво прихватање се назива *целивом мира* да бисмо ми знали да је Бог окончао рат и да је човек измирен са Богом,¹³⁸ односно, да је човек узведен у духовни Рај и да је ступио у Царство Божије.

У закључку, о симболици Свете Тајне Крштења, то јест, о христоцентричном карактеру символа у светотајинском животу Православне Цркве, можемо рећи следеће: пошто је Исус Христос установио Свету Тајну Крштења, то јест, освештао Крштење крстивши се сам, и пошто је Он крунисао сам символ и тиме га претворио у тајну,¹³⁹ односно, јер је Христос јединствени Символ и Символ свих символа, то значи да се „ту у Христу налазе (и одигравају), према речима Јована Златоуста, бо-

¹³³ Кирило Јерусалимски, *Катихезе*, РГ 33, 1088–1089.

¹³⁴ Симеон Солунски, *Θεωρία περί των τελουμένων εν τω θείω Βαπτίσματι*, РГ 155, 173D.

¹³⁵ Симеон Солунски, *О свештеним радњама*, РГ 155, 232.

¹³⁶ Симеон Солунски, *О свештеним радњама*, РГ 155, 232C.

¹³⁷ Герман I Цариградски, *Историја црквена и мистично созерцање*, РГ 98, 404D.

¹³⁸ Јован Златоусти, *О корисности читања Светих Писма*, ЕПЕ 26, 308.

¹³⁹ Види: Александар Шмеман, *За живи свет*, 141.

жански симболи: гроб и умртвљење, васкрсење и живот; они увек прате један другога.¹⁴⁰ Иако Свети Отац спомиње реч символ, ипак он говори о истинској и стварној реалности, о истинској, онтолошкој обнови и поновном рађању човеком, а не само о симболичној и привидној. Човек се симболично разапиње, али истински васкрсава и од тог тренутка има заједнички живот са Христом у Духу Светом. То је ново стање у *Христу* (види: Кол. 2, 12–13) које је настало услед примања благодати Божије, дакле, исте оне благодати којом је река Јордан благословена. Облачење у Христа не означава само неко пуко морално уподобљавање Христу, нити магично усвајање призрачног тела Христовог, него се оно доводи у најпосреднију везу са живом вером човеком – хришћанина; ради се о са-учествовању у реалној и истинској обнови човекове (људске) природе у богочовечанској личности Христовој“.¹⁴¹

Извори и библиографија

- Ambrosii S., *Expositio in Psalmum* 118, PL 15.
Brightman, F. E., *Liturgies Eastern and Western*, 1, Oxford 1896.
Danielou, Jean, *Les symboles chretiens primitifs*, Seuil 1995.
Dix, G., *The shape of the Liturgy*, London 1960.
Funk, F., *Didaschalia et coditutiones apost. I*, Paderbon 1905.
Goullard, J., „Το συνδοικόν ὡς ἀναγινώσκειται τῇ Κυριακῇ τῆς Ὁρθοδοξίας“, у *Travaux et Memoires*, том 2, Paris 1967.
Leon-Dufour, X., *Le patrage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris – Seul 1982.
Liddell, H. – Scott, R., *Μέγα λεξικόν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσας*, IV, Αθήναι 1938.
Pott, Th., *La reforme liturgue byzantine*, Roma 2000.
Schmemmann, A., *Introduction to Liturgical Theology*, New York 1986.
Taft, R., „The Byzantine Rite – A Short History“, *American Essays in Liturgy Series*, The Liturgical Press, Minnesota U. S. A. 1992.
Waszink, J. H., *Tertullien, De Anima*, 1949.

Августин, *Contra Julianum Pelagium*, cap. VI, 19, PL 62.

Августин, *Посланица* 55, 35, PL 33.

Александар Шмеман, *Евхаристијско догословље*, Београд 2011.

¹⁴⁰ Јован Златоусти, „Тумачење Јеванђеља по Јовану“, *Беседа* 25, PG 59, 151.

¹⁴¹ Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна изјачивања новога животиња*, 116–117.

- Александар Шмеман, *За живої свѣта*, Београд 2006.
- Ана Фемић, „Почеци осмишљавања богослужбеног времена и простора, настанак и концепција древног хришћанског храма“, у *Годишњак VI*, 6 (2007), 202.
- Аѿсѿолске Усѿанове, 3, 16, 3–4, ВЕПЕС 2.
- Атанасије Александријски, *Прѿтив аријанаца*, В, ЕПЕ, 2.
- Атанасије Велики, *Беседа на Пасху*, PG 28.
- Атанасије Велики, *Беседа прѿтив аријанаца*, 24, PG 26.
- Атанасије Велики, *О прѿображењу Госѿода нашеї Исуса Христѿа*, 4, PG 89.
- Атанасије Велики, *Серапиону* 1, PG 26.
- Атанасије Јевтић, *Свѣти Максим Исѿоведник, Живої и избор дела*, Врњци – Требиње 2012.
- Блажени Августин, *Ennarat. In Ps.* 75, 3; Ps 132.
- Блажени Јероним, *Epist.* 133, PL 22.
- Блажени Јероним, *Epist.* 64. *Ad Fabiolam*, PL 22.
- Божанствена Литургија Св. Јована Златоустѿа, Хиландарски путокази, напомене Атанасија Јевтића, Београд 2011.
- Бојан М. Томић, „Основа проблематике парадокса црног и белог: астрофизичко, физиолошко, теолошко и иконописачко становиште“, у *Црквене студије*, 9 (2012).
- Бојан М. Томић, *Физика у Шестодневу Василија Великог*, Краљево 2008.
- Василије Велики, *О Духу Свѣтом*, PG 32.
- Георгије Флоровски, „Елементи Литургије (смисао богослужења)“, у *О Литургији (зборник шекстова)*, Београд 1997.
- Герман I Цариградски, *Истѿорија црквена и мистично созерцање*, PG 98.
- Григорије Богослов, *Еѿискойма*, PG 37.
- Григорије Богослов, *О Свѣтом Кршћењу*, PG 36.
- Григорије Ниски, *Беседа на Боїјављење и кршћење Христѿово*, PG 46.
- Григорије Ниски, *О души и васкрсењу*, PG 46.
- Григорије Ниски, *О молитви*, *Беседа* 5, PG 44.
- Григорије Палама, *Κεφάλαια φυσικά*, 112, PG 150.
- Григорије Светогорац, „Божанствена Литургија“, у *О Литургији (зборник шекстова)*, Београд 1997.
- Григорије Тирон, *Liber de gloria Confessorum* c. 20, PG 70.
- Давид Перовић, „Прилози за онтологију Свете Литургије“, *Годишњак VI*, 6 (2007), 319.
- Дидим Александријски, *Беседа*, PG 39.
- Дидим Александријски, *О Свѣтој Тројици*, PG 39.
- Димитрије Станилоаје у предговору грчког издања *Μυστηριοїιје, Επί τας πηγάς*, 1. *Αποστολική Διακονία*, Αθήνα 1973.
- Дионисије Ареопagit, *Περί των εν τη σύναξει τελουμένων*, PG 3.

- Дионисије Ареопagit, *О небеској јерархији*, PG 3.
Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, PG 3.
Дионисије Козански, „Тумачење Божанствене Литургије“, у *Божанствена Лишуртија Св. Јована Златоустиа*, Манастир Хиландар – Београд 2011.
Ђорђе Стричевић, „Ѓаконикон и протезис у ранохришћанским црквама“, *Сшаринар* 9–10 (1958–1959), 59–66.
Евагрије Схоластик, *Црквена ишторија*, PG 86.
Епископ Јован (Пурић), *Бојослужење и васишшање ђо Св. Јовану Златоустиу*, Врњци 2011.
Ешшоиске Усшанове, SCh 59.
Иполит Римски, *Беседа на Бојојављење*, PG 10.
Иполит, *Тумачење ѡаримија*, PG 10.
Исидор Пелусиот, *Διασάφσις τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυσταγωγίας*, PG 78.
Јевсевије Кесаријски, *Црквена ишторија*, 10, 4, PG 20.
Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, ЕПЕ 1.
Јован Зизјулас, „Света Евхаристија и Црква“, у *Лишуртијско бојословје*, Београд 2013.
Јован Златоусти, *Λόγος παραίνετικός*, PG 47.
Јован Златоусти, *Беседа 82. на Јеванђеље ђо Маттеју*, PG 59.
Јован Златоусти, *Беседа на Јудино издајство* 1, 6, PG 49.
Јован Златоусти, *Беседе, Прва омилија о Крсту и разбојнику*, 1,3, PG 49.
Јован Златоусти, *О ѓробљу и крсту*, 3, PG 59.
Јован Златоусти, *О корисношши чишшања Свешшога Писма*, ЕПЕ 26.
Јован Златоусти, *О недокучивошши божанске ѓприроде*, 4, 4 PG 48.
Јован Златоусти, *О нејасноћи Сшарога Завета*, 2, 4, PG 56.
Јован Златоусти, *О ѓокајању*, PG 49.
Јован Златоусти, *О свешшшенству*, 3, 4, PG 48.
Јован Златоусти, *Омилија на Јудино издајство* 1, 6, PG 49.
Јован Златоусти, *Тумачење Дела Ајосшолских*, 21,5, PG 60.
Јован Златоусти, *Тумачење Друје ѓосланице Коринћанима*, ЕПЕ, 19.
Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља ђо Јовану*, 3, PG 59.
Јован Златоусти, *Тумачење на књију Посшана*, 5, 2, PG 54.
Јован Златоусти, *Тумачење Посланице Ефесцима*, PG 62.
Јован Златоусти, *Тумачење Посланице Јеврејима*, PG 63.
Јован Златоусти, *Тумачење Посланице Јеврејима*, PG 63.
Јован Златоусти, *Тумачење Посланице Римљанима*, 10, 4, PG 60.
Јован Златоусти, *Тумачење Прве ѓосланице Коринћанима*, 24, 5, PG 61.
Јован Златоусти, *Тумачење Прве ѓосланице Тимошеју*, PG 62.
Јустин Мученик, *Дијалоѓ са Трифуном*, PG 6.
Јустин Поповић, „О Светој Литургији“, у *Божанствена Лишуртија Св. Јована Златоустиа*, Хиландарски путокази, Београд 2011.

- Кирило Александријски, *Εκ τῆς πρὸς Εφεσίους*, PG 76.
Кирило Александријски, *Глафира*, PG 69.
Кирило Александријски, *О свѣтој Скинји, да је слика Цркве у Христѹ*, PG 68.
Кирило Јерусалимски, *Κατήχησε*, PG 33.
Климент Александријски, *Σπρώματα*, ВЕПЕС 8.
Климент Римски, *Установе Свѣтих Айостіола*, 7, 42, PG 1.
Лазар Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу православне источног Цркве*, 1, Београд 1965.
Максим Исповедник, *Περὶ Θεολογίας καὶ Οικονομίας*, PG 90.
Максим Исповедник, *Οἰῶνори Таласију*, PG 90.
Марко Евгеник, *Објашњење црквене службе*, PG 160.
Мирко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога животога*, Београд 2008.
Михаил Псел, *Εξηγήσεις σύντομος*, BZ 51 (1958).
Михаил Псел, *Крајња објашњења или тумачење Божанствене Литургије*, BZ 51 (1958).
Мишел Пастуро, *Црна: Историја једне боје*, Београд 2010.
Никола Кавасила, *Explication de la Divine liturgie*, CERF 1967.
Никола Кавасила, *Ερμηνεία εἰς τὴν θεῖαν Λειτουργίαν*, PG 155.
Никола Кавасила, *О животоу у Христѹ*, PG 150.
Николај епископ Макариополски, „Света Евхаристија као жртва“, у *О Литургији (зборник текстова)*, Београд 1997.
Предраг Самарџић, *О иконичности човека (ка теологији лејоше и достојанства)*, Београд 2005.
Псеудо-Софроније, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία τῶν τελομένων*, PG 98.
Симеон Солунски, *Θεωρία περὶ τῶν τελομένων ἐν τῷ θεῷ Βαπτίσματι*, PG 155.
Симеон Солунски, *Гаврилу Пенѣайольском*, PG 155.
Симеон Солунски, *Дијалої*, PG 155.
Симеон Солунски, *О свѣтоме храму*, PG 155.
Симеон Солунски, *О свѣштенорадњи Свѣтога Мира*, PG 155.
Симеон Солунски, *О Тајнама* 62, PG 155.
Созомен, *Црквена историја*, PG 67.
Софроније Јерусалимски, *Λόγος περιέχων τὴν Εκκλησιαστικὴν ἀπασαν Ἱστορίαν*, PG 87.
Теодор Валсамон, *Μελέται ἤτοι Αποφάσεις*, PG 138.
Теодор Кумарјанос, „Тумачење Свете Литургије по византијским ерминевтичким коментаторима“, у *Литургијско бојословље*, Београд 2013.
Теодор Студит, *Προσὶν иконобораца*, А, PG 99.
Теодорит Кирски, *О Криштењу*, 5, 18, PG 83.
Тертулијан, *Adv. Valentianos*, с. 3, PL 2.

- Тертулијан, *De resurrectione carnis*, 27, PL 2.
- Успенский, Л., „Символика храма“, *Журнал Московской Патриархии*, 1 (1958).
- Филарет Митрополит Московски, *Творения*, Москва 1994.
- Αθανασίου Κγίκα, *Α αμφίεση του ορθοδόξου κλήρου, Ιστορία – Παρόν – Μέλλον*, Θεσσαλονίκη 2001.
- Γρατσέα Γεωργ., „ελαία“, *ΘΗΕ*, том. 5 (1964).
- Δάκουρα Δ., *Σύμβολα και συμβολική εξ επόψεως θρησκευτολογικής*, *Θεολογία* 60 (1989).
- Δανιήλ Γεωργιοπούλου, *Ιερά αντολογία των επτά μυστηρίων*, Θεσσαλονίκη 1979.
- Θεόδωρος Ανδίδων, *Προθεωρία κεφαλαιώδης*, PG 140.
- Ισαάκ Τσάπογλου, *Ηγάπησα Κύριε, ευπρέπειαν οίκου σου...*, Θεσσαλονίκη 2006.
- Ιω. Φουντούλη, *Τελετουργικά θέματα*, Α', Αθήνα 2002.
- Ιωάννης Κανιολάκης, *Εις Βασιλεία εισερχόμεθα των Ουρανών*, Αθήνα 2010.
- Ιωάννης Φουνδούλης, *Η συμβολική γλώσσα της θείας λατρείας*, Δράμα 1991.
- Καλοκύρη Κ., *Η ναοδομία και σύγχρονη τέχνη*, Θεσσαλονίκη 1978.
- Καραϊσαρίδη Κ., „Η θεία Λειτουργία από τα σύμβολα στην πραγματικότητα“, *у Αναβαθμοί λειτουργικής ζωής*, Θεσσαλονίκη 2007.
- Καραϊσαρίδη Κ., „Η θεία Λειτουργία από τα σύμβολα στην πραγματικότητα“, *у Αναβαθμοί λειτουργικής ζωής*, Θεσσαλονίκη 2007, 61–63.
- Κατσιούλα Ο. Ν., *Η θεία Ευχαριστία ως Θυσία*, Αθήναι 1931.
- Κουμαριανός Θ., *Πρόθεση, „Προσκομιδή, Προσφορά (ένα ξεκαθάρισμα λειτουργικών όρων)“*, *Θεολογία* 70 (1999), 483–512.
- Κουμαριανού Π., „Σύμβολο και πραγματικότητα στη θεία Λειτουργία“, *Σύναξη* 71 (1999), 23–27.
- Κωδινός, *Περί των ορφικαλίων του παλατίου Κωνσταντινουπόλεως*, PG 157.
- Μακρή Σπ., „Ο Οίνος“, *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία* 9 (1966), 878–880.
- Μαντζαρίδη Γ., *Χρόνος και άνθρωπος*, Θεσσαλονίκη 1992.
- Ματσούκα Ν., *Δογματική και συμβολική Θεολογία*, Β', Θεσσαλονίκη 1988.
- Ματσούκα Ν., *Θεολογία και Ανθρωπολογία, Τόμος Εόρτιος Χιλιοστής Εξακοστής Επετείου Μεγάλου Αθανασίου (373–1973)*, Θεσσαλονίκη 1974.

Μενιδάκη Γ., Τύπος και συμβολισμός στη ορθόδοξη λατρεία, Θεσσαλονίκη 2005.

Μητρ. Περγάμου Ιωάννη, „Συμβολισμός και Ρεαλισμός στην Ορθόξη Λατρεία (ιδιαίτερα στη Θεία Ευχαριστία)“, Σύνταξη 71 (1999).

Νησιώτης Ν. Α., Προλεγόμενα εις την θεολογικὴν γνωσιολογίαν, Αθήνα 1986.

Σκαλτσὴ Π., „Θεολογία και σύμβολα του Βαπτίσματος“, Το Βάπτισμα, Δράμα 1996.

Σκαλτσὴ Παναγιώτη, „Η Θεία Λειτουργία: Συγκεφαλαίωση του μυστηρίου της εν Χριστῷ οικονομίας“, Θεολογία 4 (2009).

Σκαλτσὴ Παναγιώτη, „Ο Οἶνος στη Λειτουργία των Προηγιασμένων Δώρων“, Εφημέριος 61 (2012).

Σούλτζ Χ. Ι., Η Βυζαντινὴ λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως και συμβολικὴ ἐκφραση, Αθήνα 1998.

Σωτηρίου Γ., „Η πρόθεσις και διακονικόν εν τη αρχαία Εκκλησία“, Θεολογία 1 (1941), 76–100.

Τρεμπέλα Π. Ν., Από την Ορθοδόξον Λατρείαν μας, Αθήναι 1970.

Φουντούλη Ι., Το Λειτουργικόν Ἔργον Συμεών του Θεσσαλονίκης – Συμβολή εις την οστορίαν και Θεωρίαν της Θείας Λατρείας, Θεσσαλονίκη 1966.

Примљено: 15. 12. 2015.

Одобрено: 1. 6. 2016.

SYMBOLISM IN THE SACRAMENT OF BAPTISM

Bishop Jovan Purić

Summary: Symbols, using the form of sign, image, drawing or an idea, are meant to bring difficult and abstract notions closer to people. The Church uses holy symbols to teach what is true but difficult to understand and conceive.

Key words: symbol, symbolism, Baptism, mystery.

ДОПРИНОС Св. ЦАРА КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГ ПОБЕДИ ХРИШЋАНСТВА И ЊЕГОВ ОДНОС ПРЕМА ЦРКВИ ПОСЛЕ ПРВОГ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА

Иван Малетић*

Библиотека

Српске Патријаршије,

Београд

Апстракт: У раду су кроз краћи опис настанка хришћанства и пројектовања хришћана, приказане и политичке прилике у Римској империји до доласка на власт Константина Великог. У жељи да одржи шешко сачењени мир, како у империји тако и у Цркви, сазвао је Први Васељенски Сабор у Никеји 325. године, где је осуђено јеретичко учење свештеника Арија, а хришћанство је добило стањус државне религије. На самом Сабору у Никеји, као и после њега, епископи као представници локалних Црква сајасили су са одлуком како Сабора, тако и цара да се прихвати израз „једносушњни“.

Кључне речи: хришћанство, Цар Константин, државна власт, Свети Анастасије, Арије, аријанство, Сабор, Јевсевије Никомидијски, Јевсевије Кесаријски.

1. Увод

Хришћанство представља праву веру у једног Бога, Сведржитеља и Творца, насупрот националним религијама, и проповеда једнакост свих људи пред Богом. „Јер Писмо говори: Сваки који верује у Њега неће се постидети. Јер нема разлике између Јудеја и Јелина; јер је исти Господ свију, бојати се све који га призивају. Јер сваки који призове Име Господње биће спасен“ (Рим. 10, 11–13). Наставши на тлу Палестине,

* ivanmaleticrsr@gmail.com.

која је тада била под Римском окупацијом, за само три века постало је званична вера многих народа и држава, и било је организовано у јединствену верску организацију, тј. Цркву, а 313. године је Миланским едиктом дарована хришћанима слобода исповедања вере и равноправност са другим религијама унутар Римског царства.

2. Почетак прогона хришћана

Кратко време након оснивања Цркве Христове почело је гоњење ученика Христових, тако да је за Њега први пострадао Свети апостол и архиђакон Стефан (Дап. 6, 8–60). Први који су кренули против Христових ученика били су јудејске старешине (Рим. 2, 17–24; Мт. 23, 13–36; 1. Јн. 2, 19) (фарисеји и садудеји) који су Христову науку сматрали богохулном и проглашавали Христове ученике за јеретике, које су искључивали из јеврејских заједница, а неретко и пријављивали римским властима као непријатеље императора. Црква је пустошена, а људи и жене су бацани у тамницу (Дап. 8, 3). *„Расејани међу њим пролажаху свуда и проповедаху реч Божију. Они пак који беху расејани због њега, покренутој против Стефана, прођоше све до Финикије, и Кипра, и Антиохије, не објављујући реч ником другом него само Јудејима. А неки од њих беху Кипрани и Киринци, који, кад дођоше у Антиохију, говораху и Грцима, објављујући им радосну вест Господа Исуса. И рука Господња беше с њима, и велики број поверова, те се обрати Господу“* (Дап. 8, 4 ; 11, 19–21).

Ускоро је та вест дошла до Цркве у Јерусалиму, и тамо су послати апостоли Варнава и обраћени Савле (Павле) да утврде ученике у вери. Тамо су остали, подучавајући их око годину дана, *„и прво су у Антиохији ученике назвали хришћанима“* (Дап. 11, 26).

3. Римска држава прогања хришћане

Римљани су хришћане називали атеистима, безбожницима, због њиховог одбијања да поштују римске богове и да се клањају идолима. Први од римских императора који је жестоко гонио хришћане био је Нерон (54–68). Године 64. је избио велики пожар у Риму. Нерон је за подметање пожара који је уништио велики део града оптужио хришћане и започео прогоне против њих. За време овог гоњења, Христови следбеници су разапињани на крст, бацани у Тибар и предавани дивљим зверима у амфитеатру, ради увесељавања римских грађана. Међу овим први мученицима налазили су се и апостоли Петар и Па-

вле, погубљени 67. године. Хришћани који су били римски држављани кажњавани су одсецањем главе, док су они без грађанског статуса углавном кажњавани спаљивањем. Многи хришћани су тада били разапет и живи спаљени у Нероновој башти, као људске буктиње. После кратког периода затишја почели су нови прогони за време цара Домицијана (81–96), у којима је, између осталих, живот изгубио и Свети Тимотеј. 92. године је страдао и епископ Антипа Пергамски, кога су спаљили многобожачки становници тог града. У време Трајана (98–117) пострадали су и епископи Симон Јерусалимски и Игњатије Антиохијски, који је бачен лавовима.

Претходни цареви нису разликовали Јевреје од хришћана, међутим римска власт под Трајаном већ их разликује. „Гоњење хришћана Трајан је отпочео својим наређењем против тајних друштава. Ово наређење (99. године) није било издато против хришћана, али га хришћани нису могли извршавати, јер су били принуђени да се тајно састају ради свршавања богослужења“ (Малицки, 1933: 51). Император Трајан није сматрао хришћане за злочинце које би требало тражити, али их сигурно није ни сматрао за безазлене, да на њих не би требало мотрити. Они су за њега кривци већ тиме што не извршавају његова наређења. „Трајановим указом увелико су се користили незнабожачки фанатици и жреци: они су у масама доводили хришћане на суд. За време Трајана умрли су мученичком смрћу стодвасетогодишњи епископ јерусалимски Симон, разапет на крсту, Игњатије Богоносац, епископ антиохијски, а Климент Римски послан је на заточење у Херсонес“ (Малицки, 1933: 51).

Са гоњењем хришћана наставили су Трајанови наследници Адријан (117–138), Антоније Пије (138–161) за чије је владавине погубљен на ломачи Поликарп (+155), епископ смирнски. Наследник у прогону хришћана био је Марко Аурелије (161–180), иначе философ. „Он се одликовао великодушношћу и правичношћу, но, на жалост, ове његове особине нису се простирале и на хришћане: он је хришћане мрзео. Ова мржња потицала је из његових религиозних и философских убеђења“ (Малицки, 1933: 53). Нова већа гоњења покренуо је Марко Аурелије (161–180), владар философ, под утицајем антихришћански настројених стоика. Најпознатија жртва тог гоњења је био Јустин Философ, који је са групом хришћана погубљен у Риму око 165. одсецањем главе, због чега се назива и Јустин Мученик. Цар Септимије Север (193–211) је такође био велики прогонитељ хришћана, у чијим прогонима су страдали и старац Харалампије, епископ у Тесалији, и Иринеј епископ лионски.

Александар Север (222–235) је први римски цар који је показао благонаклоност према хришћанима. Међутим, после његовог убиства

Римску империју задесио је талас политичке, војне и економске нестабилности. То је трајало све до доласка на власт Диоклецијана 284. године (Сајловић, 2011: 30). Излаз из те ситуације био је у реформама за спас империје које је започео Диоклецијан а довршио Константин.

Свирепе прогоне хришћана покренули су и Максимин Трачанин (235–238), Деције Трајан (249–251). Ипак, највеће прогоне хришћанство је доживело за време Диоклецијана (284–311) и његових сарадника и савладара, нарочито Галерија (305–311) и Максимијана (286–305). По свом обиму и суровости ово је било најжешће гоњење које је римска држава покренула против хришћана. Држава је покренула све своје институције да би искоренила и уништила ову веру. Ипак, увидевши сву бесмисленост и узалудност прогона хришћана, цар Галерије је са самртничке постеље издао едикт о прекиду гоњења, под условом да хришћани буду лојални држави, и да се моле свом Богу за цара. Међутим, иако у мањем интензитету, прогони хришћана су и даље настављени, посебно у удаљеним областима царства. Тако је за време цара Лицинија (308–324) убијен Свети Власије, епископ Севастije, 316. године, а 320. године је погубљено четрдесет војника римске легије у Севастiji који су отворено исповедали хришћанску веру.

4. Цар Константин сазива Први Васељенски Сабор и отпочиње христijанизацију Римског царства

Ипак, друштво не може постојати без појединих људи који га чине и својом друштвеном делатношћу непрестано га граде. Човек који је извршио културну револуцију у Европи у IV веку, и поставио јој нови – хришћански темељ, био је император Константин Велики. Први римски владар који је прихватио хришћанство, до тада веру прогоњене мањине, рођен је као Flavius Valerius Aurelius Constantinus Augustus, а у историји познатији као Константин I Велики (306–337). Он је покренуо христijанизацију империје и узрастање хришћанства у доминантну веру тадашњег цивилизованог света. Отпочињањем христijанизације империје, као и оснивањем Константинопописа (Цариграда), ударио је темеље будућој Ромејској империји, а као реформатор спровео је читав низ важних реформи на пољу администрације и војске које су оснажиле Римску империју, уздрману великом кризом III века. Као први хришћански император, велики добротвор и ктитор хришћанске Цркве, Константин је након смрти канонизован, и поштује се као светац и „равноапостолни цар“.

Желећи мир у држави и међу поданицима разних вера, цар Константин први пут се умешао у црквене послове решавајући и смиру-

јући донатистички раскол. Следећи случај Константиновог мешања у црквене послове догодио се на Истоку. Био је то аријански спор (Дамаскин, 2012: II; V). Наиме, Константин је наступио као заштитник црквеног мира, али у овај проблем се, за разлику од спора са донатистима, умешао без претходне жалбе. Међутим, како је веома слабо схватао догматску страну проблема, није могао да створи основу за помирење међу странама које су се спориле. Вероватно је његова умешаност подстакла одређене епископе да прихвате израз *једносушћини* (Станковић, 2004: 18). Када је чуо изложење вере Отаца Никејског Сабора, сам цар је први посведочио да је оно православно и изјавио је да и он тако верује (Болотов, 2010: 46). Император је на Сабору одржао беседу (Поповић, 2012: 52), а сматра се да је имао право гласа, макар саветодавног. Сабор је завршен осудом аријанства и протеривањем његових главних присталица (Памфил, 2013: III; XIV).

5. Протеривање јеретика

Доносећи одлуку о протеривању аријанаца, цар наређује да им се да погрдно име порфиријевци и да се њихова дела спале. Тако од I Васељенског Сабора почиње кажњавање јеретика мерама кривичног законодавства. Иако је 313. године Миланским едиктом донета одлука да се због вере нико не прогони, овде се очигледно на то не обраћа пажња. Ни црквени Оци који су живели у том периоду нису изнели никакве протесте поводом такве одлуке цара, него су се чак усагласили.

Овај тренутак има велики значај у историји односа Цркве и државе, јер се осуде јеретика од стране Цркве прате казним мерама од стране државе и саборској одлуци се придаје значај државног закона. У будућности ће држава морати унапред да стави на располагање казнене мере сваком скупу епископа који претендује да се назове Васељенским (Saris, 2004: 43). Опасне последице које се развијају из овог узајамног односа јесу широк простор за уплитање државе у простор Цркве, што се касније и десило.

Под притиском императорове воље, као што смо већ истакли, већи број епископа потписао је одлуке Никејског Сабора иако нису у потпуности разумели њихову суштину и значење. Одлуком цара Константина и отворени противници „једносуштности“ су прихватили понуђену дефиницију вере (Карташов, 1995: 39). Типичан пример царског утицаја видимо код једног од водећих епископа тога времена, Јевсевија Кесаријског, који се такође расправљао са александријским епископом Александром и у жељи да сачува наклоност цара Константина,

потписује дефиницију вере у коју није истински веровао (Карташов, 1995: 39). Да би се оправдао пред својом паством, смислио је лукаво објашњење за своје исповедање вере; Свети Атанасије говори о Јевсевијевој превртљивости. Тако видимо да и поред одлука донешених на I Васељенском Сабору, аријанство није ишчезло из срца људи, а мир којем је Константин толико тежио није постигнут (Брија, 1999: 173–176).

Десило се управо супротно. Схвативши шта се десило на Сабору, аријанци су одбацили његове одлуке и поново отпочели сукоб са присталицама Никејске вере (Дамаскин, 2012: II; V). Следбеници Аријевог учења су јасно ставили до знања да неће одустати од свога гледишта и да ће све учинити да оно постане званично учење Цркве. Два водећа епископа Истока, Јевсевије Никомидијски и Теогније Никејски су јавили цару Константину, као највећој инстанци Сабора, да повлаче своје потписе из Симбола вере донетог у Никеји 325. године.

Император није схватао ову идејну тврдоглавост, па је био склон да у њима, исто као и у Арију, види само узрочнике немира у држави. Цар није био навикао на такво превртљиво понашање, као ни на чињеницу да се његове одлуке доводе у питање, тако да их је без много оклевања протерао у Галију. Нешто пре њих тамо су протерани Секунд Птолемаидски и Теона Мармарички, заједно са Аријем (Схоластик, 2002: I; XIX). На њихове упражњене катедре цар доводи људе који су својим животом исповедали Никејску веру, Амфиона и Хрестоса. Цар није крио свој гнев што је овако поступио један велики црквени поглавар, који је столовао у граду као што је Никомидија (Радић, 2010: 139). Константин је доживео велико разочарење, јер је градио илузију да ће путем Васељенског Сабора успети да донесе мир у Цркву. Међутим, постепено је схватао да тога мира нема и да његов напор и залагање нису уродили плодом. Снагу свог ауторитета и његову благотворну корисност Константин је одлично схватао, али никако није могао да схвати снагу савести Источних епископа који су остајали при својим уверењима, ма колики да је био притисак од стране цара и државе.

Недуго после Сабора дошло је до веома драматичних догађаја у приватном животу цара. Ови догађаји нису до краја јасни и испитани, али свакако представљају једну од прекретница у животу Константина Великог. Према делимичним подацима које проналазимо у изворима, наводно је дошло до љубавне везе између Фаусте и Константиновог сина Криспа, коме је она била маћеха, тако да се овај догађај завршио породичном трагедијом, јер су обоје били убијени (Zosimus, 1814: II; LI). Ово је довело до великих промена у животу самога цара, а вероватно је утицало и на његову политику протеривања јеретика.

6. Промена царевог става према појединцима блиским Арију

Став цара Константина према I Васељенском Сабору је остао исти, али почетком 328. године он мења став према појединцима који су били блиски Арију и његовим идејама (Радић, 2010: 137).

Цар, имајући апсолутну власт, 328. године позива из прогонства Јевсевија и Теогнија и враћа их на њихове катедре (Sozomenus, 1890: II; XVI). Иако велики заштитник и поборник вере у Никеји, цар Константин није могао да се одупре до краја утицајима из своје близине. Када се Јевсевије Никомидијски вратио из прогонства, он је осим своје катедре добио и место царевог саветника, које је пре припадало Осији Кордобском (Мајендорф, 1997: 31). Будући да је Јевсевије Никомидијски био под утицајем аријанског учења, у овом периоду он ће постати вођа аријанаца. Пошто је знао да ништа неће постићи ако буде нападао одлуке Васељенског Сабора, он је одлучио да мудрим сплеткама свргне највеће представнике Никејске вере. Будући да је био царев саветник и цар ће узети доста удела у суђењу овим великим исповедницима, јер се ниједна црквена одлука није могла спровести у дело без посредништва државе (Roldanus, 2006, 82–83).

Поред ове променљиве политике цара према уваженим појединцима, треба истаћи чињеницу да је дане после Сабора цар проводио у радости и да је одмах почео зидати цркве, како „у граду који је назвао по свом имену“, тако и у другим местима (Сколастик, 2012, I; XVI).

За царем није нимало заостајала његова мајка, која је отишла у Јерусалим да тражи Крст Господњи и да подиже велелепне храмове (Сколастик, 2012, I; XVI). Јасно видимо да је цар и поред учествовања у свим великим богословским споровима, делао и на изграђивању хришћанства у виду градње цркава (Theodore, 2004: I; XVI–XVII).

7. Сабор у Антиохији

Следећи случај где видимо мешање цара и државе у послове Цркве десио се у Антиохији. Јевсевије Никомидијски, као вођа аријанаца, хтео је да са пута себи склони велике светионике Цркве који су заступали Никејску веру. Први на удару му је био Јевстатије, епископ Антиохије који је одиграо веома важну улогу у борби против Арија, а такође се и лично завадио са Јевсевијем Никомидијским због његовог погрешног учења (Theodore, 2004: I; XX). Јевстатије Антиохијски (Стридонски, 2007: LXXXV) је по својим ставовима био убеђени антиоригениста и антилукијановац,

али колико год он био исправан у свом учењу и животу, око 330. године, одржан је Сабор у Антиохији на коме је збачен и протеран са своје службе (Сколастик, 2012, I; XXIV). Аријанци су били свесни, као што смо раније напоменули, да неће моћи директно нападати одлуке Сабора, превасходно зато што иза њих стоји ауторитет државе, односно цара Константина.

Јевстатије је оптужен због тога што се у своме учењу приближио Савелију, односно за јерес савелијанизма (Сколастик, 2012, I; XXIV). Веома је занимљива чињеница да је та оптужба потекла од епископа Кира, који је такође био оптужен за ту јерес и који је на истом Сабору осуђен и збачен (Сколастик, 2012, I; XXV). Поред оптужбе за савелијанство, Сабор је дојавио цару Константину да је Јевстатије морално проблематичан, да нарушава црквени мир (Јевтић, 2005: 76), а највећа оптужба која је у виду имала цареву љубав према мајци, била је да је наводно са презиром говорио о царици Јелени. Теодорит Кирски нам сведочи да су и многе судије које су биле задужене за овај процес пребегавале лажима и клеветам (Theodoret, 2004: I; XX). Тако су са пијаци довели неку жену која је наводно имала дете са извесним Јевстатијем, кога су поистоветили са епископом Антиохије (Theodoret, 2004: I; XX). На основу ових чињеница, Јевстатије је ухапшен и доведен пред императора. Када је дошао пред цара Константина, он га је лично саслушао, а после саслушања Јевстатија је суспендовала врховна државна власт са епископског положаја, па је са неколико својих пријатеља из клира био прогнан у Тракију, у којој је ускоро у Филипима умро (Карташов, 1995: 44). Није до краја познато који је фактор био одлучујући у одлуци да Јевстатије буде збачен, да ли црквени или ови приватни. Примећујемо да у овом случају Константинова одлука није била изнад одлука других, као на I Васељенском Сабору, када је одбијао и да чита писма у којима су свештеници оптуживали једни друге. Из овог се јасно види да је цар све више потпадао под утицај аријанаца.

Константин је желео да на упражњено место у Антиохији доведе Јевсевија, епископа кесаријског, али сам Јевсевије није желео да се лиши мира који је имао. Оправдање за одбијање овог положаја пронашао је у канону Никејског Сабора, по коме се епископима забрањује да напуштају своје катедре и прелазе на нове (Јевтић, 2005: 76). Ова аргументација се нарочито допала Константину, због чега је похвалио Јевсевија за скромност и приврженост закону (Памфил, 2013: III; LXI). На изборима је одлучено да нови епископ постане Евтроније, презвитер из Кесарије Кападокијске, који је био Јевсевијев сарадник на плану антиникејства.

Из ових неколико чињеница јасно видимо да је улога цара и у спровођењу одлука овог Сабора од највећег значаја. Управо је цар највиша

инстанца у Цркви, а не Сабор епископа; цар је тај код кога Јевстатије одлази да се правда, упркос томе што је већ био осуђен на Сабору; цар има власт да и мимо одлука Сабора помилује епископа за кога сматра да је невин. Управо овде видимо да се читава црквена политика почела вртети око личности цара и око удовољавања његовој вољи.

8. Рехабилитација Арија

Сестра цара Константина, Флавија Јулија Констанција, познавала је свештеника који је био аријанац – Евтокија, који јој је говорио да се Сабор у Никеји огрешио о Арија (Сколастик, 2012: I; XXV). Јевсевије и његови пријатељи су научили тога свештеника да тако говори, да би Арије стекао симпатије код цара (Сколастик, 2012: I; XXV). Она те приче није преносила своме брату, јер још није имала храбрости, иако је веровала у њих, но када се смртно разболела одлучила је да Евтокија препоручи цару. Посебно је напоменула да је побожан, добар за веру и што је најважније, одан престолу (Сколастик, 2012: I; XXVI).

Констанција је ускоро умрла, а цар испуни последњу жељу своје сестре и уврсти свештеника Евтокија међу оне који су му били најближи (Сколастик, 2012: I; XXVI). Не зна се тачан датум смрти Констанције, али се претпоставља да је био између 328. и 333. године. Ова година је важна због датирања повратка Арија из прогонства, јер је он дошао убрзо после Констанцијине смрти. Након краћег времена, Евтокије је искористио прилику и почео цару Константину да говори о Арију, тврдећи да Арије мисли исто што и Сабор у Никеји. Константин је овим био изненађен, а како је био склон уклањању нереда и неслоге решио је, ако се Арије заиста слаже са Никејском вером, да му допусти да дође пред њега и да ће му он у том случају дозволити повратак у Александрију. Тако је дошло и до званичне Посланице којом цар зове Арија:

Победник Константијин Велики, Авјустѣ – Арију.

Прошло је пуно времена ошћако ти је речено да дођеш на мој двор и да можеш да изађеш пред мене, али се не моћу начудити шћо ти није и одмах учињено. Због шћога, послужи се државним превозом и пожури к мени да би шће, по милосћии мојој и по снисхођењу, моћао вратишћии у шћвоју ошћабину. Бој шћи био на помоћи, љубљени мој. Писано на шћеи дана пре децембарских календи (Сколастик, 2012: I; XXVI).

Ово су биле речи Посланице коју је цар Константин упутио Арију и сам Сократ Сколастик који нам доноси ово сведочанство чуди

се колико је у њима било топлине и брижности, односно заузимања за Арија од стране цара. Из писма је јасно да је Арије већ имао позив да дође код цара, али да то није учинио. Сматра се да се Арије не би оглушио о званични, писмени царев позив, тако се стиче утисак да је први позив био усмен, преко људи који су блиски цару. Како је јавно био прогнан и како је цар то обзнанио преко својих писама, могуће је да је Арије пожелео да добије писмени позив како би и други видели да је то царева воља. Арије је кренуо у Константинопољ заједно са Евсојем и после разговора са царем поднели су писмено исповедање вере:

Веома побожном цару, од Боја љубљеном Господару, нашем цару Константину – Арије и Евсој.

По зајовести твојој, Боју граје побожност, царе и Господару, ми најисасмо своју веру, и речима које су овде забележене, исповедамо пред Богом да и ми, и наша браћа, овако верујемо: Верујемо у једног Бога Оца, Сведржитеља и Господа Исуса Христа, Сина Његовог, који је од Њега рођен пре свих векова, Бог – Реч, кроз коју је све створено: и шло је на небо, и шло је на земљи; и који је сишао, узео тело на себе, који је страдао, васкрсао и вазнео се на небо, и који ће опет доћи да суди живима и мртвима. Верујемо и у Духа Светог, и у васкрсење тела, и у животи будућег века, и у Царство Небеско и у једну васељенску Цркву Божију, која је од краја до краја света. За ову веру знамо из светих Јеванђеља, где Господ казује Својим ученицима: Пођите, учите све народе и крстите их у име Оца и Сина и Светог Духа.

Ако друшачије верујемо, ако не примамо у истини Оца и Сина и Светог Духа, онако како учи чишава васељенска Црква и Свети Писмо, коме у свему верујемо, нека нам Бог суди и у овом и у оном свету. Због тога молимо твоју благодетливост, Боју мили царе, да оставиш по сирани истинивање и истине речи, и када ти је стало, по твојој побожности, до мира, ти нас, као црквене људе који се држимо вере и учења Цркве, и онога како уче свете књиге, сједини с нашом Мајком Црквом, да би и ми и Црква заједно живели у миру, и заједно узносили молитве за твоју власт и за сву твоју породицу (Сколастик, 2012: I; XXVI).

Аријево исповедање вере је вешто заобилазило оно што је била срж, сама суштина Никејске вере, јер нема ни спомена о томе да је Син једне суштине са Оцем, нема израза $\alpha\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ (једносуштан) који је донет на Сабору у Никеји 325. године. Арије користи израз

γεγεννημένον (γίνομαι – постати) – посталог, насталог, уместо израза γεγεννημένον (γεννάω – родити) – рођеног. Ово је задовољило Константина и одлучио је да дозволи Арију повратак у Александрију (Сколастик, 2012: I; XXVII). На жалост, ускоро се показало да је Арије обмануо цара Константина и опет је наставио да исповеда своју јерес. Када је Арије дошао у Александрију, Свети Атанасије га је избегавао у широком луку. У исто време Јевсевијеви помоћници су наговарали цара да Александријска Архиепископија прими Арија, али Свети Атанасије се томе жестоко успротивио и написао Посланицу у којој тврди да не могу бити примљени у црквено општење они који су се једном одрекли вере и на које је бачена анатема (Сколастик, 2012: I; XXVI). Цар Константин се увредио оваквим размишљањем и веома љутито написао Посланицу посвећену Светом Атанасију: *...када знам да ја тако хоћу, ти немој да ускраћујеш улазак у Цркву онима који ти желе. И ако дознам да било коме ометаш да се сједини са Црквом, или му не дозвољаваш да уђе у њу, знај да ћу истога шрена наредити да те збаце и да те прогнају из места...*

Мада ово звучи помало грубо, чак и ово говори о томе да је цару Константину стало до јединства Цркве и уклањању неслоге, као и до тога да се његове одлуке поштују. Он није могао да дозволи да се његове одлуке доводе у питање, зато је тон мало строжији (Сколастик, 2012: I; XXVI). Из ове епизоде са Аријем види се да су аријанци доспели и до самог двора, у цареву најближе окружење, па је онда много јасније како су могли да изврше свој утицај на њега.

Арије је, дошавши у Александрију, опет изазивао немире до тих размера да је убрзо цар сазнао да је променио мишљење, па га зато га позива у Константинопољ да му он лично објасни о чему се сада ради. То се догађало када је текла тридесета година Константиновог царевања. У то доба у Константинопољу је епископ био Александар, који је наследио Митрофана, човек одан Никејској вери, који је одмах опазио да Арије изазива неред где год се појави. Јевсевије Никомидијски врши притисак на Александра да Арија прими у црквену заједницу, што овај одбија и тада долази до поделе народа и у Константинопољу (Сколастик, 2012: I; XXVI). Јевсевије му прети да ће бити збачен и да ће други, послушнији доћи на његово место из чега се јасно види да се Јевсевије Никомидијски осећа јаким и довољно дрским да прети епископу који је одан одлукама Никејског Сабора, јер зна да има потпору за своја дела. Цар је саслушао Арија, питао га да ли се слаже са одлукама Сабора у Никеји, а Арије хитро одговорио да се слаже и да је спреман и да потпише Символ вере. Цар на то пристане и затражи и заклетву од Арија, што овај учини а цар

заповеди епископу Александру да Арија прими у црквену заједницу. Александру је остало само да се моли да Бог спречи улазак јеретика у заједницу. Арије је очекивао да у недељу буде свечано примљен у заједницу, али дан тријумфа није дочекао. Када је у суботу пре заласка сунца кренуо из двора, позлило му је, отишао је до тоалета и тамо је умро (Sozomenus, 2006:106–107). Константин је ово схватио као Божији знак, да је Арије осуђен због кривоклетства, јер се лажно заклео да поштује одлуке Сабора у Никеји.

Из ових догађаја са Аријем, његовом осудом као и пријемом у Цркву, видимо да је кључна особа цар. Епископи, иако вође својих Цркви, као што је био епископ Александрије под чију је јурисдикцију Арије потпадао, не могу да утичу на црквену политику цара ако он то не жели. Управо у овим ситуацијама се показује колико је Црква поклекла пред државом и царевом вољом.

9. Свети Атанасије и сабор у Тиру

Убрзо након I Васељенског Сабора, 328. године умире александријски епископ Александар. Без велике расправе за његовог наследника постављен је ђакон Атанасије, који је одиграо важну улогу на I Васељенском Сабору (Сколастик, 2012: I; XV). Јевсевије Никомидијски се обраћа Светом Атанасију и предлаже му да прими Арија у заједницу, што верни бранитељ православља и Никејске вере одбија. Предлог је био пропраћен и претњом, која се после овог одбијања и спровела у дело.

Аријанци су били свесни да ће лакше промовисати своје идеје ако буду рушили људе који бране одлуке Сабора у Никеји, него да директно ударе на саме саборске одлуке, нарочито ако се узме у обзир да их је и цар Константин подржао. До сада су имали успеха, али су и они били свесни да је њихов највећи противник управо епископ александријски. Изношене су разноразне оптужбе против њега (Sozomenus, 2006: 46) („о ланеним стихарима” и порезу; о нелојалности цару; о томе да је свештеник Макарије, када је по Атанасијевом наређењу обилазио храм у коме је служио Исхира (мелитијански презвитер), сломио путир и просуо Крв Христову, претурио часну трпезу и књиге спалио, поред тога Атанасије је оптужен за слање злата извесном бунтовнику Филомену), да је чак цар Константин одлучио да га позове на двор и испита (Sozomenus, 2006: II; XXIII). Знајући да се не може ослонити на објективност у правосудју, Свети Атанасије се није хтео равнодушно препустити хапшењу, него се повукао и неко

време скривао у Александрији и пустињама поред Нила. Види се да је утицај ових клеветника на цара био велики, чим се он одлучује да лично испита ову ствар. Запажа се да Константин воли да сам решава поједине спорове, нарочито ако имају неку личну црту. Одлучио је да се упозна са овим проблемом и донесе одлуку, али после сусрета са Светим Атанасијем и разговора са њим, одлучује да га врати назад са чашћу. Ово се дешава око 332. године.

Пошто им је план пропао, а цар Константин се уверио да је Свети Атанасије невин у погледу оптужби које су изнели против њега, са великим поштовањем га назива „човеком Божијим”. Но, ово је противницима Светог Атанасија био повод да га још жешће клеветају, па сада износе оптужбе да је убио мелитијанског епископа Арсенија (да му је одсекао десну руку и вршио њоме враџбине), да неморално живи, а настављају да понављају и старе оптужбе иако је цар због њих саслушао Светог Атанасија и нашао да су оптужбе лажне. Ове оптужбе стижу опет до цара Константина, тако да он пише цензору Далмацију, да у Антиохији испита оптужене и казни оне који су криви (Sozomenus, 2006: XXV). Цар у Антиохију шаље и Јевсевија Никомидијског и Теогнија Никејског, људе који су због Аријеве јереси били протерани, и који све време раде на поткопавању угледа Светог Атанасија. Чак и ако су у Антиохију дошли као заговорници оптужбе, ипак је важно приметити да њих шаље сам цар и да то сигурно мора имати утицај на цензора који треба да суди у овом случају. Но, коначна одлука није донета, јер је цар Константин издао заповест да се сазове сабор у Тиру и да се ту испитају све оптужбе против Светог Атанасија (Theodoret, 2004: I: XXVII).

Управо ове године славио се јубилеј Константиновог самосталног управљања империјом, поводом чега се припремао низ светковина. Такође се завршила градња цркве над Гробом Господњим у Јерусалиму, тако да су се учесници Сабора у Тиру запутили у Јерусалим, како би присуствовали освећењу храма. У императоровом указу се налагало да се успостави црквени мир и зато цар Константин поручује Светом Атанасију да ће онај који се не појави на Сабору бити силом доведен, што је њему био јасан знак да је опет код цара стављен у положај кривца (Карташов, 1995: 49).

Заменик императора на Сабору је био гроф Флавије Дионисије и он је представљао државу. Будући да је Свети Атанасије и овог пута представљен као кривац, он је дошао на Сабор у пратњи педесеторице епископа из Египта, како му је и доликовало као епископу Александрије. Међутим, царев заменик је наредио да ова група епископа нема право гласа, јер није позвана на Сабор. У центру па-

жње је био спор између Светог Атанасија и мелитијанаца. Главна оптужба за убиство Арсенија је отпала тако што је на Сабор доведен дотични Арсеније, и констатовано је да је жив и да има обе руке. Поново се покреће питање разбијеног путира и преврнуте трпезе. Свети Атанасије је тражио да се утврди шта се тачно догодило и да ли Исхира уопште има свештенички чин. Одређено је да се формира комисија коју су послали у Египат ради наводног проверавања оптужби, у коју су ушли све сами непријатељи никејске вере: Теогније Никејски, Урсакије Сингидунумски, Валенс Мурсијски, Марије Халкидонски, Македоније и Теодор. Цело испитивање се одвијало у тајности, а један александријски чиновник који је примио мито написао је потребан извештај, након чега се комисија вратила у Тир. Свети Атанасије је протествовао да чланови комисије нису непристрасни. Видевши куда ово води, Свети Атанасије се повлачи са Сабора и одлази у Константинопољ да себе брани директно код цара (Сколастик, 2012, I; XXXXI).

Свети Атанасије је указао на неправичност Сабора у Тиру, указао је на крајњу пристрасност и необјективност комисије, што је цару Константину био довољан разлог да позове епископе из Тира у његов град, да ту доврше ове спорове и да коначно постигну црквени мир (Sozomenus, 2006:II; XXVIII). Он је епископе обавестио да у почетку није хтео да прими Светог Атанасија, али да га је он подсетио да је по његовој наредби дошао на Сабор у Тиру, тако да је праведно да се пред њим и оправда од оптужби које се износе против њега. Већина чланова Сабора је одлучила да је паметније да се врате својим кућама, а тек је неколико епископа, предвођених Јевсевијем Кесаријским, кога су пратили Теогније Никејски, Марис, Патрофил, Урсакије Сингидунумски и Валенс Мурсијски, одговорило на царев позив (Sozomenus, 2006:I; XXVIII). Ову делегацију је предводио Јевсевије Кесаријски кога је цар Константин нарочито уважавао. Прво су покушали са старим оптужбама против Светог Атанасија, али када им то није пошло за руком, поред уобичајених оптужби Атанасија су окривили да не поштује царске едикте у Египту и да спречава довоз жита од кога је престоница живела. За овакве оптужбе цар је могао прописати смртну казну, али је он прогнао Атанасија у Тријер у Галији (Theodoret, 2004: I; XXIX).

Вероватно је цар желео да непокорног епископа удаљи од себе, због чега није ни проверавао истинитост оптужби. Међутим, најстарији Константинов син, Константин II, у једном свом писму наводи да је цар протеривањем Атанасија желео да га заштити од мржње његових непријатеља (Радић, 2010: 43). Томе у прилог говори и чи-

њеница да је након Атанасијевог протеривања катедра у Александрији остала упражњена до даљњег, јер је цар вероватно желео да га у погодном тренутку врати на престо. Атанасије није дочекао II Васаленски Сабор на коме је тријумфовала Никејска вера, јер се упокојио 373. године. Улогу браниоца Никејске вере након његове смрти преузели су Кападокијски Оци.

Маркел Анкирски, који је бранио Никејску веру, одбио је да потпише одлуку Сабора у Тиру, који је осудио Светог Атанасија, а после Сабора похитао је у Константинопољ да поднесе цару дело којим побија аријанце, предао му га је и замолио га да га лично прочита и пресуди (Болотов, 2010: 50). Цар Константин је ово дело дао Сабору на разматрање, управо оним људима који су пред Константином наружили Светог Атанасија, а они су пронашли у том спису делове који су савелијански и због тога су Маркела прогласили кривим и збацили га (Карташов, 1995: 55). Аријанци су тријумфовали, а одлуке цара Константина су им ишле у прилог.

10. Крштење цара Константина

Годину дана након Аријевог смрти, када је навршио шездесету годину живота, цар Константин се разболео у жеку припрема за рат против персијског цара Шапура II (Сколастик, 2012: I; XXXIX). На самом почетку болест није узела маха и цар се појављивао у јавности делотворан и чврст као и раније. Исте 337. године, уочи Васкрса, вратио се у Цариград како би надгледао завршавање изградње Храма Светих Апостола, који је започео пре неколико година (Радић, 2010:149). Недуго потом, здравствено стање му се нагло погоршало па долази у Хеленополис, јер су тамо били извори топле и лековите воде (Сколастик, 2012: I; XL). Видевши свој скори крај, затражио је од Цркве да га прими као катихумена, односно да прими одређене поуке хришћанске вере пре крштења. Све се ово одвијало у Хеленополису где је цар дошао да се лечи, у Цркви Светих Мученика (Радић, 2010: 149). Након примљених поука и истина хришћанске вере, цара је требало пребацити у Цариград да се доврши чин крштења. Царске кочије су се зауставиле у Никомидији и цар је у вили Ахирон одлучио да и званично постане члан Цркве, односно да прими Свету Тајну Крштења (Theodoret, 2004: I; XXX).

Тада је цар, као што је то и раније чинио (само из других разлога), сазвао епископе и изрекао своје исповедање: *Дујо очекивани час коначно је стигао, онај коме сам се надао и молио се да у њему од Бога добијем спасење. Сада и ја, иакође, моћу да добијем блајослов иечаша који носи*

бесмртности, печата самог спасења. Мислио сам да ја примим у водама реке Јордана, али је Богу, који зна шта је за нас најбоље, мило да то буде овде. Нека онда буде тако и без одлајања; и нека буде воља Његова, који је Господар живота и смрти, да моје постојање овде буде продужено, ја ћу прихватићи од сада па надаље начин живота који одговара служењу Њему (Радић, 2010: 151).

Први међу епископима је био месни епископ Никомидије и царев блиски пријатељ Јевсевије. (Schaff, 1889: 33). Цар се заиста нашао као прави верник и није било никакве недоумице у његовој одлуци. Неки научници су у царевом оклевању и одлагању крштења до пред саму смрт погрешно видели остатке његових паганских уверења (Schaff, 1889: 33).

Међутим, треба истаћи чињеницу да царско крштење у позним годинама није био усамљен случај тога периода, него готово општи обичај. Велики Оци Цркве, Свети Василије Велики, његов брат Григорије Ниски, Блажени Јероним, Амвросије Милански, у чија се хришћанска уверења не може сумњати, крштени су као одрасле и зреле особе. Такође, треба узети у обзир чињеницу да је постојао страх код људи да ће учинити неки неопростив грех, тако да би касно крштење донело спасење (Радић, 2010: 152). Опростивши се од високих чиновника, Константин Велики је преминуо 22. маја 337. године, последњег дана Духова, око поднева. Управо Константиново крштење 337. године, јесте догађај којим се заокружује Константинов пут као верника, који је почео 312. године, код Милвијског моста. Крштењем Константин показује своје истинско опредељење и постаје први крштени римски цар.

11. Закључак

Религија је била један од темеља римског друштва, што значи да је држава пратила сва дешавања која су се одвијала у тој сфери. Хришћанство ступа на историјску сцену када је у римској држави највише заступљена паганска религија, која се директно супротставља хришћанству. Будући да су цареви били представници државе, они су морали да заштите религију својих предака од најезде нових и продорних идеја које је хришћанство доносило са собом.

Потпуни заокрет у односу на пређашњу верску политику десио се 313. године, када је иницијативом цара Константина хришћанство постало слободна религија. Пошто је ослобођено од стране државе, хришћанство дозвољава властима све већи уплив у црквене послове. Од овог периода, под утицајем државе, мења се и сам живот хришћана.

Уживајући све привилегије које му је држава дала, сам квалитет хришћанског живота опада. На високе положаје у Цркви долазе људи који нису могли да носе бремене тих служби. Из овог разлога настају многи раздори и јереси који додатно слабе Цркву.

Због немогућности да се изађе на крај са постојећим проблемима, Црква се обраћа држави, односно цару да донесе одлуке које је преваходно она требало да донесе. Тако од овог периода ниједан црквени спор готово да није могуће решити без посредништва државе и упливања цара. Временом цар даје себи све више права да одлучује о црквеним стварима, тако да он постаје највиша инстанца сваког сабора, чија је одлука најважнија (Острогорски, 1998: 51–52).

Управо у посматрању ствари на овај начин видимо колико је Црква поклекла пред државом. Немајући одговора за снажно држање хришћана, држава радикално мења однос према њима, тако да их на крају у потпуности потчињава својој вољи. Сазивајући Васељенски Сабор и многе друге саборе, цар намеће свој ауторитет и епископи у њему виде личност која је непристраснија од њих и препуштају му коначну одлуку о строго црквеним питањима. Тако долазимо до закључка да, иако од времена цара Константина задобија слободу и привилегије, Црква у ствари дозвољава држави уплив у сопствени живот и губи самосталност.

* * *

Библиографија:

Извори:

- Нови Завеш* (1992), Београд: Библијско друштво.
Дамаскин, Ј. (2012), *О јересима*. Шибеник: Истина.
Zosimus (1814), *New History*, London: Green and Chaplin.
Јевтић, А. (уред.) (2005), *Свешћени канони Цркве*, Београд: Православни богословски факултет.
Памфил, Ј. (2013), *Живот Константина*, Шибеник: Истина.
Схоластик, С. (2002), *Историја Цркве*, Шибеник: Истина.
Стридонски, Ј. (2007), *О знаменитим мужевима*, Шибеник: Истина.

Sozomenus, S. H. (1890. „The Eccleastical History“ translated from Greek: C. D. Hartnarf, u: *Nicene and Post-Nicene Fathers Volume 2, Socrates, Sozomenus: Church Histories Second Series*, edited by P. Schaff and H. Wace, United States, pp. 239–427.

Theodoret, C. (2004), „The Eccleastical History, Dialogues, and Letters“, translated with notes by: B. Jakson, u: *Nicene and Post-Nicene Fathers Volume 3, Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc.*, edited by: P. Schaff and H. Wace, United States of America, pp. 1–353.

Литература:

Болотов, В. (2010), *Историја Цркве у периоду васељенских сабора*, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Брија, Ј. (1999), *Речник православне теологије*, Београд: Хиландарски фонд СПЦ.

Карташов, А. В. (1995), *Васеленски сабори, I том*, Београд: Фидеб.

Малицки, П. (1933, „Историја Хришћанске Цркве. Прва три века, Београд: Књижевница Радомира Д. Ђурковића.

Мајендорф, Ц. (1997), *Империјално јединство и хришћанске геоб. Црква од 450. до 680. године*, Крагујевац: Каленић

Поповић, Р. (2012), *Васељенски Сабори — Први, Други, Трећи и Четврти — одабрана докумената*, Београд: Висока школа — Академија СПЦ за уметност и конзервацију.

Поповић, Р. (2006), *Извори за црквену историју*, Београд: Центар за хришћанске студије.

Поповић, Р. (2007), *Хришћанство у историји*, Београд: Висока школа — Академија СПЦ за уметност и конзервацију.

Радић, Р. (2010), *Константин Велики — Нагмоћ хришћанства*, Београд: Еволута.

Острогорски, Г. (1998), *Историја Византије*, Београд: Народна књига — Алфа.

Станковић, М. М. (уред.), (2004), *Седм стубова премудрости — Историја Васељенских Сабора*, Београд: Мисионарски и духовни центар манастира Хиландар.

Gibon, E.(1996), „Opadanje i propast Rimskog Carstva“, Beograd: *Službeni list SRJ i Dosije*.

Saris, P. (2005), „Istочно rimsko carstvo od Konstantina do Iraklija (306–641)“, у: *Oksfordska istorija Vizantije*, priredio: S. Mango, Beograd: Dereta. str. 37–77.

Schaff, P. (1889), *History of the Christian Church Volume III Nicene and Post-Nicene Christianity — From Constantine the Great to Gregory the Great A. D. 311–600*. New York: Grand Rapids.

Roldanus, J. (2006), *The Church in the Age of Constantine: The theological challenges*. New York: Routledge.

Примљено: 9. 3. 2016.

Одобрено: 1. 6. 2016.

CONTRIBUTION OF ST. EMPEROR CONSTANTINE THE GREAT TO THE VICTORY OF CHRISTIANITY AND HIS RELATIONSHIP TO THE CHURCH AFTER THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL

Ivan Maletić

Library of Serbian Patriarchate, Belgrade

Summary: *This paper presents a short description of the emergence of Christianity and persecution of Christians, and shows the political situation in the Roman Empire until the arrival to power of Constantine the Great. In order to maintain the hard-won peace, both in the Empire and the Church, the First Ecumenical Council of Nicaea was held in 325, which condemned the heretical teaching priest Arius, and Christianity as a state religion. At the Council of Nicaea and afterwards, bishops as representatives of the local church, agreed with the decision of Parliament, and the emperor to accept the term „homooousios“. This would not be questioned that the imperial will was the main factor in this acceptance. In order to maintain pea-*

ce and order in the Church banished the main opponents of this confession and thought that their exile this case is closed. However, the emperor did not expect those same exiled bishops, who were at the forefront of the most respected local churches, submitted a false confession of faith just to regain his position. These followers of the Arian heresy in all ways trying to various charges before the king blacken great champions of Orthodoxy, while his supporters justified and suggest that the emperor should be returned from exile. As the highest instance of how the state and the Church, Parliament convened again slightly in order to solve the burning issues related to peace in the Church. In conclusion, it points out that after I Ecumenical Council Arians were closer to the emperor, as confirmed by his baptism before the death of the bishop Eusebius of Nicomedia.

Key words: Christianity, Emperor Constantine, state authority, St. Athanasius, Arius, Arianism, Council, Eusebius of Nicomedia, Eusebius of Caesarea.

СВЕТИ БРУНО ИЗ КЕЛНА И КАРТУЗИЈАНСКИ РЕД

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

Апстракт: Циљ рада који је пред нама је да се у крајњим цртама представе личности оснивача картузијанског реда, Св. Бруна из Келна, његове хатиографије, канонизација и ликовне представе, уз осврт на рани развој реда и његову побожност.

Кључне речи: Св. Бруно из Келна, картузијанци, Римокатоличка Црква.

У 11. и 12. веку потпуна самоизоливаност пустињака наилазила је на дивљење и следбенике. Овај живот се разликовао од бенедиктинског, охрабривао индивидуализам, усамљеност и строг аскетизам. У 11. веку било је више покушаја да се институционализује живот пустињака, од којих је најуспешнији везан за Бруна из Келна (око 1030–1101) и његов ред картузијанаца. Назван је по њиховом главном манастиру у Великој Шартрези у алпским пределима источне Француске. Картузијанци су постали мали, стабилан верски ред, са животом некад налик пустињачком, а некад бенедиктинском. Од тренутка када је Св. Бруно из Келна основао ред картузијанаца, ред је сматран као најстрожи у Римокатоличкој Цркви, са традицијом еремитске усамљености, тишине, апстиненције и контемплативног повлачења из света, што се врло мало променило чак и после Другог ватиканског концила.¹

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

¹ Џозеф Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, превели с енглеског Драгић Живојиновић, Бранислав Танчић, Београд: Clio, 1999, 268; Richard Woods, *Christian Spirituality: God's Presence Through the Ages*, Maryknoll: Orbis Books, 2006, поглавље *Coming of the White Monks*, стр. 122 и даље.

Св. Бруно био је из непознате племићке породице, наводи се да је из породице Хартенфауста, али без основа. У једној дванаестовековној хроници назива се „господар Бруно“. О његовом детињству се зна веома мало, водило се рачуна о његовом образовању, добро је познавао књижевност, профану и верску. Познато је да је студије почео у Цркви Св. Куниберта у Келну и да их је завршио у чувеним школама у Ремсу, али нема доказа да је ишао у Париз и био ученик Беренгара Турског (око 1000–1088). Поставши каноник Ремса, подучавао је слободне вештине и теологију, те био хваљен као професор од својих ученика, нарочито од будућег папе Урбана II (1088–1099). На крају је постао канцелар архидијецезе. Бруно је био на страни Григорија VII (1073–1088) у борби против опадања свештенства и помогао у уклањању архиепископа Ремса, Манасије I, који је практиковао симонију. Бруно је одбио да буде на челу катедрале и решио да се повуче из света и живи живот Христових сиромаша, пустињака који су се повлачили у самоћу шума, у контемплативни живот сиромаштва и покајања. Заједно са два сапутника, Бруно је око 1082. године напустио Ремс, али без свог пријатеља Ралфа, касније надбискупа Ремса. На почетку се сместио у близини Молема, по савету Роберта од Молема (1028–1111), да би 1084. кренуо у још већу самоћу, дошавши до Алпа, у срце Шартрезе, где је нашао боравиште уз помоћ бискупа Хуга из Гренобла (1053–1132, бискуп 1080–1132). Живео је са неколицином људи шест година у малој долини, окруженој планинама и оштром климом. Није написао правило за живот картузијанаца, јер није имао намеру да оснује ред. Папа Урбан II је позвао Бруна и заједно су отпутовали из Рима у јужну Италију, под влашћу Нормана. Бруно је помогао Рожеру Сицилијском (око 1031–1101, нормански владар Сицилије 1071–1101) при оснивању пустињачког уточишта Свете Марије од Ла Тореа. Бруново тело је сахрањено на пустињачком гробљу Свете Марије од Ла Тореа, потом пребачено у тамошњу цркву, а касније у Цркву Св. Стефана.²

Дела Св. Бруна обухватају два писма, која се баве аскетским доктринама, аутентичан коментар *Псалтира*, а мање је извесно да је аутор коментара *Посланица* Св. Павла. У његова дела се убраја и позив вере који је издиктирао на самрти. Своја два писма написао је пред крај живота; у једном од њих, које је било намењено једном од браће, наводи да су кључ и печат духовне дисциплине послушност, коју обезбеђују понизност и стрпљење, а прате чиста љубав према Госпо-

² *New Catholic Encyclopedia* 4, Second Edition, Baa–Cam, Washington D. C., Thomson & Gale, 2003, 649–650.

ду и истинска милостиња. *Књију обичаја* картузијанаца формулисаће Гвиго I (1083–1136), пети наследник Св. Бруна, између 1121. и 1128. године. Коментар *Посланица* Св. Павла обично се приписује оснивачу картузијанаца и вероватно је настао током његове професорске каријере у важној катедралној школи у Ремсу. Брунова схоластичка каријера и списи су мало проучавани. Примећено је да је коментар *Посланица* Св. Павла делимично заснован на делу Св. Јована Златоустог (347–407) и стога је интересантан за историју књижевности као сведочанство грчког утицаја на Западу током овог периода.³

Св. Бруно је у писму свом пријатељу Ралфу, насталом 1096/97. у испосници у јужној Италији, описао сопствено преобраћење:

„Твоја љубав ће памтити када смо ти, ја и Фулко Једнооки били заједно једног дана у врту поред Адамове куће, где сам тада становао, и разговарали неко време, верујем, о лажним привлачностима и нестајућем богатству овога света и такође о радостима вечне славе. Тада, горећи од божанске љубави, обећали смо, заветовали се и решили да ускоро напустимо пролазне ствари света и достигнемо вечне ствари и такође узмемо монашку ризу. Ово би се десило убрзо, да Фулко није тада отишао у Рим, и ми одложили до његовог повратка оно што је требало да се уради. Због овог одлагања и других разлога који су се појавили, божанска љубав је ишчезла, душа је охладнела и жар је нестао.“⁴

Бруно је знао да је да би се освојиле душе за Господа неопходно ковати гвожђе док је вруће. Као пример значаја места за оснивање кућа новооснованих редова, треба навести речи оснивача картузијанаца. У свом писму Ралфу од Ремса Бруно је хвалио не само зелена поља, ливаде са цвећем, добро наводњаване баште и плодно дрвеће, већ и здрав ваздух и поглед на брда и долине у даљини, богате рекама, потоцима и изворима. То је било место, према Бруновим

³ *New Catholic Encyclopedia* 4, 650; Charles P. Carlson Jr., *Justification in Earlier Medieval Theology*, Hague: Martinus Nijhoff, 1975, 45; Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London: Sheed & Ward, 1985, 91. B. S. Brunonis cartusianorum institutoris necnon ejusdem saeculi praeciporum carthusiensium patrum opera omnia ex ariis et melioris notae editionibus nunc primum in unum collecta, accurante J. P. Migne, tomus primus (Patrologiae cursus completus, series secunda, t. CLII/1, accurante J. P. Migne), Paris, 1853.

⁴ Превод са енглеског одломка у: *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV, c. 1024–c. 1198, Part I, edited by David Luscombe and Jonathan Riley-Smith, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 350.

речима, за испуњено слободно време и смирену активност, где Божији људи налазе свој мир.⁵

Петар Бломвена из Лајдена (1466–1536), картузијански приор из Келна, развио је у *Живошу Св. Бруна* (1516) хагиографску везу између Св. Бруна, оснивача његовог реда, и града Келна. Петрово дело се заснивало на Бруновом *Живошу* који је настао само годину дана раније из пера другог картузијанског старешине, приора Велике Шартрезе Франсоа Дипија (1450–1521). Дипијево дело једва да је спомињало град Бруновог рођења и не говори ништа о пореклу његове племићке породице. Акценат Петра Бломвене на Бруновом пореклу из Келна је разлика у односу на рад Дипија и анонимног тринаестовековног *Живоша Св. Бруна*, које су оба картузијанска приора узела као основни извор. Хагиографија коју је написао картузијански монах Лоренцо Сурио (1522–1578) садржала је извештај број наративних детаља који су елиминисани из каснијих описа, чак и из критичке антологије *Acta Sanctorum*. То је једини извор који је забележио епизоду сусрета између свеца и Рожера Сицилијског.⁶

Хагиографски напори почетком 16. века поклопили су се са покушајима картузијанског реда да канонизује Бруна. Картузијанци су поштовали Бруна као свеца од 15. века, нарочито у Келну, где је 1489. године саграђена Брунова капела у којој се налазио циклус од једанаест слика које су представљале Бруна као свеца. Исте године Себастијан Брант је у колекцију верских стихова укључио и песму о Бруну. Брунове списе је у Паризу приредио за штампу Jodocus Badius Ascencius 1509. године. Напорима за канонизацију припадала је и поновна афилијација манастира Светог Стефана у Калабрији картузијанцима 1513, пошто га је основао Бруно на захтев Рожера Сицилијског, а после је припао цистерцитима. У овом манастиру били су Брунови посмртни остаци, који су ексхумирани и враћени реду, да би јула 1514. папа Лав X (1513–1521) вербално одобрио обављање службе у част Бруна у оквиру кућа реда, а Бруно је канонизован тек 1623. године. Већ од 1515. године генерална скупштина реда наредила је уношење Бруновог имена у литургијске календаре и књиге. Тада су настали нови *Живоши* Бруна, о којима је било речи.⁷

⁵ *Исшо*, 359.

⁶ David J. Collins, *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470–1530* (Oxford studies in historical theology), Oxford: Oxford University Press, 2008, 80–81; Arnold A. Witte, *The Artful Hermitage: The Palazzetto Farnese as a Counter-Reformation Diaeta*, Roma: „L'ERMA“ di Bretschneider, 2008, 179.

⁷ David J. Collins, *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470–1530*, 81.

Постоје два типа концепта у оквиру којих је присутан амалгам текста и ликовних представа, везаних за оснивање реда картузијанаца. Први је такозвани „Брунов циклус“, наративни низ слика, заснованих на чистој картузијанској традицији која бележи оснивање Велике Шартрезе од стране Св. Бруна и његових сапутника 1084. године. Други пример је такозвана „Лоза Св. Бруна“, која представља раст реда из преданог срца његовог оснивача, пратећи образац Јесејеве лозе, честе средњовековне слике која је представљала Христову генеалогију од срца оца старозаветног краља Давида (1005–965. пре Христа).⁸

Брунов живот служио је као извор инспирације за наступајуће генерације картузијанаца. Образац картузијанског живота није се променио преко девет стотина година, пошто се ред пажљиво држао Брунових првобитних циљева и метода. Картузијанци се не повлаче из света да би избегли живот, већ да би га живели у присуству Бога. Ово се постиже кроз духовне вежбе у тишини и самоћи индивидуалних испосница, које допуњавају литургијске прославе у хору, а њих је много мање него у пракси других редова. Неке куће реда су подизане у оквиру зидина града, попут картузијанске заједнице у Риму. Certosa di Santa Maria degli Angeli основана је 1561, у рушевинама Диоклецијановог купатила, где је Бруно успоставио испосницу у време када је био у служби Урбана II, а Микеланђелово реновирање дало је манастиру више славе него што су картузијанци желели. Картузијанци су се могли видети на ободу Рима, током њихових недељних шетњи по крајолику. Одоардо Фарнезе (1573–1626, кардинал у Италији од 1591) био је заштитник картузијанског реда, о чему сведочи низ фресака које су настале у његово време у циљу да подвуку везу између Фарнезеа и картузијанаца. Пре 17. века доста изузетних уметничких дела је настало за картузијанске манастире. Мада је Бруно повремено приказиван на илустрацијама књига, ретко се јављао на великим сликама пре 17. века. У освит одобрења Бруновог култа за све римокатолике 1623, наручиване су нове слике за картузијанске куће широм Европе, укључујући важне нове циклусе његовог живота.⁹

⁸ Julian M. Luxford, „Texts and Images of Carthusian Foundation“, in: *Self-Representation of Medieval Religious Communities: the British isles in Context*, edited by Anne Müller and Karen Stöber, Berlin: Lit, 2009, 275–276.

⁹ Dawson W. Carr, „Ecstasy in the Wilderness: Pier Francesco Mola's *The Vision of Saint Bruno*“, *The J. Paul Getty Museum Journal* 19 (1991), 105–106; Arnold A. Witte, *The Artful Hermitage: The Palazzetto Farnese as a Counter-Reformation Diaeta*, 179.

Представе мистичних искустава су једна од најзаступљенијих тема барокне верске иконографије. Сликари су и пре представљали свеце у екстази, али од касног 16. века све више уметника истражује психологију смртника коју је обузело присуство божанског. Делове неких визија Св. Бруна су забележили његови следбеници и сликали уметници, али хагиографски извори не спомињу визију сличну оној која је представљена на слици Пјера Франческа Моле (1612–1666) „Визија Светог Бруна“. Слика илуструје водећи принцип Бруновог живота и живота његових следбеника, тј. да се кроз сталну молитву и медитацију у тишини и самоћи може постићи јединство са Богом.¹⁰

Први картузијанци су једноставно тежили да живе одвојено једино за Господа. Одлучили су се да живе као оци пустињаци, чију су духовност познавали преко Јована Касијана (360–435) и Јеронима (347–420), те латинских превода Јована Лествичника (око 579–649), *Правила* Св. Василија (329–379) и живота и изрека отаца пустињака. На најосновнијем нивоу, картузијанска духовност се састоји од грчке и латинске патристичке духовне теологије са тежиштем на преображају слике Господа у човеку, коју је деформисао грех, и поновно сједињавање са мукама, које је нарушено због греха, што се постизало уз *discretio* (лат. проницљивост), која, према Јовану Касијану и раној традицији, влада над свим осталим врлинама. Картузијанска духовност се мало разликовала у односу на друге монашке редове 11. и раног 12. века. Од почетка су картузијанци одлучили да траже своју духовност чинећи себе потпуно слободним за Господа у самоћи. Тек после више од 50 година су претворени у ред еремитско-киновијских манастира. Картузијанци су развили јединствене обичаје и структуре да би сачували првобитни циљ. Тражили су литургијску једноставност на много начина, укључујући ограничавање своје музике само на грегоријанско појање без пратње, чак и у 20. веку. *Правила* картузијанаца нису прописивала садржај духовне теологије колико услове под којима је монах могао сам да се ослободи за Господа, седећи у својој ћелији. Захтевало се да картузијанци усвоје начин живота који је омогућавао прагматично и реалистично суочавање са искушењима да се напусти ћелија и препрекама да срећно живе у њој. Током векова додате су неке ограничене функције у заједници. Ручни рад није био кључан за циљеве живота картузијанаца, а то је значило да се појединац преда Госпо-

¹⁰ Dawson W. Carr, „Ecstasy in the Wilderness: Pier Francesco Mola's *The Vision of Saint Bruno*“, 107.

ду у молитви и контемплацији и на тај начин још више упозна и воли свет. Картузијанцима је било забрањено да напуштају манастир ради проповедања и пастирског живота, мада су неки њихови представници прихватили позив црквених вођа да напусте контемплативну самоћу и постали бискупи за пример. Тек у касном 13. веку јављају се први већи картузијански теолози Хуго од Балме и Гвиго од Понта, који су писали приручнике о контемплацији и мистичком јединству. Такође, од позног 13. века надаље све се више проширује круг категорија духовних списа који су настали у картузијанским кућама Француске, Немачке, Енглеске, Шпаније, Италије, Словеније, Моравске, Чешке и Пољске.¹¹

Прво правило картузијанаца сачинио је, као што је речено, Гвиго, пети приор, на захтев Хуга из Гренобла. Ово Правило било је допуњавано одлукама генералне скупштине реда. Ове одлуке су у више наврата сакупљене у једном издању. Врховна власт реда поверена је генералној скупштини, која се састаје сваке две године у Великој Шартрези и састоји се од приора свих манастира и чланова заједнице Велике Шартрезе. Приора Велике Шартрезе бира заједница, али овај избор морају потврдити други опати и опатице реда, и он је на челу реда. Има највећу власт између два заседања генералне скупштине.¹²

Под Гвигом основано је још седам нових кућа. Током 12. века основано је 38 кућа, укључујући и две за калуђерице, и ред се проширио до Данске. Године 1178. основана је прва кућа у Енглеској. У почетку су нова оснивања била под јурисдикцијом локалног бискупа, али, како се ред ширио, показала се потреба за централним управним телом и одржана је генерална скупштина у Великој Шартрези 1140. године. Приори, ослобођени власти бискупа, обећали су послушност генералној скупштини. Овај изузетак од епископске јурисдикције одобрио је Рим. Експанзија реда наставила се током 13. века, када су основана 34 манастира, укључујући и покушај у Ирској између 1280. и 1321, мада картузијанска заједница у Ирској никад није обновљена. У 14. веку било је 107 новооснованих манастира. Први пут су основане куће у Немачкој и Пруској. Током епидемије куге 1349. умрло је више од 400 картузијанаца, а 1371. било је 150 манастира широм Европе. У току прва четири века историје реда било је 26 папских була којима су картузијанци изузети од плаћања свих дажбина због њиховог сиромаш-

¹¹ *New Catholic Encyclopedia* 3, Second Edition, Can-Col, Washington D. C., Thomson & Gale, 2003, 190–192.

¹² *Исцо*, 193–194.

штва. Током Западне шизме (1378–1417) ред се поделио на два дела. Куће Италије и Немачке приклониле су се римском папи Урбану VI (1378–1389), док су манастири Шпаније и Француске пришли антипапи Клименту VII (1378–1394) у Авињону. Изабрана су и два генерала реда, а јединство реда је постигнуто тек после избора папе Александра V, 1409. године. Без обзира на тешкоће петнаестог и раног шеснаестог века, картузијански ред је и даље растао, основано је 43 манастира у 15. веку, а нових 13 у 16. веку. До 1521. ред је имао 195 кућа, што представља врхунац процвата, који никад пре или касније није достигнут.¹³

Св. Бруно из Келна је оставио печат у животу Западне Цркве, као оснивач једног од најстрожих редова који је до данас задржао много од првобитних идеала, заснованих на одвајању од света и сједињавању са Богом у контемплацији и самоћи, да би се свет још боље упознао и волео. Ред се ширио и врхунац достигао до 16. века, а прве хагиографије Св. Бруна и канонизација уследиле у 16. и 17. веку, као и неке веома значајне ликовне представе Св. Бруна, засноване на картузијанској традицији. Картузијански ред заузима важно место међу осталим западним верским редовима 11. и 12. века, који се везују за реформу монашког покрета. Св. Бруно је својим животом поставио основе и идеале за даљи развој реда, који су и данас присутни у духовности Римокатоличке Цркве.

* * *

Библиографија:

Aumann, Jordan (1985), *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London: Sheed & Ward.

Carlson, Charles P. Jr. (1975), *Justification in Earlier Medieval Theology*, Hague: Martinus Nijhoff.

Carr, Dawson W. (1991), „Ecstasy in the Wilderness: Pier Francesco Mola's *The Vision of Saint Bruno*“, *The J. Paul Getty Museum Journal* 19, 99–126.

¹³ *Исшо*, 194.

Collins, David J. (2008), *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470–1530* (Oxford studies in historical theology), Oxford: Oxford University Press.

Линч, Џозеф Х. (1999), *Историја средњовековне цркве*, превели с енглеског Драгић Живојиновић, Бранислав Танчић, Београд: Clio.

Luscombe, David; Riley-Smith, Jonathan (ed.) (2008), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. IV, c. 1024–c. 1198, Part I, edited by, Cambridge: Cambridge University Press.

Luxford, Julian M. (2009), „Texts and Images of Carthusian Foundation“, in: *Self-Representation of Medieval Religious Communities: the British isles in Context*, edited by Anne Müller and Karen Stöber, Berlin: Lit.

New Catholic Encyclopedia 3 (2003), Second Edition, Can–Col, Washington D. C., Thomson & Gale.

New Catholic Encyclopedia 4 (2003), Second Edition, Baa–Cam, Washington D. C., Thomson & Gale.

S. Brunonis carthusianorum institutoris necnon ejusdem saeculi praeciporum carthusiensium patrum opera omnia ex ariis et melioris notae editionibus nunc primum in unum collecta, accurante J. P. Migne, tomus primus (Patrologiae cursus completus, series secunda, t. CLII/1, accurante J. P. Migne), Paris, 1853.

Witte, Arnold A. (2008), *The Artful Hermitage: The Palazzetto Farnese as a Counter-Reformation Diaeta*, Roma: „L'ERMA“ di Bretschneider.

Woods, Richard (2006), *Christian Spirituality: God's Presence Through the Ages*, Maryknoll: Orbis Books.

Примљено: 21. 7. 2016.

Одобрено: 10. 8. 2016.

ST. BRUNO OF COLOGNE AND THE CARTHUSIAN ORDER

Miroslav M. Popović

*The Library of Faculty of Philosophy,
University of Belgrade*

Summary: *In the 11th century there were several attempts to institutionalize the life of hermits, one of which is linked to Bruno of Cologne (about 1030–1101) and his Carthusian order. It was named after its main monastery in the Chartreuse in the alpine regions of eastern France. Carthusians have become small, stable religious order, sometimes with life-like hermitage, sometimes Benedictine. From the moment St. Bruno of Cologne founded the Carthusian Order, the Order is regarded as the strictest in the Roman Catholic Church, with the tradition of eremitical solitude, silence, abstinence and contemplative withdrawal from the world, which is very little changed even after the Second Vatican Council.*

Key words: *St. Bruno of Cologne, Carthusian Order, Carthusians, Roman Catholic Church.*

СРПСКЕ ПРИВИЛЕГИЈЕ И ЊИХОВ УТИЦАЈ НА УРЕЂЕЊЕ И РЕФОРМУ ЦРКВЕНО-НАРОДНОГ ЖИВОТА у АУСТРОУГАРСКОЈ МОНАРХИЈИ у ПЕРИОДУ ОД ВЕЛИКЕ СЕОБЕ ДО КРАЈА ВЛАДАВИНЕ ЈОСИФА II (1690–1790)

Јован Тимотијевић*
Епархија жичка

Апстракт: У овом раду биће приказан положај српског народа под аустроугарском влашћу у периоду од 1690–1790 године. Сам положај и права Срба одређивана су документима који су издавани од стране аустроугарских владара. Привилегије које су добијали гарантовале су им постојану црквену и делимичну световну самоуправу. Та права касније су сужавана и у постојаности укинута. Нарочито важна два документа су Декларација и Конзисторијална система, којим је извршена постојана реформа уређења Карловачке митрополије. Овом реформом Црква је пошчињена држави, иако да није могла решавати важна питања без мешања владара. У овом раду ставићу акценат на оне документе који су суштински мењали положај српског народа и Српске Православне Цркве у Аустроугарској.

Кључне речи: српски народ, Аустроугарска, владар, привилегије, Декларација, Конзисторијална система.

Увод

Срби су још од XIV века почели са својим миграцијама северно преко Саве и Дунава на подручје Аустроугарске монархије. Тамошње власти су их прихватале и у њима виделе доброг савезника у одбрани од спољних не-

* timotijevicjovan89@gmail.com.

пријатеља. Зато су Србима још од тога периода издаване разне царске привилегије по питању слободе вероисповести и народне самоуправе. Посебно значајан период у овом односу јесте након Велике сеобе 1690. године под вођством Патријарха Арсенија III Црнојевића, када је велики број Срба¹ доспео под аустроугарску власт. Срби су били приморани да напусте своје домове и државу која је била окупирана од стране Турака, са надом да ће убрзо успети да поврате своје територије. Цар Леополд I их је прихватио и дао им одређене привилегије које ће у наредном периоду бити прошириване, а затим у време Марије Терезије и Јосифа II постепено ограничаване, па и укинуте. Управо садржајем ових привилегија и њиховим утицајем на уређење и организовање црквено-народног живота бавићу се даље у раду.

Велика сеоба и привилегије цара Леополда I

Вера и нада српског народа у коначно ослобођење од Турака нарочито се појачала приликом оснивања Светог Савеза² и пораза турске војске од аустријске код Беча. У периоду од 1688–1690. године аустроугарска војска је ослободила од Турака целу Србију и Македонију. Међутим, Турци су на челу са везиром Мустафом Ђуприлићем успели да среде своју војску и победе српске устанике код Драгомира 1689. године, и аустроугарску војску код Качаника јануара 1690. године. Освета Турака је била сурова и народ је морао на челу са Патријархом Арсенијем III да напусти своје домове и пође ка северу.³

Цар Леополд I је пре самога преласка упутио један манифест 6. априла 1690. године, у коме је позвао све народе који насељавају балканске земље које су под турском влашћу да стану на страну Аустроугарске и заједно пруже отпор освајачу. Оно што је кључно у овом писму јесте да ови народи, не напуштајући своје домове, ступе у борбу против Турака, а за узврат ће добити мноштво повластица. У писму пише да ће се царева војска појавити

¹ Подаци о броју Срба који су прешли преко Саве и Дунава се разликују у зависности од извора. Тако се говори о броју од 40 000 породица или 400 000 душа, рачунајући за сваку породицу да има по 10 глава како наводи Црнојевић. *Календар Матице Српске* за 1902. рачуна 100 000 душа. Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. год.*, Карловци, 66. Број од 70 000 избеглица које су чинили сељаци, занатлије, трговци, кнезови и свештеници. Веселиновић, Р. (2004), *Историја Српске православне цркве са народном историјом књига I*, Београд, 117.

² Свети Савез је војни савез који су чинили Аустрија, Пољска и Млетачка Република, основан 5. марта 1684. године у Линцу. Ђоровић, В. (1997), *Историја српског народа*, Бања Лука, 344–345.

³ Веселиновић, Р. (2004), *Историја Српске православне цркве са народном историјом књига I*, Београд, 113–116.

на бојиштима, и да се прикључе њој и потчине заповестима њихових војвода и генерала и, уколико су у могућности, помогну у храни и свему што им затреба. За узврат, добиће слободу вероисповести и право избора војводе, биће ослобођени свих терета и данака, узимање данка дозвољено је само у случају ратне опасности како би могли организовати одбрану.⁴ Дакле, намера аустроугарских власти била је јасна да Срби, не напуштајући своје територије, ступе у борбу против Турака, а не да се доселе у њихове земље. Али, будући да нису могли пружити војну помоћ, били су спремни и да их прихвате на својим опустелим јужним територијама.⁵ Водили су се мишљу да ће им Срби послужити као добри војници у заштити својих јужних граница.

Овај манифест цара Леополда I примио је Патријарх Арсеније III како би га презентовао народу, али поред манифеста добио је и писмо од цара које на себи носи исти датум – 6. април 1690. године. У овом писму Леополд I поздравља патријарха и говори да је више пута обавештаван о великој жељи за ослобођењем и помоћи коју су пружали генералу Пикoliniју.⁶ Такође, изражава наду да ће патријарх искористити свој углед који има међу Србима и Арбанасима, како би их подстакао да се придруже аустроугарској војсци и збаце турски јарам.⁷

Пошто се турска војска опоравила од претрпљених пораза и поново организовала, веома брзо успела је да поврати под своју управу изгубљене територије у борбама са аустријском војском и њиховим савезницима. Плашећи се од турске освете, српски народ био је принуђен да напусти своје домове и на челу са Патријархом Арсенијем пође ка Аустроугарској. Приликом повлачења, Патријарх Арсеније је сазвао црквено-народни сабор у Београду, 18. јуна 1690. године, како би се расправљало о манифесту и писму цара Леополда I и повластицама које је понудио. Сабор је одлучио да призна цара Леополда I за српског поглавара и настави борбу против Турака.⁸ Поред тога, пре него што пређу на територију Аустроугарске, одлучили су да од цара писмено захтевају повластице. Захтеви су садржали четири тачке у

⁴ Радонић, Ј. Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 89–90.

⁵ Ђоровић, В. (1997), *Историја српског народа*, Бања Лука, 353.

⁶ Енеј Пиколомини је био генерал аустријски који је успео 1688–1689. године да ослободи територије јужно од Саве и Дунава, а нарочито се истакао приликом освајања Скопља, Пећи и Призрена. У Призрену се састао са Патријархом Арсенијем и наговорио га да се врати у Пећ из Херцег Новог, где се склонио од освете Турака. Успео је и да изда заштитни лист Патријарху Арсенију у име цара аустријског, а да од патријарха добије заклетву верности аустријском цару. Види: Ђоровић, В. (1997), *Историја српског народа*, Бања Лука, 349–350. Веселиновић, Р. (2004), *Историја Српске православне цркве са народном историјом књига I*, Београд, 114.

⁷ Радонић, Ј. Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 90–91.

⁸ Веселиновић, Р. (2004), *Историја Српске православне цркве са народном историјом књига I*, Београд, 116.

којима су тражене следеће повластице: слобода православне вере, стари календар (прва тачка); слободно бирање архиепископа на духовном и световном сабору, који обавезно мора бити Србин (друга тачка); да патријарх има право слободно и самовољно постављати митрополите, епископе, игумане и свештенике, а где постоји потреба, да може зидати нове цркве и манастире (трећа тачка); ослобођење од свих државних намета црквених имања и самостално управљање њима, да патријарх има право судити за преступе више и ниже јерархије (четврта и пета тачка); да епископи имају слободу кретања по свим варошима и селима како би поучавали свештенство и народ (шеста тачка).⁹ Ове захтеве са црквено-народног сабора у Беч је однео Епископ јенопољски Исаија Ђаковић, који је добро знао немачки језик.

Занимљиво је да су Срби у својим захтевима тражили мање привилегије него што је Леополд I дао својим манифестом од 6. априла 1690. године. Али, треба знати да овај манифест није био упућен само њима, већ свим балканским народима, и да је давао привилегије које они нису ни тражили. Срби су, може се закључити, добро проучили манифест и тражили су слободу вероисповести на целом подручју Аустроугарске монархије, а не само у областима под турском влашћу. Цар Леополд I је у манифесту дао слободу избора војводе, али то Србима није било потребно, будући да су Срби живели у племенским заједницама и да је свако племе имало војводу на челу, а на већој територији постојао је један црквени поглавар који је повезивао сва та племена у заједницу. Стога је патријарх имао ауторитет да буде не само црквени, него и световни владар, а ни један виђенији световњак не би могао стати уз патријарха и бити раван њему. Зато је било најважније да се у избор црквених поглавара нико не уплиће.¹⁰ У захтевима са овог сабора тражи се да само свештена лица и црквена имања буду изузета од плаћања десетка, да би Патријарх Арсеније касније молио цара да им дозволи слободно исповедање вере и вршење верских обреда свуда, и да ослободи народ од плаћања десетка.¹¹

Пошто се Епископ Исаија Ђаковић дуже време задржао у Бечу ради добијања привилегија, српски народ је морао прећи преко Саве и Дунава не чекајући да добије тражене привилегије, јер су Турци веома брзо напредовали ка северу. Српски народ населио се углавном око Будима, Острогона и Сентандреје. Епископ Исаија Ђаковић је са добијеним привилегијама стигао тек 21. августа 1690. године.

⁹ Руварац, Д. (1926), *О српско народно-црквеној аутономији у Угарској (од 1690—1903)*, Сремски Карловци, 3—4.

¹⁰ Ђоровић, В. (1997), *Историја српског народа*, Бања Лука, 352—353.

¹¹ Руварац, Д. (1926), *О српско народно-црквеној аутономији у Угарској (од 1690—1903)*, Сремски Карловци, 4.

Привилегијом од 21. августа 1690. године цар Леополд I је одговорио позитивно на захтеве које су Срби упутили са црквено-народног сабора у Београду. Иако многи историчари, говорећи о овом писму које су Срби упутили цару Леополду I, пишу да су то захтеви, пре би се могло рећи да су то молбе. Видимо да се све молбе заснивају на жељи народа да имају потпуну слободу вероисповести и црквене аутономије, вероватно је то из разлога што је носилац идентитета у окупираној Србији након пада деспотовине била Српска Православна Црква и њен поглавар. Да бисмо што боље анализирали добијене привилегије, навешћу део писма цара Леополда I који закључује: „Да по обичају Србаља источне цркве грчког обреда и по пропису старог календара слободно опстојати можете, е да вам како до сада тако и унапред никоји црквени или световни сталежи никакве досаде чинити не могу; и нека вам слободно буде између себе, сопственом влашћу, из српског народа и језика постављати себи архиепископа, кога ће црквени и световни сталеж између себе бирати. И овај архиепископ нека има слободну власт располагати свима источним црквама грчког обреда, епископе посвећивати, свештенике по манастирима распоређивати, где буде нужно цркве сопственом влашћу зидати, по варошима и селима српске свештенике намештати: једном речи, како и досада да буде поглавар над црквама грчког обреда и над општинством исте вероисповести, и да има власт њима располагати, сопственом влашћу црквеном, по повластицама које вам дадоше претходници Наши... Даље црквеним сталежима, као архиепископу и епископима, монасима и свакога реда свештеницима грчког обреда у манастирима и црквама нека остане власт располагати, тако да нико у предреченим манастирима, црквама и резиденцијама вашим никаква насиља чинити не може; него од десетка, данака и квартира да буду ослобођени као и пре, нити да има ико од световњака, осим Нас, над црквеним сталежом власт, кога затворити или заробити, него да архиепископ може такве од њега зависне црквене људе, ако што скриве, по праву црквеном или канонском казнити... Најпосле кад архиепископ, или епископи ваши, када нужда захтева, манастире и цркве по варошима или селима обилазе, или парохе и општину поучавају, нећемо трпети да им ико, било од црквених људи било од световних, досаду какву чини.“¹²

Овим повластицама испуњена је молба послата преко Епископа Исаије Ђаковића. Као што текст повластице говори, призната је црквена аутономија и признате су повластице које су Срби већ раније добијали од угарских краљева.¹³ Архиепископ или патријарх може слободно вр-

¹² Радонић, Ј. Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 91–92.

¹³ Срби су добили од краља Жигмунда тзв. „Ковинске привилегије“. Види: Рува-
рац, И. (1934), *О ковинским привилегијама*, Београд, 420–445. Те привилегије су потвр-
ђене од каснијих владара: Владислава, Ладислава, Матије Корвина. Ове привилегије
проширио је Фердинанд II, а потврдили касније Фердинанд III и Леополд I.

шити своју управу, постављати и судити свештенству, слободно обилазити парохије и подучавати свештенство и народ. Од пореза је изузет само клир, те се на основу овога не може говорити о црквено-народној, већ само црквеној аутономији.¹⁴

Следећи важан документ који је издат је Заштитна диплома од 11. децембра 1690. године, којом се потврђују привилегије од 21. августа исте године, а Срби се са целокупном својом имовином стављају под заштиту угарског краља.¹⁵

Привилегија цара Леополда I од 20. августа 1691. године¹⁶ има посебну важност. Поред тога што потврђује раније дате привилегије, она и проширује подручје српске световне самоуправе. На завршетку ове повластице се каже: „Нека сви од архиепископа као од свог црквеног поглавара, како у духовним тако и светским стварима зависе.“¹⁷ Ова привилегија издата је преко угарске дворске канцеларије и односила се на све Србе у Угарској. Дакле, архиепископ је до добијања ове привилегије био само црквени, а сада је постао и световни поглавар. Световна власт је касније пренесена и на митрополите и то је важило све до 1763. године, када је она одузета од стране Беча.

Цар Леополд I 4. марта 1695. године издаје још једну привилегију, у којој потврђује претходне дате привилегије и гарантује потпуну црквену самоуправу, а у световним стварима ослобођење од свих новчаних терета, тј. десетка. Уколико народ сакупља десетак, може га искористити за издржавања свога свештенства, као што је то било уређено у време владара Матије и Владислава. Овом привилегијом је још једном потврђена слобода управљања у црквеним пословима архиепископа, и потврђени су епископи од стране цара које је патријарх предложио.¹⁸ Цар Леополд

¹⁴ Димитрије Руварац, суочен са закључцима појединаца и странака да се овде говори о црквено-народној аутономији, то оповргава и каже: „Из поменуте народне молбе и ове привилегије се сасвим јасно види, да је народ наш молио, да архиепископ – патријарх има неограничену власт над црквом, тј. да може по својој вољи постављати и посвећивати епископе, свештенике и настојатеље манастирске и судити им, и да је цар Леополд ту народну молбу и испунио. Из њих изводити, да је нашем народу њима припозната црквено-народна аутономија; може само онај, који или их није читао, ил ако их је читао, није разумео, ил није хтео да их разбере... Цар је Леополд I дакле по молби патријарха Арсенија Црнојевића и српског народа, признао патријарху тако рећи неограничену власт у цркви.“ Руварац, Д. (1926), *О српској народно-црквеној аутономији у Угарској (од 1690–1903)*, Сремски Карловци, 6.

¹⁵ Симеоновић–Чокић, С. (1939), „Српске привилегије“, *Војводина II*, Нови Сад, 56.

¹⁶ Оригинал привилегије чува се у Архиву СПЦ у Београду, на себи има и потпис Леополда I.

¹⁷ Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по појединцима од 1905. год.*, Карловци, 67.

¹⁸ Радонић, Ј. Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 92–95.

I је касније издавао нове привилегије¹⁹ које су, заправо, биле потврда да претходно издате привилегије остају на снази. То је, на неки начин, био извесни договор да Срби дају војнике за одбрану земље, а за узврат породице војника ће бити ослобођене свих намета.

Срби који су морали да се преселе на територију Аустроугарске страхујући од освете турске војске, успели су у кратком временском периоду да се изборе за извесна права и привилегије. Наравно, не треба заборавити да су те привилегије добијене од цара Леополда I биле дате како би Србе искористили у одбрани своје државе као регуларну војску, али исто тако постојало је мишљење да ће се Срби са својим Патријархом Арсенијем III убрзо вратити у своју постојбину. Привилегијама цара Леополда I српски народ је стекао црквену самоуправу, извесну световну самоуправу, политичка права и низ повластица које су народ ослобађале од новчаних терета.

Након стечених привилегија од цара Леополда I, наследници на престолу су те привилегије прво потврђивали, а потом полако ограничавали. Тако цар Јосиф I својим привилегијама, од 7. августа 1706. године и 29. септембра 1706. године, само потврђује раније добијене привилегије. Док су његови наследници имали за циљ да ограниче дате привилегије и изврше реформу Српске Православне Цркве, како би је ставили под своју контролу.

Тумачење добијених привилегија и народна борба за очување истих у време Карла VI

Карло VI, наследник цара Јосифа I, издаје 2. августа 1713. године потврду, а затим и Заштитну диплому 10. августа 1715. године, и са оба документа потврђује стечене привилегије које су Срби добили од његових претходника. Међутим, први покушај сужавања привилегија уследио је управо за време владавине цара Карла VI, у периоду од 1727. до 1735. године, када су народ и Црква морали да се боре за очување раније стечених привилегија. Наиме, цар Карло VI је 31. марта 1727. године издао Декларацију у којој је тумачио раније дате привилегије и сажео их у девет тачака.²⁰ Србима је одређивано које ће празнике славити, за избор епископа је тражена тројна кандидација, свештеници подлежу световним судовима у грађанским парницама, за зидање цркава и обилазак парохија од стране епископа потребно је одобрење државних власти, оставштина покојника

¹⁹ Привилегије: 16. јуна 1698, 1. јула 1698, 20. марта 1699, 2. јуна 1699. и 21. јула 1699. године. Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по појацима од 1905. год.*, Карловци, 67.

²⁰ Симеоновић—Чокић, С. (1939), „Српске привилегије“, *Војводина II*, Нови Сад, 63–64.

који нема деце не припада цркви него држави, свештеници од сада морају плаћати десетак,²¹ док је народ од митрополита зависио само као од духовног, а никако световног поглавара.²² Ову Деклараторију митрополит је прогласио по царској заповести, али је уследио отпор народа. Тим поводом сазван је и народни сабор исте године који је тражио доказе против сужавања привилегија, а главни доказ је било сведочанство да су Срби били послушни Бечком двору, и да су имали велике ратне заслуге. Срби су захтевали да привилегије буду поново протумачене и потврђене. Цар Карло VI је под овим притиском издао нову Деклараторију 1729. године, али она није донела никакво побољшање у односу на претходну, јер је у њој само детаљније образложен садржај раније Деклараторије.

Пошто се издавањем друге Деклараторије ништа није променило, уследио је још већи отпор. Цар Карло VI издао је још два рескрипта.²³ У Рескрипту из 1734. године дозвољено је слављење празника по старом календару, а у срединама где има римокатолика морају се уздржавати од послова током прослављања католичког Божића, Васкрса и Духова. За римокатолике исто правило није важило у случају када православци славе своје велике празнике. Ова одредба је кршена тиме што су Срби често у мешовитим срединама присиљавани да славе римокатоличке празнике.²⁴ Иако је првом Леополдовом привилегијом архиепископ могао да поставља сам епископе, уведена је тројна кандидација која је заправо била римокатоличка пракса, а све је то правдано чињеницом да је владарско право да поставља епископе. Тројна кандидација није одмах заживела, али је сада владар морао да потврди епископа којег митрополит предложи. А по питању духовне и световне власти митрополита није промењен став, само је потврђена духовна власт митрополиту која му се не може никако оспорити, а световну власт спроводи владар. Митрополит је могао заступати интересе својих верника и бити само посредник између владара и народа, али се не сме сматрати за световног поглавара, јер је то цар Карло VI. За изградњу храмова требале су посебне дозволе, а на добијање дозвола чекало се дуго времена. Свештеници у световним преступима подлежали су одговорности световних судова. Десетак је наметнут и свештенству, али то није у сваком месту важило.²⁵

²¹ Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. год.*, Карловци, 68.

²² Хаџић, А. (1880), „Два прилога из г. 1727. за повесницу српског народа“, *Летопис Маџице српске*, Нови Сад, 103–105.

²³ 3. фебруар 1732. године и 8. септембар 1734. године.

²⁴ Нинковић, Н. (2013), „Митрополит Павле Ненадовић и одбрана Привилегија 1751. године“, *Susreti kultura*, II, Нови Сад, 214–219.

²⁵ Швикер, Ј. (1998), *Политичка историја Срба у Угарској*, Нови Сад – Београд, 62–68.

Намера аустроугарских власти приликом наводног тумачења привилегија је била жеља да те привилегије смање и на крају укину, али, плашећи се још већег отпора народа, цар је изјавио да не жели да сужава привилегије. Цар Карло VI је 7. маја 1735. године издао Заштитну диплому, којом је потврдио све дароване привилегије по њиховом старом значењу.²⁶ Овим је завршена борба око очувања привилегија у време цара Карла VI. Као победник је свакако изашла државна власт, јер је и поред великог отпора успела да сузи права српског народа.

Реформа Српске Православне Цркве и продужетак борбе за очување привилегија у време Марије Терезије

Борба за очување привилегија добијених од цара Леополда I продужава се и у време царице Марије Терезије и њеног наследника Јосифа II. Царица Марија Терезија је већ 1741. године издала документ којим је потврдила Патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенду за архиепископа и митрополита карловачког.

Марија Терезија убрзо је почела да спроводи реформе којима је хтела да оствари идеју једнакости у друштву, па је почела да укида привилегијална права свих до тада повлашћених друштвених слојева и установа. Наравно, највише погођени овим реформама били су Срби, зато је Арсеније IV тражио да се потврде српске привилегије, првенствено због великих ратних и политичких заслуга српског народа. Марија Терезија је морала изаћи у сусрет упућеној молби, јер су тренутне историјске прилике ишле на руку Србима који су у то време ратовали против непријатеља Аустроугарске. Она је 24. априла 1743. године издала привилегију којом је признала велике ратне и политичке заслуге српског народа и потврдила раније привилегије.²⁷ Након ове привилегије из 1743. године уследило је низ привилегија, потврда, заштитних декрета, едикта, резолуција и потврда којима су потврђивана раније дата права, и позивано на поштовање истих.²⁸ Срби су упућивали политичке, црквене, економске и просветне захтеве који углавном нису испуњавани. Али су успели да се изборе за оснивање Илирске дворске комисије 1745. године, која је преименована у Илирску дворску депутацију после две године, а њен задатак је био борба за праведно решавање српских проблема.

²⁶ Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. год.*, Карловци, 68.

²⁷ Веселиновић, Р. (1966), *Историја српске православне цркве са народном историјом II (1766–1941)*, Београд, 34–35.

²⁸ То су документа из 1745, 1746, 1751, 1756, 1759, 1760. и 1763. године.

Покушај да се ограниче привилегије српског народа и да се утиче на унутрашњи црквени живот, учињен је издавањем правилника који се звао Регуламент 27. септембар 1770. године.²⁹ Регуламент је, како се наводи, настао на основу раније датих привилегија и представља потврду истих. Рад на састављању овог правилника дат је Илирској дворској депутацији, а пресудну улогу у његовом формулисању имао је њен председник, барон Колер.³⁰ Међутим, када се узме у обзир садржај правилника, види се да он није утемељен на раније датим привилегијама. Овим Регуламентом се првенствено желела промена положаја Српске Православне Цркве, и да се омогући интервенција државних власти у њеној унутрашњој организацији. Жеља је била да државна власт успостави контролу над Карловачком митрополијом и њеним верницима. Важан моменат је ограничавање власти митрополита, у другом и трећем параграфу пише да је он духовни поглавар у Цркви, а никако поглавар у световном смислу. Такође, митрополиту је ограничена и црквена власт, јер није могао постављати администраторе на упражњене епархије, сазивати синод без дозволе власти и одржавати их без царског представника, није смео рукополагати епископе и свештенике пре царске потврде, подизати нове храмове и имати судску власт над народом и свештенством.³¹

Институција црквено-народног сабора, која је имала улогу у одбрани привилегијалних права и која је заступала интересе српског народа пред државним властима, помагала митрополитима у уређењу црквеног живота, у Регуламенту је само споменута у вези са избором нових митрополита.³² У поглављима која се односе на митрополита, епископе, свештенике, манастире, конзисторије, држава је показала да се директно меша у унутрашње црквено уређење. Решено је питање прихода свештенства, прихода и расхода митрополије и стављена је сва имовина под државну контролу. Захтевано је поновно уређење парохија и смањење истих и броја свештеника, уређење духовних судова и реформу манастира и школа. Посебно занимљиво питање било је смањење броја православних празника. Важна одлука Регуламента је отварање ћирилске штампарије у Бечу, под контролом Илирске дворске депутације. Штам-

²⁹ Регуламент је имао 75 чланова, који су распоређени у 10 поглавља: О примени њихових Привилегија (1), О зависности свештенства и народа (2), О митрополиту (3–20), О епископима (21–30), О протопрезвитеријатима (31–32), О парохијалним свештеницима (33–46), О манастирима (47–50), О конзисторијама (51–59), О праву судства (60–64), О народу уопште (65–75). Швикер, Ј. (1998), *Политичка историја Срба у Угарској*, Нови Сад – Београд, 211–216.

³⁰ Симеоновић–Чокић, С. (1939), „Српске привилегије“, *Војводина II*, Нови Сад, 82.

³¹ Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. год.*, Карловци, 69.

³² Признаје се право избора митрополита црквено-народном сабору, али потврду избора мора дати цар.

парија није основана само ради квалитетније и јефтиније штампе црквених и школских књига, већ и другог материјала потребног за планирану реформу цркве, и да би се руски утицај свео на минимум. На крају, може се слободно рећи да је Регуламент заправо био први закон о Српској Православној Цркви у Аустроугарској монархији, којим се уређују односи у Српској Цркви, односно њена организација од врха до дна. Црквена јерархија је суштински ослабљена у корист државне власти.³³

Велики изазов државних власти било је уверити свештенство и народ да Регуламент не укида и не смањује привилегије цара Леополда I, јер су већ видели да ранији покушаји сужавања привилегија и поновног тумачења нису прошли. Зато се на почетку Регуламента сусрећемо са противречностима, јер, прво, Регуламент се позива на документ који је издат митрополиту Павлу Ненадовићу 1763. године којим се привилегије сужавају, а затим, како би то ублажили, следи текст Марије Терезије која потврђује привилегије и гарантује заштиту раније остварених права.

Регуламент је штампан у два издања која су се разликовала, једно издање у целини намењено државним и црквеним властима, и друго краће издање за народ.³⁴ Ово друго издање намењено народу је имало 28 чланова од 75, колико је имао цео документ. Чим су постојала два издања Регуламента са различитим текстом, то је значило да неке одредбе Регуламента треба држати у тајности за ниже свештенство и народ.³⁵ Због тога је Регуламент изазвао велико негодовање и сумњу међу народом и морао је бити повучен, о томе најбоље сведоче речи: „И свештенству и народу било је зазорно, што се државне власти и сувише уплићу у наше чисто црквене послове. А особито када се сазнало да је за митрополита и за епископе издат другачији Регуламенат, а другачији опет за народ, почне се отуда свашта изводити и доумиљавати. Народ почне јавно сумњичити владике, да су оне у договору са владом, па да стога влада крњи народне привилегије.“³⁶

На црквено-народном сабору 1774. године, чији је задатак да брани права свештенства и народа, посланици су се изјаснили против одредаба Регуламента које су се косиле са раније добијеним привилегијама. Јавно су наведене и тачке које су требале да остану тајна, као и бројни примери непоштовања привилегијалних права и поднете су примедбе. Те примедбе су дате царском представнику, а он их је заједно са својим примедбама проследио Илирској дворској депутацији. Такође, незадовољство је исказано и на седницама Синода које су одржане 1774. и 1776. године.

³³ Костић, М. (1932), *Гроф Колер као културно-просветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку*, Београд, 44–47.

³⁴ Грбић, М. (1891), *Карловачко владичанство књига II*, Карловац, 197.

³⁵ Швикер, Ј. (1998), *Политичка историја Срба у Угарској*, Нови Сад – Београд, 225.

³⁶ Грбић, М. (1891), *Карловачко владичанство књига II*, Карловац, 207.

Исказано незадовољство довело је до повлачења првог Регулamenta и замену новим, 2. јануара 1777. године. Други Регулament је требао да исправи грешке првог, али је изазвао само још веће огорчење и незадовољство народа. Други Регулament је имао 76 чланова и подударао се са првим, а разлике су биле мале и скоро безначајне. Измене су се тичале прихода и имовине црквених лица, оснивања школа, утврђивања броја посланика за црквено-народне саборе, како ће се обављати сахране, реформи календара и смањења броја празника. Примедбе, које су послате преко царског представника Илирској дворској депутацији, нису уопште усвојене, а пошто се нови Регулament штампао у целини народ је могао да види како су и колико повређене привилегије. У Регулamentу је писало да је он донет у сагласности са епископима и то је изазвало огорчење код народа.³⁷ Дошло је до отворене побуне народа у Вршцу и Новом Саду. Како би угушили побуну, власти су употребиле и војску. Чак је физички нападнут Епископ Вићентије Поповић и оптужен да жели народ да преведе на унију. Илirsка дворска депутација је примила примедбе на први Регулament и требало је да предложи решење царици Марији Терезији, међутим, та њихова решења су изазвала још веће немире. Царица је морала одмах да предузме одређене мере да би смирила народ, а прва је била укидање Илirsке дворске депутације, 2. децембра 1777. године. Следећи корак царице Марије Терезије је био позив Митрополиту Вићентију Јовановићу да изнесе приговоре на Регулament, што је он урадио и доставио царици 5. фебруара 1778. године.³⁸

Регуламенте из 1770. и 1777. године заменила је Деклараторија 16. јула 1779. године, која је остала важећа до 1868. године. Овим документом царица Марија Терезија је све привилегије до тада дате Србима, које су гарантовале црквену самоуправу и извесну народну самоуправу, свела на извесну црквено-школску самоуправу, која је опет у многоме зависила од потврда владара. У потпуности је уредила црквени живот који је у важним питањима сада зависио од владара.

Деклараторија је имала 70 чланова, у уводу је речено да треба сакупити све примерке Регулamenta из 1770. и 1777. године и изменити у складу са датом Деклараторијом. Да би сагледали како су привилегије које су дате од цара Леополда I биле одузете, анализираћу садржај саме Деклараторије. На самом почетку Србима се даје право да, док су верни и покорни владару, имају уживање у свим привилегијама раније добијеним (чл.1). Народ у духовним стварима зависи од митрополита, а у световним од грађанских власти (чл.2). Избор митрополита врши народ, али га потврђује

³⁷ Слијепчевић, Ђ. (2002), *Историја српске православне цркве II*, Београд, 37.

³⁸ Веселиновић, Р. (1966), *Историја српске православне цркве са народном историјом II (1766–1941)*, Београд, 39.

владар (чл.3). Уређени су приходи епископа и митрополита (чл.4). Реше-
но је питање коме припада имовина након смрти свештеника, епископа и
мирских лица која немају наследника (чл. 5–8). Материјално пословање
цркве и њених фондова стављено је под контролу владе, која је то вршила
преко три асистента (чл. 9–11). Када умре митрополит или епископ, од-
ређен је начин расподеле заоставштине и измирење дугова, ако су остали
иза покојника (чл. 12–19; 28–30), на упражњена места владар поставља
администратора (чл. 20). За одржавање сабора и синода мора се тражити
дозвола владара, а уколико је изборни сабор обавезно је присуство цар-
ског комесара (чл.21). Регулисано је плаћање приликом рукоположења у
епископски чин, а за рукоположење свештеника забрањено је вршити на-
плату, одређена је висина давања за парохије и плата свештеницима. На-
плате за освећивање храмова од епископа су умањене, одређено је тачно
и колико су дужни народ и свештенство плаћати епископима (чл. 22–24).
Митрополит и епископи за обилазак епархија морају тражити одобрење
од двора и пријавити локалним властима, а превоз имају да финансирају
сами (чл. 25). Владичанску пошту има да разносе војничке писмоноше,
а епископским намесницима приликом обиласка парохија трошкове ће
плаћати епископ (чл. 26–27). Уређена је организација протопрезвитерата,
надзирање парохија и њихово издржавање (чл. 31–32). Прописано је да за
свештенике не могу бити рукоположени они који немају сведочанство о
свршеним богословским наукама, немају пуних 25 година живота и ни-
су поданици царства. Такође је прописано колике парохије треба да буду,
јер је свештеника било више него што је потребно (чл. 33–37). Забрањено
је рукоположење свештених лица у Пећи, као и примање свештених ли-
ца са територија ван Аустроугарске. Свештена лица која долазе из других
земаља морају се пријавити властима, уколико то не учине, биће протер-
ани. Такође, свештеници не смеју напуштати територију Аустроугарске
монархије без пријаве властима, где иду и којим поводом (чл. 38). Про-
писане су две штоларне норме које се наплаћују од народа, а свештеник
је ослобођен од плаћања данка и осталих намета, ослобођен је војничке
службе са још једном мушком главом у кући (чл. 39–40). Даље је пропи-
сано како вршити венчања и оглашавања, такође, како вршити сахране
и узимати накнаду за исту, покушати убедити народ да се одрекне неких
празноверја (чл. 41–43). Строго се забрањује да се удови свештеници при-
моравају на монашење и одлазак у манастире (чл. 45). Декалараторијом
је заповеђено да се престане са укидањем манастира, али је забрањено
подизање нових и обнова већ постојећих. Обнова је дозвољена уколико је
финансирана из личних средстава манастира. Све везано за поседе мана-
стирске, као и лицима која могу примити монашки чин је регулисано (чл.
47–49). Конзисторијални послови да се обављају према одлукама сабора

из 1769. године, а митрополит да изнесе своје мишљење о томе како би се то могло можда на бољи начин уредити (чл. 50). Забрањује се митрополиту и епископима да своје свештенике кажњавају бијењем, везивањем, оковима, осим ако су на то осуђени редовним судом (чл. 51). Без дозволе владара нико се не сме казнити искључењем из Цркве (чл. 52). Свештеници за своје грађанске преступе одговарају пред државним судовима. Током судског процеса могу присуствовати и два представника Конзисторије да се увере у правичност процеса. Ако се установи кривица код оптуженог лица, оно се предаје конзисторији да га лише свештеничког чина (чл. 53). Свештенству се забрањује да световњаке кажњавају батинама или излажу јавном руглу. Да не кажњавају народ забраном целивања икона или у новцу (чл. 53–54). Дозвољено је свештеницима да осуђенике на смрт смеју исповедати, причешћивати и пратити на губилиште (чл. 56). Говори се о отварању штампарије где би се штампале књиге неопходне српском народу, а да се без одобрења владе не могу штампати резолуције, декрети и документи датих привилегија (чл. 58–59). Још једном је наглашено да се сабори не могу сазивати без одобрења владара и претходног обезбеђивања новца за трошкове сабора, као и да изасланства не могу долазити на двор без претходне најаве и казивања разлога доласка (чл. 60). Забрањено је митрополиту и епископима да путују новцем својих верника (чл. 61). Одређене су дневнице онима који присуствују сабору и како ће се за те потребе обезбедити средства, сабор мора чинити 25 представника војске, 25 грађанства и 25 свештеника (чл. 62–63). Поштовање старог календара је дозвољено, али у мешовитим срединама, где има римокатолика, морају се светковати већи празници и затварати дућани и радионице, а у остале празничне дане само у периоду када се свршава миса. Срби су могли празновати све празнике прописане Синодом из 1774. године, али не чинити нове заветне празнике (чл. 64–65). Прописани су услови како, када, где и под којим условима се могу подизати православне цркве (чл. 66). Приликом оснивања гробља, мора се тражити дозвола локалних власти ради очувања општег здравља (чл. 67). Мешовити бракови да се склапају увек са знањем власти, а уколико би се неко потурчио, подлегао би казни јер је то тежак злочин (чл. 68). Све краљеве заповести морају проглашавати свештеници народу у присуству једног војника као сведока (чл. 69).³⁹

Деклараторијом је прописана организација Цркве и то независно од жеља и захтева црквене јерархије и народа, и без обзира на раније привилегије. Овим су Срби добили нови правни положај у Аустроугарској монархији. Са равноправног односа државе и Цркве, прешло се на апсо-

³⁹ Радонић, Ј. и Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 125–150.

лутно покораване Цркве држави, народно-политичка аутономија Срба у Угарској претворена је у црквено-школску.⁴⁰

Патент о верској толеранцији, Конзисторијална система и укидање привилегија давањем грађанских права у време Јосифа II

Рад на реформацији, након смрти Марије Терезије, наставио је њен син Јосиф II. Цар Јосиф II спровео је сасвим нову верску политику у односу на своју мајку, која је била под великим утицајем језуитског реда. У верском погледу је желео да оствари начело једнакости, те је издао Патент о верској толеранцији децембра 1781. године. Њиме је признао равноправност свих верских заједница и слободу вероисповести.⁴¹ Међутим, Патент није дао потпуну слободу вероисповедања онима који нису били римокатолици, али представио је помак у погледу протестаната и Јевреја којима је исповедање вере било забрањено. Иако су Срби, као православни, раније датим привилегијама имали слободу исповедања своје вере, осетио се смањени притисак на православне. Нпр. дозвољена је градња цркава, без обзира на број православних у месту где би била саграђена. Циљ овог закона је био да се народ, без обзира на верску припадност, подстакне да ради на друштвеном и економском напретку државе.

Цар Јосиф II је објавио Конзисторијалну систему 5. априла 1782. године, којом је уређено црквено правно подручје. Деклараторија је само споменула потребу конзисторија, али није донела уредбе о њој. Конзисторијална система подељена је у четири дела. Први део говори о конзисторијама и о пословима који ће се расправљати у њима, и има 5 чланова. При свим епархијама основаће се Епархијске конзисторије. Жалбе на пресуде Епархијске конзисторије подносиће се код митрополитске апелаторије. Ако неко сматра да је и пресудом апелаторије оштећен, може се обратити владару. Судска власт конзисторија односи се на духовне и црквене послове, а никако на грађанске парнице. Задатак конзисторије било је решавање брачних спорова, контрола рада свештенства, брига о реду у манастирима и избору игумана, брига о уредности цркава, одежда и сасуда, списак свештеника сваке епархије и цркава у којима се служи, контрола архива и протокола крштених, венчаних и умрлих. Епархијске конзисторије су биле дужне да подносе извештај сваке године.

⁴⁰ Костић, М. (1932), *Гроф Колер као културно-просветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку*, Београд, 83–85.

⁴¹ Веселиновић, Р. (1966), *Историја српске православне цркве са народном историјом II (1766–1941)*, Београд, 41–42.

Други део говори о судском поступку кога се имају држати странке у парничним расправама и Епархијске конзисторије код изрицања пресуде, и има 22 члана. У овом делу је детаљно описан поступак подношења тужбе, позив на суђење, одређивање заступника, како поступати у случајевима када тужени или тужилац не дође на суђење. Суд су чинили председник и три члана, који су гласањем одређивали пресуду. Последњи је увек гласао председник, ако би се гласови преполовили, одлучивала би она страна на којој је председник. Посебан пропис је дат за брачне парнице.

Трећи део говори о особљу које сачињава Епархијску конзисторију, и има 8 чланова. Чланови Епархијске конзисторије су епископ као председник, два виша манастирска свештеника, два протопрезвитера, два пароха, и по један бележник, фискал и тумач. Упражњена места се попуњавају конкурсом. Прописане су и плате за чланове и обавеза да се седница одржава сваке седмице једанпут.

Четврти део говори о Митрополитској апелационој конзисторији, и има 15 чланова. Чланови Митрополитске апелаторије су митрополит као председник, два оближња епископа, два архимандрита, два протопрезвитера и бележник. Апелаторија заседа када се накупи више парница, али не старијих од четири месеца. Уколико је предмет апелаторије био из митрополитове епархије, онда он није могао бити присутан, исто је важило и за епископе који су били чланови апелаторије. Гласали су прво млађи па потом старији, а председников глас је био одлучујући. Митрополитска апелаторија је прегледавала извештаје Епархијских конзисторија и подносила годишњи извештај владару. Посебан процес је вршен када је оптужен епископ због своје службе, или када је оптужена цела конзисторија.⁴²

Конзисторијална система је донета као и Деклараторија без обзира на то шта су о томе мислили, предлагали и желели јерархија и народ, предлози сабора и синода нису такође уважени. Овим је потврђена апсолутистичка власт царева и супермација државе у односу на Цркву. Конзисторијална система важила је све до 1871. године.

Цар Јосиф II одлучно је спроводио верску реформу која се односила на укидање манастира, не само православних, већ и римокатоличких. Идејама Јосифовог рационализма у областима друштвеног, привредног и културно-просветног живота била је одушевљена омладина и мали број више јерархије, и они су се називали националистима или патриотама, а противници ових реформи били су црквари.⁴³

⁴² Радонић, Ј. и Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 167–178.

⁴³ Веселиновић, Р. (1966), *Историја српске православне цркве са народном историјом II (1766–1941)*, Београд, 42.

Закључак

Бавећи се питањем положаја српског народа и Српске Православне Цркве у Аустроугарској у првом столећу након Велике сеобе, може се закључити да постоје два различита периода. Први период, одмах након досељавања у време Леополда I, када су Србима дате све тражене привилегије и дозвољено им је да населе опустеле јужне територије Аустроугарске. То је учињено са намером да се помогне том народу, али и да се он искористи за одбрану и заустављање даљих освајања Турака. Други период је почео када су власти схватиле да повратак Срба у њихову постојбину неће уследити тако брзо, и обележило га је сужавање претходно датих привилегија и реформи Српске Православне Цркве. Реформе Карла VI, Марије Терезије и Јосифа II водиле су ка укидању привилегија и реформи унутрашњег уређења Карловачке митрополије, која је стављена под контролу државних власти. Убрзо након смрти Јосифа II, привилегије које су Срби добили у периоду од 1690. године до 1790. године, као правна и политичка документа која су регулисала њихов положај у Аустроугарској, престала су да важе 27. законским чланом донетим на сабору 1790/91. године. Овим законским актом Србима су призната грађанска права, а привилегије сведене на повластице које се искључиво тичу само вероисповести, школа и фондова.⁴⁴ Наравно, контрола црквених послова, потврда избора митрополита и епископа, дозвола за одржавање сабора и одређивање комесара остало је владарско право.

* * *

Литература:

Адамовић, Ј. (1902), *Привилегије српског народа у Угарској и рад Блатовештинског сабора 1861*, Загреб.

Веселиновић, Р. (1966), *Историја српске православне цркве са народном историјом II (1766–1941)*, Београд.

Веселиновић, Р. (1986), „Народно-црквена и привилегијска питања Срба у Хабзбуршкој монархији 1699–1716.“, *Историја српског народа IV*, Београд.

Веселиновић, Р. (2004), *Историја Српске православне цркве са народном историјом књига I*, Београд.

Гавриловић, В. (2001), *Дипломатички списи код Срба у Хабзбуршкој*

⁴⁴ Радонић, Ј. и Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд, 179.

монархији и Карловачкој митрополији од краја XVII до средине XIX века, Ветерник.

Грбић, М. (1891), *Карловачко владичанство књига II*, Карловац.

Грујић, Р. (1906), *Како се поштујало са српским молбама на двору ћесара австријској последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића*, Нови Сад.

Јакшић, М. (1901), „Природа преласка Срба у Угарску 1690. и Привилегије“, *Летопис Матице српске*, књига 206, Нови Сад.

Ивић, А. (1929), *Историја Срба у Војводини*, Нови Сад.

Косовац, М. (1910), *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. год.*, Карловци.

Костић, М. (1932), *Гроф Колер као културно-просветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку*, Београд.

Костић, М. (1951), „О постању и значају тзв. ‘Инвитуације’ Леополда I балканским народима од 6. априла 1690.“, *Историјски часопис*, књига 2, Београд.

Миладиновић, Ж. (1897), *Тумач повластица, закона, уредаба и других наређења српске народне црквене аутономије у Угарској, Хрватској и Славонији*, Нови Сад.

Николич, И. (1849), *Војводство Срба Аустријских*, Беч.

Нинковић, Н. (2013), „Митрополит Павле Ненадовић и одбрана Привилегија 1751. године“, *Сусрећи култура II*, Нови Сад.

Павловић, С. (1883), *Срби у Угарској I и II део*, Нови Сад.

Поповић, Д. (1954), *Велика сеоба Срба 1690*, Београд.

Поповић, Ј. (1990), *Срби у Војводини I, II и III*, Нови Сад.

Радонић, Ј. „Војводина од Велике сеобе (1690) до сабора у Крушедолу (1708)“, *Војводина II*, Нови Сад.

Радонић, Ј., Костић, М. (1954), *Српске привилегије 1690. до 1792*, Београд.

Руварац, Д. (1889), *Постанак и развитак српске црквено-народне аутономије: исторично расветлило*, Карловци.

Руварац, Д. (1902), *Српска Митрополија Карловачка око половине XVIII века*, Сремски Карловци.

Руварац, Д. (1926), *О српско народно-црквеној аутономији у Угарској (од 1690–1903)*, Сремски Карловци.

Руварац, Д. (1927), *Српски народни сабори 1774. и 1781. године и Тештаменти митрополија Мојсија Петровића и Павла Ненадовића*, Нови Сад.

Руварац, И. (1898), *Оглаци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу патријарху с три излета о шакозваној Великој сеоби српској народа*, Београд.

- Руварац, И. (1934), *О ковинским привилегијама*, Београд.
Симеоновић—Чокић, С. (1939), „Српске привилегије“, *Војводина II*, Нови Сад.
Слијепчевић, Ђ. (2002), *Историја српске православне цркве II*, Београд.
Томић, Ј. (1908), *Сеоба Срба*, Нови Сад.
Ђоровић, В. (1997), *Историја српског народа*, Бања Лука.
Хацић, А. (1880), „Два прилога из г. 1727. за повесницу српског народа“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад.
Швикер, Ј. (1998), *Политичка историја Срба у Угарској*, Нови Сад — Београд.

Примљено: 30. 5. 2016.

Одобрено: 10. 8. 2016.

SERBIAN PRIVILEGES AND THEIR INFLUENCE ON THE ARRANGEMENT AND REFORM OF THE RELIGIOUS LIFE IN THE AUSTRO-HUNGARIAN EMPIRE BETWEEN THE GREAT MIGRATIONS OF SERBS UNTIL THE END OF THE REIGN OF JOSEPH II (1690–1790)

Jovan Timotijević
Eparchy of Žiča

Summary: The main focus of this work is on the position and the rights of Serbian people under Austro-Hungarian authority from 1690 until 1790 which were determined by documents issued by Austro-Hungarian emperors. The privileges which were granted by these

documents gave Serbian people full authority over their church, as well as partial state authority. The rights that the Austro-Hungarian documents granted were slowly diminished until they were totally abolished. The most important two documents that defined these rights were Rescriptum Declaratorium and Systema Consistoriale published by Maria Theresa and Joseph II. These documents totally reformed Serbian Orthodox Church, and Metropolitanate of Karlovci. These reforms meant that the church was not free to make important decisions by itself without consulting the state first. I will base this work on the documents which substantially changed the position of Serbian people and Serbian Orthodox Church within the Austro-Hungarian empire.

Key words: *Serbian people, Austro-Hungarian empire, emperor, privileges, rights, reform, Rescriptum Declaratorium, Systema Consistoriale, Serbian Orthodox Church.*

ПРОБЛЕМАТИКА ЗАХТЕВА ЗА АУТОКЕФАЛНОМ ЦРКВОМ У ЦРНОЈ ГОРИ

Владислава С. Тодоровић*
Факултет политичких наука,
Универзитет у Београду

Апстракт: Захтев за аутокефалном црквом у Црној Гори је преваходно политички мотивисан. Режим и програмски сродне странке сматрају да црногорска нација и држава не могу постојати без аутокефалне цркве, и неће сматрати да је Црна Гора независна док не спроведу такав пројекат у дело. Са друге стране, српске странке и српски народ у Црној Гори сматрају заштитицу СПЦ, односно Митрополије црногорско-приморске, условом постојања своје идентитетске.

Кључне речи: аутокефалност, Црква, идентитет, нација, држава.

Увод

Након распада СФРЈ, Србија и Црна Гора су наставиле живот у заједничкој држави Савезној Републици Југославији. Сматрало се да постоје значајни разлози за формирање заједничке државе: заједничка историја, исти језик, религија, односно припадност Српској Православној Цркви. Али се у току процеса формирања заједничке државе са Србијом 1992. јавио сепаратизам у Црној Гори, који је током година растао, и на референдуму 21. маја 2006. довео и до независности Црне Горе. Без обзира на бројне нерегуларности које су пратиле референдум о статусу Црне Горе, чињеница је да је у мултиконфесионалној али већински православној Црној Гори, велики број православаца гласао за независност.¹ Можемо разумети грађане

* vladicatorovic72@gmail.com.

¹ Око 54, 5% православаца је гласало за заједничку државу, док је око 45, 5% православаца гласало за независност, према књизи Александра Раковића, *Срби и религијски интeрвенционизам 1991–2015*.

исламске или римокатоличке вере који су у дугом историјском процесу изгубили српску свест, да су желели раздвајање Црне Горе и Србије. Али, истражићемо како су православци изгубили српску свест у краћем периоду, у периоду након краја Другог светског рата, што је и довело до промене идентитета и жеље за независном државом, као и до захтева за аутокефалним црквом. У настојању да се Црна Гора отцепи од Србије кориштена је црква, а сада у независној држави црква се настоји искористити у изградњи црногорског идентитета. У тексту ћемо истражити узроке и последице захтева за аутокефалност и зашто је захтев за аутокефалном црквом важан за изградњу црногорске нације, као и зашто је положај СПЦ у Црној Гори важан за идентитет српског народа у Црној Гори.

Идеја о аутокефалној цркви у Црној Гори

На почетку текста ћемо навести када и у којим околностима се јављала идеја о аутокефалној цркви у Црној Гори.

Аутокефална црква у Црној Гори проглашена је од стране књаза Николе Петровића. У Уставу Књажевине Црне Горе из 1905. стајало је „црногорска је црква аутокефална“. (Раковић, 2015: 51). Ово је чињеница на коју се позивају заступници аутокефалности цркве у Црној Гори. Када је Књажевина Црна Гора 1878. године призната као независна држава, књаз Никола Петровић је желео да изједначи статус цркве и владарске титуле са Србијом која је од 1879. имала аутокефалну цркву, а од 1882. краља. (Раковић, 2015: 51).

Због ових разлога је од стране књаза Николе, као световног владара, неканонски проглашена аутокефална црква у Црној Гори.

За време Другог светског рата од стране усташког режима у НДХ долази до оснивања „Хрватске православне цркве“ 1942. године (Слијепчевић, 2002: 94). Када је на чело „ХПЦ“ постављен свештеник Руске Заграничне Цркве чије је седиште било у Сремским Карловцима, Гермоген, за његовог помоћника је постављен Савић Марковић-Штедимлија, који је са Секулом Дрљевићем био вођа црногорских националиста за време Другог светског рата. С. М. Штедимлија је по узору на оснивање „ХПЦ“ дошао на идеју о оснивању „Црногорске православне цркве“ (Алексић, 2002: 136).

Након Другог светског рата власт је желела да од јединствене СПЦ направи разједињену, а њену организацију прилагоди федералној организацији државе. План је био да се створе следеће аутокефалне цркве: црногорска, македонска, босанска, војвођанска, србијанска (Перић, 2006: 227).

По ставовима Комунистичке партије Југославије, становници Македоније и Црне Горе су у националном смислу: Македонци и Црно-

горци. Дакле, нису део српског народа као што су то били пре Другог светског рата. Од 1918. г. назив државе био је Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца. У Србе су тада убројани и Македонци и Црногорци. Али, после Другог светског рата они су по ставовима КПЈ посебне нације, различите од српске, које имају право и на своју цркву, чиме би се заокружио њихов национални идентитет посебан од српског.

Аутокефална црква у Македонији је на неканонски начин формирана 1967. г. Од тада траје црквени спор СПЦ са „Македонском православном црквом“ који, и поред бројних преговора, и даље остаје нерешен.

Године 1987. идеју о аутокефалној цркви покреће Јеврем Брковић у београдском листу *Дуџа*. У полемици са историчаром др Растиславом Петровићем покренуо је Штедимлијину причу о тзв. „Црногорској православној цркви“. Годину дана касније, исту причу је наметнуо и адвокат Бранко Ђ. Никач (Алексић, 2002: 191).

Почетком 90-тих година 20-тог века, са успостављањем вишестраначја у Црној Гори, појављују се странке и личности које покрећу идеју о аутокефалној цркви. Реч је, пре свих, о Либералном савезу Црне Горе и Црногорском федералистичком покрету који је настављао традицију странке истог назива, чији је члан у периоду између два светска рата био и Секула Дрљевић. У гласилу Либералног савеза – *Либералу* и *Монитору* „савремени“ настављачи Штедимлијине и Дрљевићеве политике: Данило Радојевић, Радослав Ротковић, Бранко Никач, Војислав Никчевић, Рајко Церовић, Јеврем Брковић су објављивали текстове о тзв. „Црногорској православној цркви“. Они су 1990. г. основали и „одбор за вртање аутокефалности црногорске цркве“ (Ђурковић, 2013: 144).

Али, видимо да је овај одбор био састављен од световних лица, која нису организована под окриљем Цркве. Са друге стране, потребна је и жеља становништва, а ова лица су представљала мањину становништва које је желело аутокефалну цркву, док се већина томе противила, као што је случај и данас. Потребна је и воља државе за аутокефалном црквом.

Сам термин аутокефалност потиче од грчких речи „аутос“ – што значи „сам“ и „кефали“ – „глава“, и означава самосталну управу, независност. Аутокефална Црква је Црква која не добија своју власт од друге Цркве, него од самог оснивача Цркве – Исуса Христа, преко хиротоније свог поглавара и осталих својих епископа (Перић, 2006: 162).

Свештенство Митрополије црногорско-приморске на челу са Митрополитом Амфилохијем се од самог почетка деловања покрета за аутокефалност противи том захтеву. Из тог разлога световна лица, окупљена у „Одбору за повратак аутокефалности црногорске цркве“, морала су за свој пројекат пронаћи свештеника који би се придружио покрету за аутокефалност. У организацији „Одбора за обнову аутокефалности цр-

ногорске православне цркве“ 31. октобра 1993. на Цетињу је за челника постављен Антоније Абрамовић, рођен у Котору, који је био припадник Православне Цркве у Америци. Али је А. Абрамовић искључен од стране Светог Архијерејског Синода Православне Цркве у Америци, 23. марта 1995 (Раковић, 2015: 76). За новог поглавара тзв. „ЦПЦ“² 1996. г. постављен је Мираш Дедеић, свештеник Митрополије Италије Васељенске Патријаршије, са службом у Риму. Али, је он рашчињен 4. априла 1997. г. од стране Светог Синода Васељенске Патријаршије (Раковић, 2015: 78).

Овог рашчињеног свештеника тај чин није спречио да се и даље представља као свештено лице, настојећи да „Црногорску православну цркву“ представи као једину легитимну православну Цркву у Црној Гори. У међувремену, власт ДПС-а се окренула независној Црној Гори и ова „црква“ почиње да добија све више простора у државним медијима.

Предуслови који су претходили захтеву за аутокефалност

У овом делу текста ћемо навести генезу настанка црногорске нације, јер је њено конституисање временом довело до захтева за независном државом, до промовисања симбола Црне Горе различитих од симбола Србије, али и до захтева за аутокефалном црквом.

Након уједињења 1918, Црна Гора је била подељена на присталице присаједињења, тзв. бјелаше и зеленаше, присталице књаза Николе Петровића. Зеленаши су формирали Црногорски федералистички покрет који до Другог светског рата сарађује са хрватским странкама. Важно је истаћи да током двадесетих година ни Дрљевићеви федералисти, ни Штедимлија (као ни зеленаше раније), ни не помишљају да говоре о некаквој посебној црногорској нацији. Они јасно себе дефинишу као Србе, а своје незадовољство излажу искључиво у оквиру политичких и статусних термина сматрајући да Црногорци (као део српског корпуса) и сама Црна Гора заслужују бољи статус од оног који имају као део Краљевине СХС, па чак и касније као бановина (Ђурковић, 2013: 129). Прво помињање посебне „црногорске нације“ налазимо на Трећем конгресу Комунистичке партије Југославије у Бечу, 1926. г. У Резолуцији Конгреса објављено је да је „империјалистичка политика српске буржоазије изазвала оправдано силно незадовољство код свих несрпских нација“, у које су убројани и Црногорци. И Четврти конгрес КПЈ у Дрездену 1928. г. бавио се црногорским питањем (Вујовић, 2003:

² Поред Мираша Дедеића, тзв. Црногорску православну цркву чинили су у самом почетку и: Милутин Цвијић, Србин родом из Теслића; Живорад Павловић, бивши свештеник из Смедерева; Јелисеј Лалатовић. Подаци о члановима тзв. ЦПЦ у књизи Будимира Алексића, *Црвено-Црна Гора*.

131). На Петој земаљској конференцији Комунистичке партије Југославије у Загребу (октобар 1940) било је прихваћено да пет југословенских нација треба да чине Срби, Хрвати, Словенци, Македонци и Црногорци. (Раковић, 2015: 56). По Кости Чавошком, кључни потез у формирању црногорске нације био је стварање посебне црногорске федералне јединице у оквиру, најпре, Демократске, а потом и Федеративне Народне Републике Југославије, чиме је поништена одлука Подгоричке скупштине од 26. новембра 1918. г. о присаједињењу Црне Горе Србији (Чавошки, 2011: 7). После Другог светског рата формирана је црногорска нација. Чланком Милована Ђиласа у београдској *Борби* (1. мај 1945) „О црногорском националном питању“ КПЈ је установила постојање црногорске нације. „Ми смо за то, јер смо увјерени, знамо да то хоће црногорски народ, а он то хоће јер се осјећа, јер јесте нешто посебно, другачији Срби од свих Срба – Црногорци“ (Раковић, 2015: 56). Већ на првом послератном попису 1948. г. већина становништва у националном смислу изјашњавала се као Црногорци. Са демократизацијом и увођењем вишестраначја у Црној Гори, почиње слободније изјашњавање грађана да припадају српском народу. На почетку вишестраначја долази до оснивања странака које негују српски идентитет у Црној Гори. Реч је о Народној странци Црне Горе, која је настављала традицију Народне странке,³ првоформиране странке у Црној Гори, са почетка 20-тог века, затим Српској народној странци, Демократској српској странци. Ове странке су у свом политичком деловању посвећивале значајну пажњу СПЦ, односно Митрополији црногорско-приморској.

Са успостављањем вишестраначког система долази и до формирања странака које су негирале српски идентитет у Црној Гори, и које су се од самог почетка обнове вишестраначја залагале за независну државу. Реч је о Либералном савезу, Црногорском федералистичком покрету, Социјалдемократској партији. Једно од важних питања којим су се бавиле ове странке је и питање аутокефалне цркве. Значај аутокефалне цркве видимо из текста који је објављен у листу *Монитор*, блиском идеологији Либералног савеза. У једном тексту пише: „Питање нације, тако и ово питање цркве, неодвојиво је од питања црногорске државе. Негирањем једног или другог, негира се у ствари Црна Гора и, даље, црногорска држава и српска црква у њој; ту не може бити јединства, већ само сукоба... тај сукоб може бити разријешен тако што ће ово бити Црна Гора, народ црногорски и црква црногорска, или их у противном неће бити. Ако остане српска црква, Срби из Црне Горе и српска Спарта, онда је ту јасан епилог“ (Јевтић, 2009: 144–145).

³ Више о настанку Народне странке у књизи Јована Маркуша, *Народна странка у Књажевини Црној Гори 1906–1918*.

Из ових редова видимо да је тешко спроводива коегзистенција независне Црне Горе и СПЦ у њој, чега смо сведоци данас. Због тога су заступници аутокефалности основали тзв. Црногорску православну цркву, коју и поред материјалне и медијске подршке режима не признаје ни највећи број православца у Црној Гори, али ни канонске Православне Цркве у свету.

Покушаји стварања разлика између Срба и Црногораца

У политичкој науци постоје две одреднице нације: 1. прва – која ставља нагласак на етничку димензију нације; 2. друга – политичка, која се односи на заједницу која живи под јурисдикцијом државе без обзира на етничко порекло.

Црна Гора је 1878. г. на Берлинском конгресу добила међународно признање. У Црној Гори је тада постојала црногорска политичка нација. Али у тој политичкој нацији није постојала црногорска етничка нација, јер је то била српска нација као што знамо из дела П. П. Његоша, књаза Николе Петровића.

И данас постоји црногорска политичка нација, јер постоји држава Црна Гора, али данашња власт у Црној Гори жели да формира етничку црногорску нацију, различиту од српске. Један од предуслова за стварање црногорске етничке нације је стварање црногорског језика.

На удару режима у Црној Гори као препрека стварању новог идентитета нашао се и српски језик. Српски језик је преименован у црногорски, иако се на попису 2003. г. 63% становништва изјаснило да говори српским језиком.

Власти су најпре наставни предмет српски језик преименовале у матерњи. Било је јасно да је то био само први корак ка промени назива језика у црногорски, који да би се разликовао од српског и има 32 слова.

О читавом пројекту доста говори чињеница да ниједан од три члана радне групе која је направила коначну верзију правописа и речника није из Црне Горе. Чланови су Људмила Васиљева са унијатског Лавовског универзитета из Украјине, Јосип Силић из Загреба. (Ђурковић, 2013: 138).

На црногорски језик је са српског језика преведено дело *Горски вијенац* Петра II Петровића Његоша. О томе професорка Филозофског факултета у Никшићу, др Лидија Томић, каже: „Превођење *Горског вијенца* на црногорски језик представља класичан пример културног геноцида над српском језичком традицијом у Црној Гори“ (Округли сто „Матица Његошу“, Подгорица, Матица српска, друштво чланова у Црној Гори, 24. 12. 2013).

Са преименовањем српског језика у црногорски долази и до фаворизовања латинице на штету ћирилице.

Устав из 2007. године је у ставу 2 члана 9 задржао одредбу о равноправности ћириличног и латиничног писма, али је увођењем црногор-

ског језика као званичног дефакто зацементирао латиницу као будуће писмо тог језика (Ђурковић, 2013: 140).

У складу са новим идентитетом промењена је и државна застава. Традиционална црногорска застава је готово идентична српској застави, са бојама црвеном, плавом, белом, са тим што је црногорска верзија имала „плаветнију“ боју. О промени црногорске заставе хералдичар Драгомир Ацовић каже: „Скупштина Црне Горе донела је 12. јула 2004. Закон о државним симболима и дану државности Црне Горе. За заставу се каже да: црвене је боје, са грбом на средини и златним обрубом. Црвена основа на којој закон види двоглавог орла, по еталону уопште не постоји! Једноставном заменом беле боје жутом, поништена је историјска српска црвено-бела амблематска традиција на тлу Црне Горе, и створен основ за симболичко диференцирање Црногораца који нису Срби од оних који то јесу“ (Ацовић, 2008: 631).

За државну химну је Законом из 2004. изабрана песма „Ој, свијетла мајска зоро“, а скандал представља то што је прихваћена верзија која укључује две строфе које је написао усташки сарадник Секула Дрљевић и што се та химна натуре и српском народу (Ђурковић, 2013: 143).

Још један начин промене идентитета, односно фаворизовања црногорског насупрот српског идентитета, можемо назвати економско-социјалним притиском. Према подацима Министарства за људска и мањинска права о националној структури, у државним институцијама само 11, 24% Срба је запослено у државној управи, док је проценат Црногораца 74, 76% (ДАН, 21. 08. 2015). Иако по попису из 2011. г. проценат Срба у Црној Гори износи 29, 07%, док је Црногораца 45, 28% (Раковић, 2015: 92).

Циљ овакве дискриминације је да се стави до знања Србима да, ако желе да се запосле у државним институцијама, боље је по њих да се изјашњавају као Црногорци.

Режим је настојао да покаже да постоје непремостиве разлике између Црногораца и Срба, због чега је немогућ живот у држави са Србијом. Независна Црна Гора је остварена, држава има своје институције, симболе, језик, остаје још самостална црква да би се заокружио нови идентитет и независна држава.

Режим у првим годинама црногорске независности није желео да отворено уђе у сукоб са Митрополијом црногорско-приморском, рачунајући да ће реалност независне државе довести до драстичног смањења броја Срба, али и верника СПЦ. Али, када се то није десило ни после готово пет година од независности, први човек режима изнео је планове владајуће Демократске партије социјалиста.

М. Ђукановић је у интервјуу Телевизији Црне Горе изјавио (16. мај 2011) да ће се његова странка залагати за „обједињавање православне цркве у Црној Гори“, да „Митрополија црногорско-приморска није усаглашена са држав-

ним интересима Црне Горе, јер је део СПЦ, чија је централа у држави Србији која не гледа благонаклоно на црногорску независност“ (Раковић, 2015: 105).

У међувремену црногорска власт је припремила Нацрт о верским заједницама. Детаљне примедбе на Нацрт које је припремио Правни савет Митрополије црногорско-приморске могуће је видети на сајту www.spc.rs, а у наредним редовима ћемо навести, по нама, најважније делове и покушати да објаснимо намере предлагача. По Нацрту закона о верским заједницама из 2015, верска заједница која делује у Црној Гори не може деловати ван простора Црне Горе, и назив верске заједнице не сме садржати службени назив друге државе и њена обележја. Режим у Црној Гори Нацртом предлаже да црква у Црној Гори делује само на територији Црне Горе. Тиме би режим спречио Митрополију у обављању црквене делатности у области Скадра, јер је њен пун назив Митрополија црногорско-приморско-зетско-брдска и скендеријска, док је важно нагласити да Митрополија нема јурисдикцију на целој територији Црне Горе, јер подручје општине Пљевља у црквеном смислу припада Милешевској епархији, Епархија будимљанско-никшићка⁴ издвојена је 2001. г. из Митрополије црногорско-приморске, док део општине Херцег Нови у црквеном смислу припада Захумско-херцеговачкој епархији.

Очигледно је да власт жели да избаци реч српска из назива цркве, тиме што према предлогу назив верске заједнице не сме садржати службени назив друге државе. Сведоци смо да представници режима често Цркву називају „Православна црква у Црној Гори“.

Седиште верске заједнице мора бити у Црној Гори. Јасно је по овој тачки да власт жели аутокефалну, самосталну цркву, са седиштем у Црној Гори, без црквених веза са СПЦ.

Према члану 52 предвиђа се да ће сви храмови изграђени пре 1918. прећи у власништво државе, и да она може да их да на коришћење другим верским заједницама. По члану 52 власт би имовину СПЦ могла предати „Црногорској православној цркви“.

Невели смо само неке предлоге који су директно уперени против Српске Православне Цркве, односно Митрополије црногорско-приморске.

О Нацрту Митрополит Амфилохије Радовић каже: „Држава уместо да штити оно што је вековима постојало, сада негира. Дубоко се умешала у унутрашње устројство Цркве, чак више него што су то својевремено чиниле бољшевичка револуција и она наша после Другог светског рата. Очигледно је да законописци, иако неверујући, идеолошки припадају једној верској заједници, такозваној Црногорској православној цркви“ (*Вечерње новости* 2. 9. 2015).

⁴ Формирана 2001. г. са седиштем у Бурђевим Ступовима код Берана, према књизи А. Раковића, *Срби и религијски интeрвенционизам 1991–2015*.

Оно што је индикативно је да је „Црногорска православна црква задовољна овим нацртом“. Тако је Никола Белада, адвокат и члан правног тима „Црногорске православне цркве“ изјавио: „Црна Гора је на прагу да усвоји модеран закон о слободи вјероисповести који је у складу са свим међународним стандардима“ (www.cpc.org.me, 17. 9. 2015).

Пописи становништва у Црној Гори

За наш рад су важни пописи становништва у Црној Гори, јер из њих можемо видети промену броја оних грађана који су се изјашњавали као Срби и Црногорци. По нама, приврженост религији (овде нас интересују православци), односно приврженост СПЦ имала је значајну улогу у националном изјашњавању.

На првом попису становништва у Црној Гори 1909, од 317 856 становника било је 94, 38% православних хришћана и нешто муслимана. Сматра се да је реални број становника био око 220 000 хиљада.

Попис 1921.

249 238, Срби 231 686 или 92, 96%

Попис 1931.

360 044, православци 272 702, муслимани 61 038, католици 26 070

Попис 1948.

377 189, Црногорци 342 009, Шиптари 19 425, Хрвати 6 808, Срби 6 707

Попис 1953.

419 873, Црногорци 363 686, Шиптари 23 460, Срби 13 864, Хрвати 9 814

Попис 1961.

471 894, Црногорци 383 988, Муслимани 30 665, Шиптари 25 803, Срби 14 087, Хрвати 10 664, Југословени 1 559

Попис 1991.

615 035, Црногорци 380 467, Муслимани 89 614, Срби 57 453, Албанци 40 415, Југословени 26 159, Хрвати 6 214

Попис 2003.

620 145, Црногорци 267 669, Срби 198 414, Бошњаци 48 184, Албанци 31 163, Муслимани 24 625, Хрвати 6 811, Роми и Египћани 2 826, Југословени 1860, неизјашњени 26 906 (Никчевић, 2007: 164–166).

Попис 2011.

625 266, Црногорци 278 865, Срби 178 110, Црногорци-Срби 1833, Бошњаци 53 605, Муслимани 20 573

Када се православно становништво пре Другог светског рата у Црној Гори изјашњавало о националној припадности, изјаснило се да припада српској нацији на попису 1921. г. Од 249 238 становника, као Срби се изјаснило 231 686 становника или 92, 96% . На овом попису нико се није изјаснио као Црногорац. На пописима становништва из 1909. и 1931. од становника Црне Горе се тражило да се изјасне о својој верској припадности, док се о националној припадности становници Црне Горе нису изјашњавали. Али, после освајања власти од стране комуниста, на првом послератном попису 1948. године, од 377 189 становника Црне Горе било је 342 009 Црногораца, а 6 707 Срба. Остало су били мањински народи. Шта се догодило?

После 1945. г. долази од стране комуниста до конституисања црногорске нације. Мислило се да је то једна од вештачких комунистичких монтажа која ће се распасти са распадом комунизма, као што је рекао др Радослав Стојановић (Јовићевић, 2007: 115).

Док је професор Правног факултета у Београду, Михаило Ђурић, написао да српски народ у Црној Гори није имао ни право на властито име (Батаковић, 2000: 361). После рата комунистички терор у Црној Гори је био усмерен на присилу људи, од основне школе до зрелог доба, да се национално изјашњавају као Црногорци. Ко је 1945. г. могао избећи терор у Македонији и Црној Гори, а да се није изјаснио онако како су комунистичке власти одредиле (Јовићевић, 2007: 116). Од 1948. г. се на пописима становништва не води евиденција о верској припадности, а од тада се повећава број становника Црне Горе који се у националном смислу изјашњавају као Црногорци, док се значајно смањује број Срба у односу на период пре Другог светског рата. Тај тренд се одржао за време трајања комунистичке власти. Након пада комунизма 1990. г. и увођења извесних демократских слобода, долази до повратка православног становништва вери, односно до повратка Српској Православној Цркви. Како се православно становништво враћало вери, тако се и повећавао број Срба у Црној Гори. То се видело на попису из 2003. на коме је било 43, 16% оних који су се изјаснили као Црногорци, и 31, 99% оних који су се изјаснили као Срби. Видимо да се проценат Срба у односу на попис из 1991. г. повећао за око 23%. Али, са изгласавањем независности Црне Горе на референдуму 21. маја 2006. године, тренд пораста броја Срба је заустављен, што се и видело на попису становништва из 2011. на коме је било 278 865 Црногораца, Срба 178 110, али и Црногораца-Срба 1833.

Реално је било очекивати смањење броја Срба, пре свега из бриге за своју егзистенцију, али и прихватања реалности независне државе.

Али и даље постоји велики број Срба у Црној Гори који као важан део свог идентитета схватају СПЦ и који би, у случају аутокефалности цркве, временом били асимиловани у „етничке“ Црногорце.

Из пописа видимо да црногорска нација добија на бројности када је СПЦ била у подређеном положају за време комунизма, а када долази до повратка становништва религији односно Српској Православној Цркви у Црној Гори, повећава се и број Срба, док се смањује број Црногораца. Из пописа становништва видимо значај СПЦ за идентитет српског народа у Црној Гори.

Последице евентуалне аутокефалности Цркве у Црној Гори

У овом делу текста ћемо говорити о полагању СПЦ у Црној Гори након Другог светског рата, и које последице је имао нови однос Цркве и државе у Црној Гори, однос који је углавном карактерисао сукоб световне и духовне власти, а на крају овог дела ћемо навести последице евентуалне аутокефалности цркве у Црној Гори.

После Другог светског рата СПЦ у Црној Гори нашла се у тешкој ситуацији. Велики број свештеника је убијен од стране окупатора или комуниста, док је један део свештеника постао наклоњен новим властима.

Део свештеника који је остао у Црној Гори одржао је 14. и 15 јуна 1945. скупштину на коме је донета резолуција у којој се уместо СПЦ помиње православна црква, а за СПЦ се говори да спроводи „велико-српске шовинистичке идеје“ (Слијепчевић, 2002: 167).

Ова група свештеника је показивала сепаратистичке активности, али су оне престале повратком из заробљеништва Патријарха српског Гаврила Дожића, који је и сам из Црне Горе.

Године 1947. за Митрополита црногорско-приморског изабран је Арсеније Брадваревић.

Са каквим притисцима се СПЦ суочавала у првим послератним годинама видимо из податка да је Митрополит Арсеније Брадваревић 1954. осуђен на 11 година, јер је 1945. г. као администратор Загребачке митрополије рекао да је Римокаатоличка Црква за време рата учинила велика зла православном живљу. Из затвора је изашао 1956, али му је забрањено да се врати у Црну Гору (Стаматовић, 1999: 62).

Данило Дајковић изабран је за митрополита 1961, за чијег времена се десила афера са рушењем Његошеве капеле. Велика политичка афера је избила око рушења Његошеве капеле на Ловћену, саграђене

по последњој жељи великог српског песника да би се на њеном месту подигао маузолеј који је пројектовао Иван Мештровић, вајар који је од интегралног Југословена у периоду између два рата, постао присталица усташког режима Анте Павелића (Батаковић, 2000: 357).

Место није случајно изабрано. Његош је хтео да буде вечито упозорење и стража православног српства (Стаматовић, 1999: 41).

Скупштина општине Цетиња је 18. марта 1969. донела једногласну одлуку о подизању маузолеја на месту куполе. Сутрадан су у знак подршке одлуци општине организоване демонстрације против Митрополије црногорско-приморске и Митрополита Данила Дајковића (www.rastko.rs).

За Митрополита црногорско-приморског изабран је 1990. Амфилохије Радовић. Односи СПЦ и режима у Црној Гори након избора Митрополита Амфилогија Радовића кретали су се од релативно добрих односа, до отвореног непријатељства.

Долазак А. Радовића на место митрополита црногорско-приморског поклопио се са увођењем вишепартијског система. Тада долази до бољег положаја Цркве у друштву, долази до повратка православног ставовништва вери, чему је и сам митрополит допринео својим црквеним радом и својим деловањем у друштву. Митрополит Амфилохије је увек у анкетама био међу најпопуларнијим личностима у Црној Гори.

Након поделе ДПС-а 1997. М. Ђукановић је, иако атеиста, покушао да одржава добре односе са Црквом, схватајући њен значај у друштву. Али, након промене политике и окретања ка независности Црне Горе, СПЦ схвата као препреку свом пројекту и у државним медијима почиње да подржава „цркву“ која подржава независну Црну Гору, тзв. Црногорску православну цркву.

Године 1998. 17 децембра М. Ђукановић рекао је да држава неће решавати сукоб између СПЦ и „ЦПЦ“ и да црногорска влада једном врло конструктивном политиком свакој од цркава (па, према томе, и такозваној црногорској) помаже да остварују своју мисију и функцију (Алексић, 2002: 147).

Из ове изјаве видимо да, врло брзо по освајању власти, режим ДПС-а изједначава канонску СПЦ и неканонску „ЦПЦ“, што је представљало најаву нове политике владајуће странке, окренуту независној држави.

Једино у релативно dobrим односима Црква и држава (говоримо о савременом периоду) су биле од повратка вишестраначја, када је забележен повратак религије у Црној Гори, па до тренутка када се власт окреће пројекту независне Црне Горе. Од тада власт види СПЦ као препреку новом идентитету и почиње да промовише „Црногорску православну цркву.“

Тако је председник Црне Горе М. Ђукановић 2000. честитао Васкрс и припадницима „Црногорске православне цркве“. Док 25. децембра исте године пише Патријарху Павлу да се не могу хиљаде православних

верника који себе сматрају припадницима „Црногорске православне цркве“, коју виде као наследницу некадашње Црногорске аутокефалне цркве, проглашавати сектом и безбожницима (Раковић, 2015: 84).

Године 2004. М. Ђукановић честита Божић „свим вјерницима, свјештенству Црногорске православне цркве, Српске православне цркве и свим грађанима православне вјероисповијести у Црној Гори“ (Раковић, 2013: 94). Из ове честитке, нешто више од две године пред референдум о статусу Црне Горе, видимо да је сада „Црногорска православна црква“ на првом месту, испред Српске Православне Цркве, што је јасно говорило на чијој страни је власт.

Независношћу Црне Горе 2006. доведена је у опасност Митрополија црногорско-приморска, јер Србија осим апела нема на располагању много начина да заштити СПЦ у Црној Гори, јер ће црногорски режим сваки покушај заштите СПЦ пред светском јавношћу третирати као мешање у унутрашње односе у сада независној држави.

Озбиљан напад на Митрополију, тек нешто мање од годину дана од независности Црне Горе, догодио се 18. априла 2007. када су присталице „ЦПЦ“ покушали да упадну у Цетињски манастир. Упад је спречила црногорска полиција (Раковић, 2015: 99). Том приликом смо могли да видимо и да су чланови опозиционих странака: Српске народне странке, Народне странке, Социјалистичке народне партије, дакле чланови странака српског усмерења учествовали у одбрани манастира.

Један од доказа непријатељства режима у Црној Гори према Митрополији црногорско-приморској је одбијање да продужи боравишне дозволе неколицини пљеваљских свештеника СПЦ, као и подгоричком пароху Велибору Џомићу, јер немају црногорско већ држављанство Републике Србије и представљају претњу по националну безбедност Црне Горе.

МУП Црне Горе је у фебруару 2015. донео одлуку да се свештенику Велибору Џомићу ускрати боравак у Црној Гори, јер је агенција за националну безбедност закључила да представља опасност по националну безбедност Црне Горе. Џомић је морао 8. фебруара да напусти Црну Гору (Раковић, 2015: 108).

Видели смо из пописа становништва да је сукоб државе и Цркве у Црној Гори након Другог светског рата, и незавидан положај Митрополије црногорске довео до смањења броја Срба, а када се интензивира тај сукоб након проглашења независне Црне Горе и када власт врши притисак на Митрополију црногорско-приморску, потребно је указати на последице евентуалне аутокефалности.

У случају аутокефалности, СПЦ би изгубила велики број црквених објеката велике културне вредности. Поменућемо неке: Цетињски манастир, манастир Острог, манастир Морача, манастир Дајбабе, манастир Ђурђеви ступови, манастир Савина и многе друге манастире и цркве.

Важна чињеница евентуалне аутокефалности која би имала политичке последице била би неуважавање постојећих граница епархија СПЦ, што би довело до поремећаја у међудржавним односима са Србијом и Републиком Српском.

Наиме, Митрополија црногорско-приморска нема јурисдикцију на целој територији Црне Горе. Подручје општине Пљевља са севера Црне Горе у црквеном смислу припада Милешевској епархији из Србије, док Захумско-херцеговачка епархија са седиштем у Требињу обухвата део општине Херцег Нови (Јевтић, 2009: 147).

Ватикан има велике интересе да покрет за аутокефалност расте, све са циљем да се најпре створи аутокефална Православна црква у Црној Гори, а затим да се она преведе на унију са Ватиканом да би се на крају кроатизирала (Јевтић, 2009: 150–151).

Тиме би и православно становништво у Црној Гори временом постало римокатоличко и било кроатизирано.

А. Раковић наводи сусрет на скупу ОЕБС-а са шефом америчке делегације др Мајклом Холцелом, дугогодишњим саветником за спољну политику Џозефа Бајдена. Реферат се тицао Зукорлићевих напада на Србију, али Холцел је рекао: „Пустите Исламску заједницу, јер треба да решите важнија питања, статус Македонске православне цркве и Црногорске православне цркве.“

Однос СПЦ и „ЦПЦ“ се креће 60% према 40% у корист СПЦ, али Црна Гора је мала да би уласком у НАТО и Европску унију брзо подигла стандард и Срба ће бити све мање (Раковић, 2025: 106).

Претпостављамо како САД желе да реше статус Цркве у Црној Гори. Свакако у корист аутокефалности, чиме би се изменио традиционални православни идентитет становника Црне Горе и њихова везаност за Русију.

Српском народу у Црној Гори после губитка заједничке државе са Србијом, преименовања српског језика у црногорски, промене државне заставе, потискивања ћирилице, непостојања снажне српске странке која би штитила интересе српског народа, остаје СПЦ као последња линија одбране свог идентитета.

Закључак

Проглашење аутокефалне цркве у Црној Гори из 1905. године је резултат историјских околности у којима се налазио српски народ и СПЦ у том тренутку. Када је аутокефалност проглашена, у јеку је било ривалство између династија Петровића и Карађорђевића око водеће улоге у уједињењу српског народа.

Ово је почетак проблема око Цркве који трају данас у Црној Гори, и чињенице проглашења аутокефалности на коју се приврженици аутокефалне цркве позивају. Аутокефална црква је значила први корак за проглашење књаза Николе за краља, чиме би изједначио статус своје са династијом Карађорђевића у Србији и тиме изједначио државни статус Црне Горе и Србије. Стварање аутокефалне цркве је политички потез краља Николе и зато је ова аутокефалност у црквеном смислу неканонска.

Подгоричка скупштина (Велика народна скупштина) је 1918. донела одлуку о уједињењу Црне Горе и Србије под династијом Карађорђевића. Али тада долази и до поделе на бјелаше, присталице уједињења и зеленаше, противнике уједињења. Ова подела у самом почетку није била национална, већ се тичала статуса Црне Горе, али се пренела у наредне деценије.

После освајања власти од стране комуниста након Другог светског рата, долази до формирања црногорске нације и стварања услова за неспоразум са Србијом. Из пописа становништва смо видели како се мењао идентитет становника Црне Горе, од српског у периоду пре Другог светског рата, па до црногорског након Другог светског рата. Тај нови идентитет је учвршћен за време трајања комунистичке власти од 1945. до 1990. Од увођења вишепартијског система, па до 1997. г. наследници Комунистичке партије, Демократска партија социјалиста водила је политику заједничке државе са Србијом. Поделом ДПС-а, такву политику наставља Социјалистичка народна партија. Док је ДПС-у постала блиска политика Либералног савеза, политика независне државе и одвојености српског и црногорског идентитета.

Сепаратистички покрет у Црној Гори од обнове вишестраначја 1990, па све до 1997. је био без значајније подршке, пре свега није био снажан међу припадницима православне вере. Сепаратисте је, пре свих, представљао Либерални савез који је често био нападан од стране тада јединственог ДПС-а, због става о заједничкој држави са Србијом. Али, након победе М. Ђукановића из ДПС-а над М. Булатовићем из СНП-а на председничким изборима 1997. г. и након победе коалиције „Живимо боље“, коју је предводио М. Ђукановић на парламентарним изборима 1998, сепаратизам у Црној Гори постајао је све снажнији. Сада је владајућа странка пропагирала независну државу. Основне тачке режима у складу са новом политиком које су се постепено искристалисале биле су: 1. Стварање црногорског језика. Режим је упркос противљењу бројних професора српског језика променио назив предмета српски језик у матерњи. То је јасно говорило да ће на крају тај предмет бити назван црногорски језик; 2. Смањење коришћења ћирилице а фаворизовање латинице. Што је јасно показивало дистанцирање од Србије; 3. Ствара-

ње нових симбола Црне Горе који су се разликовали од симбола Србије. Традиционална црногорска застава, у бојама српске заставе је промењена, чак је и знак државне телевизије промењен јер је био у бојама српске заставе; 4. Пропагирање „Црногорске православне цркве“ регистроване у полицијској станици на Цетињу, науштрб канонске СПЦ. Ова „црква“ је основана 1993. године, а регистрована тек 17. јануара 2000. године у полицијској станици на Цетињу. Видимо да ова „црква“ дуго није била регистрована, али када је власт кренула путем независности онда је дошло и до регистрације. Када су се учвршћивали на власти 1997. и 1998. године, представници ДПС-а су одржавали добре односе СПЦ. Али када почињу све отвореније да пропагирају независност Црне Горе, СПЦ више као препреку новом идентитету и почињу у државним медијима да фаворизују „цркву“ која се залаже за независну Црну Гору, „Црногорску православну цркву“.

Поставља се питање колико има Срба у Црној Гори, 29% по последњем попису? Или број Срба можемо повезати са српским језиком који, по последњем попису, говори око 42% становништва? Власт жели да смањи број Срба, јер независна Црна Гора долази у парадоксалну ситуацију да не постоји већински народ у држави, односно да они који се изјашњавају као Црногорци не прелазе 50% становништва. Режим рачуна да би смањењем броја Срба, а повећањем броја Црногораца био и решен „проблем“ Цркве у Црној Гори. Тиме би престала Црква у Црној Гори да се назива српском. У ситуацији када нема великог броја Срба у Црној Гори, нема ни Српске Цркве. Тако би већински „државотворни“ народ добио имовину Митрополије црногорско-приморске и назвао цркву по свом имену.

Власт у првим годинама црногорске независности није желела да уђе у отворени сукоб са СПЦ, сматрајући да време ради за тзв. „ЦПЦ“ а против СПЦ, и да ће верници прећи под окриље те „цркве“ посебно сада у новим околностима, прихватајући реалност независне државе. Али, у неколико последњих година ДПС као циљ помиње аутокефалну цркву, док Нацрт о верским заједницама јасно показује у ком правцу иде режим. Власт сматра да Црна Гора неће изаћи из српског културног и политичког круга док не добије аутокефалну цркву, и да без аутокефалне цркве не могу да опстану црногорска држава и нација. Посебно мањи партнер у власти, СДП, се истиче у непријатељству према СПЦ. Ова странка је имала и два министра унутрашњих послова која протерују свештенике СПЦ из Црне Горе, под образложењем да немају држављанство и да раде против интереса државе Црне Горе.

После свега претходног што смо писали о проблему статуса СПЦ у Црној Гори, сматрамо да ће власт наставити са притисцима на СПЦ, јер

неће сматрати да је Црна Гора независна од Србије док СПЦ врши црквено деловање у Црној Гори.

* * *

Литература:

- Ацовић, Драгомир (2008), *Хералдика и Срби*, Завод за уџбенике, Београд.
- Алексић, Будимир (2002), *Црвено-Црна Гора*, Омладински интелектуални центар, Никшић.
- Батаковић, Душан (2000), *Нова историја српског народа*, Наш дом, Београд.
- Булатовић, Момир (2004), *Правила ћушања*, Народна књига – Алфа, Београд.
- Вујовић, Мишо (2003), *Црња и Гора*, Културни центар Свети Сава, Подгорица.
- Ђурковић, Миша (2013), *Тамни коридори моћи*, Укронија, Београд.
- Јевтић, Мирољуб (2009), *Полишиколоџија религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд.
- Јовићевић, Владимир (2007), *Сабља и држава*, Унирекс, Подгорица.
- Маркуш, Јован (2005), *Народна сџранка у Књажевини Црној Гори 1906–1918*, ИИЦ Народна мисао, Цетиње.
- Никчевић, Желидраг (2007), *Права Срба у Црној Гори*, ИГАМ, Београд.
- Перић, Димшо (2006), *Црквено право*, Правни факултет Универзитета у Београду.
- Раковић, Александар (2015), *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015*, Хришћански културни центар др Радован Биговић, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко (2002), *Историја СПЦ–прећи шом*, ЈРЈ, Београд.
- Чавошки, Коста (2011), *Расрбљавање*, ОРПХЕУС, Нови Сад.
- Вечерње новости*, дневни лист.
- ДАН*, дневни лист.
- Веб-презентација „Црногорске православне цркве“, www.cpc.org.me.
- Сајт Инфо-службе СПЦ, www.spc.rs.
- Пројекат Растко: Библиотека српске културе, www.rastko.rs.

Примљено: 29. 4. 2016.
Одобрено: 1. 6. 2016.

THE ISSUE OF THE REQUEST FOR THE AUTOCEPHALOUS CHURCH IN MONTENEGRO

Vladica S. Todorović

*Faculty of Political Sciences,
University of Belgrade*

Summary: *The request for an independent church in Montenegro is primarily politically motivated. The regime and parties with similar political programme believe that the Montenegrin nation and state can not survive without the autocephalous church and will not consider Montenegro truly independent until the project is completed.*

On the other hand, the Serbian parties and the Serbian people in Montenegro consider the protection of the Serbian Orthodox Church, therefore the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral of utmost importance for the survival of their identity.

Key words: *autocephalous, Church, identity, nation, state.*

Породичноправни и хришћански АСПЕКТ МАТЕРИНСТВА И ОЧИНСТВА У ПОСТУПКУ БИМЕДИЦИНСКИ ПОТПОМОГНУТОГ ОПЛОЂЕЊА

Александра Малешевих*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Све већа примена постојећег бимедицинског поступка оплодње (БМПО) довела је до потребе законског уређења услова њихове примене. Циљ сировођења постојећег и заштити интереса субјекта ради којег се постојећи врши добијају примарни значај при формирању уређујућих правних регулатива. Са друге стране, хришћански приступ бимедицинским темама захтева нужно ушмељење на бимедицинским чињеницама. Непогривљивост интелектуалне људске личности, имајући нарочито у виду личност деце, бива незаобилазан критеријум прихваћивости постојећег БМПО. Материнство и очинство, као категорије родитељства представљају преважно биолошке категорије, и као такве их треба разматрати. Оне стоје у условном односу родитеља, мајке и оца, према деци, јер представљају њихов биолошки однос.

Кључне речи: БМПО, правни приступ, циљ постојећег, интерес субјекта, хришћански приступ, личност, материнство, очинство, биолошке категорије.

Увод

Научнотехнолошки напредак у нашој епохи омогућио је оплодњу уз бимедицинску помоћ. Како је услед разних фактора све више оних који не могу спонтаним путем доћи до зачећа и жељеног потомства, све више се прибегава техникама бимедицинског потпомогнутог оплодње (БМПО). Оваква ситуација довела је до потребе законског уређења усло-

* topalovic81@yahoo.com.

ва, начина и поступка лечења неплодности поступцима БМПО ради зачећа детета, као и уређења његовог породичноправног аспекта. По природи ствари, овакви закони најпре су доношени у развијенијим земљама света, са дужом и разноврснијом праксом примене метода БМПО, док је Србија једна од последњих земаља која је законски уредила ова питања. У својим одредбама закони земаља по питању БМПО и других аспеката асистираних репродуктивне технологије (АРТ) се разликују, тако да поједини поступци који су законом једне државе одобрени у другој се експлицитно забрањују. Такође, током времена и оног што је пракса показала, поједини закони су претрпели одређене измене у својим одредбама.

У Србији, ова питања су регулисана Породичним законом (ПЗ) из 2005. године¹ и Законом о лечењу неплодности поступцима биомедицински потпомогнутог оплођења (ЗБМПО) из 2009. године². У току је и израда Преднацрта Грађанског законика Србије који се бави регулацијом ових питања.

Размотрићемо један аспект законских одредби везаних за поступак БМПО, а то је питање родитељства, које у себе укључује материнство и очинство.

Оно што разликује правни и хришћански приступ бављења биомедицинским темама, као што су теме везане за БМПО, јесте утемељење на конкретним биомедицинским чињеницама. Док се у правном приступу овим темама ради општедруштвеног интереса, пронаталитетне политике државе, мишљења јавног мњења, сукоба интереса итд. могу превидети биолошке чињенице и донети правне регулативе које нису на њима засноване, у хришћанском приступу би то било погрешно као неистинито. Ово ће се најбоље показати у случајевима зачећа донираним репродуктивним материјалом и у случају сурогат материнства.

1. Врсте зачећа у односу на порекло генетског материјала

Генетски материјал у зачећу људског бића чине људске полне ћелије – гамети, и то: мушка-семена ћелија (сперматозоид) и женска-јајна ћелија (ооцит). У поступку БМПО у зависности од њиховог порекла разликујемо две врсте оплодње: оплодњу сопственим репродуктивним ћелијама, односно ћелијама намераваних родитеља (хомологна) и оплодњу донираним репродуктивним материјалом (хетерологну).

¹ „Сл. Гласник РС“ бр. 18/2005, http://www.paragraf.rs/propisi_download/porodicki_zakon.pdf, преузето: 13. 2. 2016.

² „Сл. Гласник РС“ бр. 72/2009, http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_lecenju_neploдности_postupcima_biomedicinski_potpomognutog_oplodjenja.html, преузето: 13. 2. 2016.

2. Материнство и очинство у поступку БМПО

Материнство и очинство су категорије родитељства, које су као основно људско право од давнина подразумевале одређена права и обавезе. Родитељство је биолошка категорија, која подразумева биолошку повезаност родитеља и детета путем генетског материјала мајке и оца од којих се рађа дете, и деветомесечног саживота детета са мајком у току изношења трудноће и рађања детета од стране мајке. У поступцима БМПО је научнотехнолошким напретком омогућено да се генетска повезаност мајке и детета раздвоји од гестацијске, те да биолошки постоје две мајке: генетска и гестацијска, док биолошки отац остаје један и увек се везује за генетско порекло детета.³ Ко ће се, међутим, сматрати правном мајком и оцем, не мора да зависи од биолошких чињеница, већ од врсте оплодње о којој је реч, односно од циља због којег се приступа оплодњи.

2. 1. Материнство и очинство при оплодњи сопственим репродуктивним ћелијама

Када је реч о оплодњи која је извршена гаметима партнера – било брачних или ванбрачних, односно намераваних родитеља који ће одгајати дете, нема дилеме око утврђивања родитељства, односно материнства и очинства.

Биолошка мајка је и правна мајка, односно жена чији је генетски материјал оплођен (без обзира да ли је оплодња обављена унутартелесним оплођењем – *in vivo* или вантелесним оплођењем – *in vitro*), која је носила и родила дете и која ће га одгајати са свим правима и обавезама које јој као мајци законом припадају. За правно регулисање материнства при оваквој оплодњи довољна је одредба Породичног закона Србије, преузета још из римског права, да „мајка детета јесте жена која га је родила“ (ПЗ чл. 42), јер га је родила жена која му је и генетска мајка и која ће га одгајати по рођењу. Регулатива у ПЗ Србије која се односи конкретно на утврђивање материнства у поступку БМПО гласи: „Мајка детета зачетог уз биомедицинску помоћ јесте жена која га је родила“ (чл. 57/1). Овакву одредбу понавља и ЗБМПО у чл. 65.

Биолошки отац је и правни отац, односно муж или ванбрачни партнер мајке⁴ чији је генетски материјал кориштен у оплодњи, и који ће одгајати дете са свим правима и обавезама које му као оцу законом

³ Немамо у виду употребу мешања семених ћелија више мушкараца за оплодњу.

⁴ У овом раду се нећемо бавити браком као светом тајном и светотајинском значају рађања деце у браку. У том контексту се нећемо бавити темом очинства са аспекта брака, односно да ли је реч о супружнику или ванбрачном партнеру мајке.

припадају. Ако је реч о супружницима, на основу ПЗ чл. 58/1, „оцем детета које је зачето уз биомедицинску помоћ сматра се муж мајке, под условом да је за поступак биомедицински потпомогнутог оплођења дао писмени пристајак“, који у случају хомологне оплодње то биолошки и јесте. Исти услов важи и ако је реч о ванбрачној заједници: „оцем детета које је зачето уз биомедицинску помоћ сматра се и ванбрачни партнер мајке, под условом да је за поступак биомедицински потпомогнутог оплођења дао писмени пристајак“ (чл. 58/2), који у случају хомологне оплодње то биолошки и јесте. ЗБМПО чланом 66. проширује ову одредбу ПЗ-а и додаје услов ако је сагласност дата за оплодњу сопственим семеним ћелијама: „отац детета које је зачето поступком БМПО је супружник, односно ванбрачни партнер мајке детета под условом да је дао писмени пристајак за обављање поступка БМПО са својим семеним ћелијама“, који то свакако у поступку хомологне оплодње биолошки и јесте.

У овом случају правне одредбе о материнству и очинству се поклапају са биолошким чињеницама материнства и очинства.

Са хришћанског аспекта бављења темом материнства и очинства не можемо било кога другог сматрати мајком и оцем детета осим оних који су га зачели и родили, односно који то биолошки и јесу.

За разлику од спонтаног зачећа у полном односу, овде је дошло до зачећа уз биомедицинску помоћ одређеном методом оплодње различитом од полног односа, о чијој прихватљивости се са хришћанског аспекта може полемисати у зависности од ризика по учеснике који носи, а на основу утврђеног критеријума. Питање прихватљивости одређених метода БМПО, као и прихватљивости могућих процеса пре и после оплодње у АРТ-и је веома комплексно, те га у оквиру теме родитељства у поступку БМПО нећемо разматрати. Можемо констатовати да је човек као боголико биће креативно биће, и као такав призван је на креативно дејство у природи, које је не само оправдано већ и очекивано и ишчекивано као задато остваривање човека, и творевине кроз њега. То не значи да треба да чини оно што је противприродно, већ што афирмише природу и води њеном побољшању. Стога је људски напор за превазилажењем слабости природе узрокованих падом, укључујући и проблем неплодности, свакако оправдан, уколико се на тај начин не угрожава интегритет било чије личности.⁵

⁵ О позитивном ставу теологије према научном истраживању које бива на корист људском роду, и које је утемељено на несебичној љубави и заштити интереса ближњег, види Νικόλαος Κόιος, Έρευνα στα βλαστοκύτταρα: Μία προσέγγιση με βάση την ορθόδοξη βιοηθική, <http://www.pemptousia.gr/2012/09/ερευνα-στα-βλαστοκυτταρα-μια-προσεγγιση/>, преузето: 13. 2. 2016.

2. 2. Материнство и очинство при оплодњи донираним репродуктивним материјалом

За разлику од хомологне оплодње где правни родитељи уједно је-су и биолошки родитељи, у случајевима хетерологне оплодње ово ни-је случај. То је тако зато што циљ спровођења поступка хетерологне оплодње није заснован на биолошким чињеницама, а законске регу-лативе су формулисане према циљу спровођења поступка. Законски одобрени поступци БМПО се обављају са циљем рађања детета (чл. 24 ЗБМПО), без обзира о којој врсти поступка је реч, односно са циљем задовољења интереса за стицањем потомства одређеног субјекта, тј. намераваних родитеља у поступку БМПО.

2. 2. 1. Оплодња донираном јајном ћелијом

Оплодња донираном јајном ћелијом се врши у случајевима када намеравана мајка из медицински оправданих разлога не може доћи до зачећа детета сопственом јајном ћелијом, или уколико се на тај начин спречава преношење тешких наследних болести на дете, те се за оплодњу користи јајна ћелија друге жене. Употреба донираних репродуктивних ћелија у поступку БМПО регулисана је чл. 40 и 41 ЗБМПО. На основу чл. 32 ЗБМПО, поступак БМПО са донираним репродуктивним ћелија-ма врши се на предлог доктора медицине – специјалисте гинекологије и акушерства који је члан тима за БМПО, а на основу медицинских и психолошких индикација. О предлогу лекара мишљење даје стручна са-ветодавна комисија, док одлуку доноси Управа за биомедицину.

До јајне ћелије друге жене се долази на исти начин као и до јајне ћелије намераване мајке у случају *in vitro* оплодње. Након уобичаје-не хормонске терапије у процесу контролисане оваријалне стимулаци-је пункцијом се долази до јајних ћелија жене која жели да донира свој репродуктивни материјал. Оплодња донираном јајном ћелијом се врши како у *in vitro* (лабораторијским, ван тела жене) условима, када ће рани ембрион (или више њих, према чл. 55 ЗБМПО до три) бити трансфери-ран у тело намераване мајке, тако и у *in vivo* (унутартелесној) оплодњи, када се јајне ћелије заједно са семеним ћелијама уносе у полне органе жене. Према члану 52 ЗБМПО, репродуктивне ћелије се могу употре-бљавати само када се, у складу са достигнућима медицинске науке и на основу искуства, процени да су одговарајуће за оплодњу и да њихова употреба не може проузроковати опасност по здравље жене или детета.

Што се тиче правног одређивања материнства при поступку оплодње донираном јајном ћелијом, с обзиром на експлицитну одредбу ЗБМПО чл.

65 да је мајка детета зачетог поступком БМПО жена која је то дете родила, без обзира да ли дете генетски јесте или није њено, законодавац очигледно раздваја органски повезане биолошке чињенице ношења и рађања детета од његовог генетског порекла у погледу материнства, дајући примат првој (ношењу и рађању детета) у односу на другу (генетског порекла). Оваквом одлуком правна мајка није у потпуности и биолошка мајка детета. Са биолошког аспекта она је само гестацијска мајка, док је генетска мајка нека друга жена. С обзиром да је циљ поступка спроведен, а то је рођење детета, и да је интерес субјекта ради којег се приступило поступку задовољен, а то је да жена која жели дете а чија јајна ћелија не може бити оплођена добије јајну ћелију друге жене чијом оплодњом ће доћи до жељеног потомства, са правног аспекта нема дилема ко би се требао сматрати правном мајком. Са друге стране, жена која је донирала јајну ћелију није то ни учинила да би се сматрала мајком, већ да би омогућила некој другој жени, која то другачије није у стању, да дође до потомства, те би, правно гледано, било неисправно сматрати је правном мајком.

Утврђивање материјалне (чињеничне, биолошке) истине када се ради о родитељству у поступцима БМПО за право је значајно само уколико дође до судског поступка утврђивања и оспоравања материнства и очинства.⁶ У редовној ситуацији, ван судског поступка, материјална истина, односно чињенично биолошко стање, потпуно губи на значају, док аутономија странака добија примат, јер се на основу њихове воље одређује правни родитељски однос.⁷ Ту је суштинска разлика између правног и хришћанског приступа овом питању.

За разлику од правног, са хришћанског аспекта посматрања проблема не може се заузети одобравајући или неодобравајући став према неком поступку на основу испуњења циља ради којег се поступак врши, или задовољења нечијег интереса. Овакав став се доноси на основу утврђеног критеријума, који је као аксиом једнак у свакој ситуацији и остаје непромењив. Критеријум прихватљивости одређеног поступка са хришћанског аспекта јесте неповредивост интегритета личности. То се односи на сваку личност у поступку, што значи да је неки поступак прихватљив само ако интегритет било чије личности која учествује у њему није повређен. Уколико би задовољење жеље једне личности спровођењем одређеног поступка подразумевало повреду интегритета друге личности, такав поступак би се према утврђеном критеријуму сматрао неприхватљивим.

⁶ Види Гордана Ковачек-Станић, „Аутономија versus материјална истина у компаративном праву о породичном статусу детета“, *Зборник Правног факултета у Новом Саду*, год. XLV, бр. 3, 2011, 196, 219.

⁷ Види исто, 195.

Појам личности претпоставља не само биолошку ипостас човека, односно оно шта он биолошки јесте, нити само психосоматско биће човека. Постојање човека као личности значи постојање као бића заједнице у слободном, љубавном односу са другим, што представља смисао људског постојања. Овај слободни љубавни однос са другим, никако не подразумева само однос са другим човеком и природом, при чему човек не би могао да надиђе смртност своје створене природе, већ и слободан, љубавни однос са Животодавцем Богом, а онда и са другим човеком и природом, чиме постиже остварење свога на значења – да буде бог по благодати, љубавно биће за вечност. Ово нам показује човека као биће које није само биолошко, већ и стваралачко и теолошко биће.

Након оваквог објашњења хришћанског става, као контрааргумент могло би се поставити питање: да ли онда можемо рећи да је интегритет личности која је уз овакво оправдање остала ускраћена за спровођење поступка који би јој обезбедио потомство, а још је и свесна да је он данас медицински изводљив, и да постоји решење за њену неплодност, повређен? Услед онемогућавања да на овај, за њу једини начин, дође до потомства и оствари се као родитељ – што за многе људе представља испуњење њиховог животног смисла, она може претрпети озбиљне психофизичке последице, што представља повреду интегритета њене личности. Свакако бисмо се могли сложити да је интегритет њене личности повређен, уколико жели да се у генеративном добу оствари као родитељ а то не може, и да је питање од личности до личности колико успешно ће се моћи носити са овим проблемом. Међутим, оно што је веома важно нагласити за разумевање проблема јесте да није неко (људски фактор) намерно произвео њен проблем стерилитета,⁸ те на тај начин повредио интегритет њене личности. Када би постојао такав људски акт, он би се са хришћанског аспекта утврђеног критеријума сматрао неприхватљивим. Који су, пак, узроци хуманог стерилитета: да ли све неприроднија исхрана, загађен ваздух, вода, стрес, бактериолошке и вирусне инфекције итд., и зашто је он у сталном порасту је тема за себе. Пошто већ постоји проблем код одређене особе да дође до потомства, са хришћанског аспекта не можемо угрозити интегритет нечије друге личности да бисмо на тај начин решили њен проблем. За разлику од правног приступа, не можемо се одлучити чије ћемо интересе да заступамо уколико постоји сукоб интереса, односно уколико би заштитом нечијег интереса (чији је проблем објективне природе, а не произведен

⁸ Овде не говоримо о последицама пада.

заштитом нечијег другог интереса) угрозили интерес неког другог (коме ћемо на тај начин произвести проблем), а нарочито детета.⁹

С обзиром да не постоји поступак којим је изазвана повреда интегритета личности која има проблем стерилитета, немамо шта оценити неприхватљивим према критеријуму прихватљивости поступака у погледу нечијег стерилитета, те избегавањем нечега решити његов проблем. Исто тако, не можемо сматрати прихватљивим поступак којим ћемо решити проблем особе са стерилитетом тако што ћемо угрозити интегритет нечије друге личности. Остаје на науци да покушава да нађе решење њеног проблема на начин који неће угрожавати личност другог.

У области лечења неплодности поступцима БМПО начела се помињу и у правним актима. Тако, ЗБМПО члановима 4–12 у примени ових поступака предвиђа поштовање следећих начела: медицинске оправданости, заштите људског бића, општедруштвеног интереса, заштите права детета и лица повезаних са БМПО, једнакости, слободе одлучивања, заштите људског достојанства, заштите приватности и безбедности. Питање је, међутим, да ли одређени поступак пре доношења законске одредбе о могућности његовог спровођења бива преиспитан на основу наведених начела, те у складу са њима бива донета законска одредба. У истом правцу, хришћански гледано, одређени поступак се најпре преиспитује на основу утврђеног критеријума и на основу добијених резултата се доноси суд о његовој прихватљивости.

Иако је циљ донаторства јајне ћелије да намерава на мајка на тај начин дође до потомства, то никако не поништава биолошку реалност материнства, која се не односи на циљ ради којег се дешава, него на генетику и биолошке процесе ношења и рађања детета.

Хришћански посматрано, превиђати биолошке чињенице доносећи суд о биолошком питању је погрешно, јер такав суд није заснован на истинитости. У случају оплодне донираном јајном ћелијом имамо две биолошке мајке, генетску и гестациску, што је у савремено доба омогућио научнотехнолошки напредак, а што некад по природи ствари не би могло бити могуће. Обе врсте материнства су подједнако важне, само у

⁹ „У животним ситуацијама врло често постоје различити интереси, право често мора да се определи које интересе жели да заштити. Који интерес ће бити заштићен зависи од многих околности, почевши од етичких аспеката“ – питамо се којих, на кога се односе? – „и друштвене прихватљивости, а у овом случају (сурогат материнства) и од напретка репродуктивне медицине“, Гордана Ковачек-Станић, „Биомедицински потпомогнуто зачеће и рођење детета: сурогат материнство у упоредном европском праву и Србији“, *Стишовништво* бр. 1, 2013, 1–21, 16. Постављамо питање: да ли напредак репродуктивне медицине треба да услови правне регулативе, или правне регулативе, утемељене на научним чињеницама везаним за питање које регулишу, требају да услове примену напретка репродуктивне медицине, да би се одвојила употреба од злоупотребе?

одвојеним аспектима: генетско у смислу порекла детета, чији значај као потврде нечијег идентитета кроз његово сазнање и правници наводе,¹⁰ и гестацијско, када услед деветомесечног саживота и стварања емотивних веза између мајке и детета, развоја ЦНС-а, размене материја и социјалне интеракције долази до формирања психофизичког карактера детета, који ће значајно утицати на његов даљи развој личности. Ово формирање се, свакако, не завршава феталним периодом, већ се по порођају наставља ван материце мајке, као „екстерогестација“ и даље.¹¹ У супротном, ако би гестацијско материнство имало примат над генетским, што је случај при поступку оплодње донираном јајном ћелијом, онда, чак и правно посматрано, родитељство оца које је биолошки увек само генетско било би од мањег значаја у односу на родитељство мајке, које је поред генетског по природи и гестацијско. Међутим, важно је нагласити да са правног аспекта гестацијско материнство има примат над генетским у случају оплодње донираном јајном ћелијом не ради биолошко-психолошког значаја гестацијског материнства над генетским, већ ради циља због којег се приступа поступку – да се гестацијска мајка оствари као мајка. То видимо у поступку сурогат материнства, где се одобрењем (које у нашем закону још није усвојено али има индицију да ће бити)

¹⁰ „Разлози због којих може бити важно сазнање истине о сопственом пореклу могу се означити као психолошки, медицински и правни. Најпре, психолошки гледано, идентитет једне особе представља, у суштини, потврду њене егзистенције, начин на који таква особа постаје препознатљива и видљива у друштву, а важна компонента те препознатљивости јесте то што се може трасирати пут према сопственим биолошким прецима. Напротив, осујећење те могућности да се сазна сопствено биолошко порекло ствара код људи веома снажна осећања маргинализације, социјалне искључености, фрустрираности, несигурности, конфузије“, Марија Драшкић, „Биомедицински потпомогнуто оплођење“, <http://www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/dramar/bmpo.medicinsko%20pravo.pdf>, преузето: 13. 2. 2016. Не само да је сазнање свог генетског порекла од изузетне важности за наш идентитет, већ и само генетско порекло као такво. Оно представља природно наслеђе наших предака записано у генима, које значајно одређује човекову природу, а коју он свакако епигенетички, вољно и под утицајем спољних фактора даље обликује.

¹¹ Види Светомир Бојанин и Славољуб Милекић, „Пренатална психологија са аспекта неуропсихологије развојног доба“, *Психологија данас*, 1988, 1–2:23–31, 25. О значају гестацијског доба, односно феталног периода за психофизички развој детета види цео текст. У истом контексту види David B Chamberlain, *The Sentient Prenate: What Every Parent Should Know*, https://birthpsychology.com/journals/%5Bfield_article_issue_reference-title-raw%5D/sentient-prenate-what-every-parent-should-know Bruce H Lipton, *Maternal Emotions and Human Development*, <https://birthpsychology.com/free-article/maternal-emotions-and-human-development>. И овај, пренатални аспект људског живота правници препознају као значајан: „Трудноћа и рађање детета доводе до настајања емоционалних веза између мајке и детета које је, чини се, неприродно, па чак и нехумано раскидати. Проблеми који могу настати, правни и животни, изузетно су осетљиви и компликовани, а у екстремним случајевима су у супротности са принципом најбољег интереса детета“, Гордана Ковачек-Станић, исто, 16.

овог поступка неће више придавати значај гестацијском материнству, већ опет циљу ради којег се поступак спроводи, а то је да намеравана мајка дође до потомства. У случају одобрења парцијалне, гестацијске сурогације или пуне, генетске донираном јајном ћелијом или донираним ембрионом, није важно ни да ли је она генетска мајка.

Оно што се истиче у законским актима, као и у другој правној литератури, јесте добробит детета, односно најбољи интерес детета, како у свим активностима које се тичу детета (чл. 3/1 Конвенције о правима детета из 1989. г.,¹² ПЗ чл. 6) тако и у спровођењу поступака БМПО. У начелима на којима почива ЗБМПО на више места се истиче заштита и добробит детета: у начелу заштите људског бића (чл. 5), заштите права детета и лица повезаних са БМПО (чл. 7), заштите људског достојанства (чл. 10). Интерес детета се истиче и у другим члановима ЗБМПО: 26, 41, 56, 64. Да је „најбољи интерес детета основни и најважнији принцип у савременом породичном праву“ наводи и Ковачек-Станић.¹³ О значају да „од самог рођења детету буду обезбеђена права која битно утичу на његов живот у детињству, али су једнако важна и за његов каснији живот и доба потпуне физичке и психичке зрелости“, истичући нарочито право детета на са знање сопственог порекла, говори и М. Драшкић.¹⁴ Лекарска етика такође истиче важност поштовања добробити будућег детета.¹⁵

Ако добробит детета заиста важи за основни и најважнији принцип у савременом породичном праву, онда логично следи да би у разматрању правног регулисања неког поступка ове врсте најпре требало поћи од наведеног принципа. Уколико у некој ситуацији долази до сукоба интереса, а један од интереса између којих право треба да се определи је у вези заштите интереса и добробити детета, онда би етички било неисправно определити се за заштиту једног од интереса на основу друштвене прихватљивости или напретка репродуктивне медицине, а не на основу основног принципа добробити детета.

Да ли је при доласку на свет оплодњом донираном јајном ћелијом заиста испоштован основни принцип најбољег интереса детета?

Пре почетка самог процеса оплодње још увек немамо постојеће дете да бисмо *шек* полазили од питања шта је *сag*, у постојећој ситуацији, у

¹² http://www.unicef.org/serbia/Konvencija_o_pravima_deteta_sa_fakultativnim_protokolima%281%29.pdf, преузето: 13. 2. 2016.

¹³ Исто, 5. О интересу детета види Гордана Ковачек-Станић, „Породичноправни аспект биомедицински потпомогнутог оплођења у праву Србије и европским правима“, *Зборник Мајнице српске за друштвене науке*, бр. 131, 2010, 415–430, 418.

¹⁴ Марија Драшкић, исто.

¹⁵ „У сваком тренутку важно је узети у обзир добробит будућег детета“, Слободан Радуловић, „Асистирана репродуктивна технологија у хуманој репродукцији“, *Elit-Medica*, Београд 2007, 313.

најбољем интересу детета. Напротив, можемо констатовати да пре почетка самог процеса имамо само жељу намераваних родитеља за потомством, коју не могу да остваре без учешћа трећег лица, односно жене која ће даровати јајну ћелију. Питање у контексту поменутог основног принципа најбољег интереса детета је да ли жеља намераваних родитеља за потомством треба да се задовољи без обзира да ли ће то бити за добробит будућег детета, или она треба да се оствари само уколико ће бити за добробит будућег детета. Ако пођемо од поменутог принципа, свакако ћемо се сложити да жеља намераваних родитеља за потомством треба да се оствари само уколико ће то бити за добробит будућег детета.

Посматрано из угла детета, довести дете у ситуацију да има две биолошке мајке, генетску и гестацијску, није природно.¹⁶ То је вештачка ситуација. По природи ствари, свако људско биће има једну мајку и једног оца. Следи да је ситуација где дете има две биолошке мајке вештачки конструисана уз помоћ данашњег науднотехнолошког напретка. Долазак људског бића на свет је, међутим, природни акт, што значи да треба да буде у складу са природом. Ако је природно да дете има једну мајку и једног оца, тако треба и да остане да не би дошло до поремећаја њихових природних односа, а који утичу на формирање њихових личности, имајући у виду, пре свега, формирање личности детета.

На основу чега бисмо могли тврдити да је у најбољем интересу детета да има две биолошке мајке, да то чак и сазна у животу, а да живи са једном, у овом случају гестацијском, знајући да негде постоји његова генетска мајка коју не познаје, или ако би било допуштено и да је упозна, не живи и не одраста са њом, већ је она за њега странац? Ако се сложимо да је у најбољем интересу за дете да живи и одраста са својим биолошким (у потпуности биолошким) родитељима, онда не може у исто време бити у најбољем интересу детета и да има две биолошке мајке и да одраста са једном. То је контрадикторно. Уколико бисмо сматрали да је генетски родитељ као такав небитан за дете, а што би са аспекта генетике било бесмислено, онда бисмо се питали зашто би законски (ЗБМПО, чл. 27) морале постојати медицинске индикације неплодности за приступање поступцима БМПО? Оплодни донираним репродуктивним материјалом би могао приступити и онај чијим би се сопственим репродуктивним материјалом могла извршити оплодња без икаквих медицинских последица, уколико би било небитно од кога генетски материјал потиче.

¹⁶ За разлику од ове вештачке ситуације, која није природна, важно је нагласити да када говоримо о вантелесној оплодњи није реч о „вештачкој оплодњи“ – израз који се често користи и доводи до негативних последица, већ је реч о природној оплодњи, јер је на природан, биолошки начин, као и спонтаним путем, дошло до оплодње, само у лабораторијским условима.

Неко ће опет рећи: боље је да се дете било како роди него никако! Да, ако говоримо о већ постојећем детету. Пре поступка ми имамо само жељу намеравањем родитеља за дететом а не и само дете, тако да можемо рећи да је боље да се дете роди у нормалним условима који му по природи припадају, него да му наметнемо услове који нису природни. Када би и нас неко питао да ли више волимо да су наши родитељи и биолошки (и то потпуно, за мајку и генетски и гестацијски), или нам је свеједно ако то нису, верујем да бисмо сви дали исти одговор.

Друга законска одредба у вези материнства у поступку оплодње донираном јајном ћелијом односи се на забрану утврђивања материнства жене која је даровала јајну ћелију. Члан 57/2 ПЗ Србије гласи: „Ако је дете зачето уз биомедицинску помоћ дарованом јајном ћелијом, материнство жене која је даровала јајну ћелију не може се утврђивати.“ Оваква одредба стоји и у ЗБМПО чл. 65: „Ако је дете зачето поступком БМПО када је коришћена јајна ћелија донора, забрањено је утврђивати материнство донора.“ С обзиром да је жена чија је донирана јајна ћелија оплођена генетска биолошка мајка детета, значи да се овом правном одредбом забрањује утврђивање (неког) чињеничног стања (материјалне истине), конкретно материнства. То се у правној литератури објашњава очувањем породичних односа, односно заштитом породичне стабилности и интегритета, те с обзиром да ће дете одгајати жена која га је родила, утврђивање материнства донора не би имало никаквог смисла.¹⁷

Одобравајући оплодњу донираном јајном ћелијом, а тиме ситуацију која није природна – да дете има две биолошке мајке, долазимо у позицију да је штитимо тиме што ћемо забранити утврђивање материјалне истине материнства донора. Ипак, без обзира на правну регулативу по овом питању, материнство жени која је донирала јајну ћелију никако не можемо оспорити. Да утврђивање материнства жене која је даровала јајну ћелију нема смисла, може бити тачно из угла оне мајке која ће одгајати дете. За дете је, пак, свакако хендикеп да има мајку са којом га закон лишава сваког мајчинско-дечијег односа. Опет, могло би доћи, и вероватно би дошло до небројених компликација, нарочито по психофизички развој детета када би се материнство утврдило и за жену која то детету генетски јесте. Следи да решење проблема није у забрани утврђивања материнства донора, већ нас одобрење самог процеса доводи у безизлаз, те никако не можемо констатовати да је он у најбољем интересу детета.

У поступку оплодње донираном јајном ћелијом упитно је и право детета на сазнање сопственог порекла. У Србији, дете према ЗБМПО нема право да сазна податке о личности донора, односно ко му је би-

¹⁷ Види Гордана Ковачек-Станић, исто, 13.

олошки родитељ, већ има право у одређеним околностима да добије само оне податке о донору који су од медицинског значаја. Члан 64 ЗБМПО гласи: „Дете зачето поступком БМПО репродуктивним ћелијама донора има право да из медицинских разлога тражи од Управе за биомедицину податке од медицинског значаја који се односе на донора полних ћелија, када напуни 18 година живота, а изузетно када напуни 16 година живота ако је стекло пословну способност. Давање података из става 1 овог члана не односи се на податке о личности донора, већ само на податке од медицинског значаја за дете, његовог будућег супружника, односно ванбрачног партнера, као и од значаја за њихово потомство.“ У позитивном праву Србије, међутим, право детета на сазнање сопственог порекла јемчи Устав Србије одредбом о томе да свако дете има право да сазна своје порекло и очува свој идентитет (чл. 64 ст. 2 Устава). Стога се М. Драшкић с правом пита да ли је одредба ЗБМПО којом се детету зачетом поступком БМПО онемогућава да открије своје биолошко порекло, осим да из медицинских разлога добије само податке од медицинског значаја, у складу са уставном одредбом о праву детета на сазнање сопственог порекла.¹⁸

Ако опет пођемо од основног принципа најбољег интереса детета, постављамо питање: на основу чега можемо бранити детету да сазна своје генетско порекло као исконску потребу у људској природи? Да ли имамо право ради очувања принципа анонимности донора бранити детету да зна своје порекло? Конвенција о правима детета из 1989. г. чл. 7/1 по први пут уврштава право детета на сазнање сопственог порекла у каталог заштићених права детета. М. Драшкић наводи да су многобројне студије показале да готово сви људи који не знају своје порекло имају снажно осећање права да знају истину (што код њих ствара осећање анксиозности и стреса), док готово сви који су дошли до информације о свом пореклу не показују више знакове анксиозности и стреса.¹⁹ Временом, из прагматичних разлога (видевши да се број донатора не смањује, већ се само мења њихова старосна и социолошка структура, а не првенствено ради заштите интереса детета) многе државе су мењале своје законске одредбе по питању анонимности донора и права на сазнање биолошког порекла, те су оно што је било забрањено, у зависности од државе у различитим степенима допустиле да се сазна.²⁰ Верујемо да ће се овакав тренд временом успоставити и код нас.

¹⁸ Види Марија Драшкић, исто.

¹⁹ Марија Драшкић, исто.

²⁰ Види исто.

Међутим, кључно етичко питање у вези са биолошким пореклом детета у поступку БМПО није само право на сазнање свог биолошког порекла. Питање је да ли сазнање некога да му родитељ (или оба) са којима одраста (или је одрастао) то биолошки није може проузроковати психолошке последице по ту личност, без обзира да ли ће сазнати ко то јесте и да ли ће имати одређен однос са њим. Оно што је кључно питање у овој теми јесте да ли је етички исправно допустити да уопште дође до овако компликоване ситуације, из разлога што правна регулатива која је уређује није усклађена са биолошким чињеницама, те нас свакако са неке стране доводи у безизлаз повреду интереса детета.

2. 2. 2. Оплодња донираном семеном ћелијом

Оплодња донираном семеном ћелијом се врши у случајевима када из медицински оправданих разлога не може доћи до зачећа семеном ћелијом намераваног оца, или уколико се на тај начин спречава преношење тешких наследних болести на дете. Употреба донираних семених ћелија, у поступку БМПО регулисана је члановима 40 и 41 ЗБМПО.

Правно одређивање очинства регулисано је чл. 66 ЗБМПО у којем се каже да је „отац детета које је зачето поступком БМПО супружник, односно ванбрачни партнер мајке детета под условом да је дао писмени пристапак за обављање поступка БМПО својим семеним ћелијама“. У овој одредби није узета у обзир оплодња донираном семеном ћелијом, већ само семеном ћелијом мужа, односно ванбрачног партнера мајке.

Са биолошког, а тиме и хришћанског аспекта (бављења биолошким темом) очинства у овом случају није ништа спорно, јер правни отац јесте и биолошки, чим је оплодња извршена властитим семеним ћелијама. За прагматични пристап правника, међутим, проблем је у пропусту законодавца да регулише очинство детета зачетог донираном семеном ћелијом, јер је оно остало изван ове законске дефиниције.²¹ Правно гледано, сам по себи није споран ни следећи став истог члана (чл. 66/2 ЗБМПО) којим се регулише оспоравање очинства, а којем се каже да „лице из става 1 овог члана не може оспоравати своје очинство, осим ако постоји основана сумња да није отац детета, односно да је поступак БМПО обављен без његових семених ћелија“, сматрајући да онај ко је дао писмени пристапак на оплодњу сопственим семеним ћелијама то неће ни оспоравати. Спорно је, међутим, што ЗБМПО из-

²¹ Види исто.

оставља забрану оспоравања очинства ако су кориштене семене ћелије донора, јер, са правног аспекта, то једино има смисла забранити, јер се тада генетско и правно очинство разликују.²² Допуштајући могућност оплодне донорском семеном ћелијом, а не регулишући очинство детета зачетог донираном семеном ћелијом, нити регулишући забрану оспоравања очинства ако су у процесу оплодне кориштене семене ћелије донора, законодавац је у пракси омогућио ситуацију да дете које је зачето семеном ћелијом донора остане без правног оца, јер би се супруг или ванбрачни партнер мајке могао предомислити и тражити оспоравање свог очинства у овом случају, што му законом није забрањено. После тога се не би могло утврдити да је донор отац, јер се истим чланом (чл. 66/3 ЗБМПО) даље забрањује утврђивање очинства донора: „Ако је дете зачето поступком БМПО када је коришћена семена ћелија донора, забрањено је утврђивати очинство донора.“²³ Са правног аспекта ова одредба из трећег става чл. 66 ЗБМПО је потпуно смислена, јер циљ оплодне донираном семеном ћелијом јесте формирање родитељскоправних односа између мајке, детета и мужа, односно ванбрачног партнера мајке, те би правне последице утврђивања очинства донора биле супротне циљу вршења оплодне.²⁴ Донор није ни донирао свој репродуктивни материјал да би се сматрао правним оцем, већ да би се дете родило неком другом. Правно решење овог за право прагматичног проблема било би у примени одредби законодавства које уређују питање утврђивања односно оспоравања очинства у случају зачећа уз биомедицинску помоћ на све поступке оплодне, без обзира чије семене ћелије су кориштене при зачећу – мужа, односно ванбрачног партнера мајке, или донора.²⁵

Са хришћанског аспекта, међутим, проблем очинства није само прагматичан да би га тако лако било решити применом одредби на све поступке без обзира на порекло семене ћелије при оплодњи. Како је очинство као и материнство биолошка категорија, та се чињеница са хришћанског аспекта бављења биолошком темом не може предвидети, јер би донесени став био заснован на основу задовољења нечијег интереса, а не на материјалној истини, те би као такав био неистинит. С обзиром да очинство није категорија нечије писмене сагласности – иако тај о чијој писменој сагласности је реч има опште биолошке предиспозиције да буде отац: мушког је пола, у генератив-

²² Види Гордана Ковачек-Станић, „Породичноправни аспект биомедицински потпомогнутог оплођења у праву Србије и европским правима“, 423.

²³ Види исто.

²⁴ Види исто, 422–423.

²⁵ Види Марија Драшкић, исто.

ном добу, чак и у заједници живљења са (правном) мајком будућег детета као претпоставком одрастања детета уз њега – већ генетске везаности за дете, онда је као такву треба и посматрати. Имајући у виду поменуто биолошку као одређујућу димензију очинства, можемо се сложити да би уређење решења питања очинства у случају БМПО било у примени законских одредби на све поступке, али управо заснованих на чињеници порекла биолошког материјала, тј. семених ћелија које су кориштене у оплодњи. То значи да критеријум ових одредби неће бити нешто друго: писмена сагласност, однос мушкарца чије се очинство утврђује према (правној) мајци детета, нечија жеља за потомством, већ биолошко порекло семене ћелије као једине истините одреднице очинства као биолошког питања. Самим тим, овако донесене одредбе не би имале исти исход за мушкарца чији је биолошки материјал употребљен и оног чији није, без обзира на све друге околности. Тиме би циљ одобрења оплодње донираном семеном ћелијом изгубио смисао. Следствено, поставља се логично питање да ли одобрење донираном семеном ћелијом има смисла са аспекта утврђивања очинства детета рођеног овим поступком.

Ако је најважнији критеријум бављења биомедицинским темама најбољи интерес детета, питање је да ли је оплодња донираном семеном ћелијом у најбољем интересу детета. Одобравањем овакве врсте оплодње доводимо дете у ситуацију одрастања без биолошког оца, чак и да га уопште не познаје. С обзиром да мајка такође не познаје генетског оца (донора) чијом је семеном ћелијом оплођена њена јавна ћелија, односно нема никакав љубавни однос са њим, значи да се и само зачеће није десило у љубавном односу оних од чијег се генетског материјала зачиње плод. Колико ова чињеница може утицати на формирање личности детета које се има родити истражује пренатална психологија. Тренутно питање са хришћанског аспекта је да ли можемо тврдити да је у најбољем интересу детета да одраста без биолошког оца. Поређења да многа деца данас зачета спонтаним путем одрастају без биолошког оца из ових или оних разлога нису адекватна. Није питање да ли ће то дете успети правилно да се формира као личност, што зависи од много фактора укључујући и његову слободну вољу, већ да ли имамо право да га намерно доведемо у ситуацију да одраста без биолошког оца, без обзира како ће се оно изборити са ситуацијом која му је наметнута. С обзиром да је то природно дефектна ситуација а не природно регуларна, не можемо тврдити да је она у најбољем интересу детета и да се при доношењу законских регулатива о одобрењу овог поступка полазило од принципа најбољег интереса детета, већ само од заштите интереса намераваног родитеља да на овај начин дође до потомства.

Одрастање без биолошког оца не стоји у односу према томе колико добар „отац“ може бити правни отац детету да бисмо на основу тога расудили да ли је оно у најбољем интересу детета или не. Одрастање без биолошког оца стоји у односу према одрастању уз биолошког оца. Не узимајући у обзир то да ли је биолошки отац добар или лош за дете, јер то није проблематика у разматраној ситуацији, нема дилеме да је по природи ствари нормалније и у интересу по дете да одраста уз свог биолошког оца. Да имамо већ рођено дете, где је биолошки отац лош отац детету а могући правни отац би био добар за дете са свих социјално, психолошко-физичких аспеката, онда бисмо могли разматрати да ли је у најбољем интересу детета да одраста са таквим биолошким оцем или са неким ко то није. Овако, где још немамо рођено дете, не можемо тврдити да би у његовом најбољем интересу било да му правни није уједно и биолошки отац. ЗБМПО чланом 41 предвиђа да се „репродуктивне ћелије донора могу употребљавати само када се у складу са савременим стандардима медицинске науке и праксе може основано закључити да њихова употреба може довести до зачећа и рађања детета, као и да се на тај начин не може проузроковати опасност по здравље и живот жене и детета“. Питање је, пре свега развојне психологије, да ли је здравље детета, а пре свега ментално, угрожено довођењем у ситуацију да „нема“ биолошког оца.

2. 2. 3. Донација ембриона

Стицању потомства путем донираног ембриона приступа се уколико ни један од намераваних родитеља нема адекватне гамете за оплодњу. У Србији, за разлику од неких других европских земаља (Велике Британије, Француске, Грчке) је ЗБМПО чл. 56/16 забрањено донирање ембриона: „Забрањено је поклањање људских ембриона у поступку БМПО.“ Такође, забрањени су „поступци БМПО са истовременом применом донираних јајних ћелија и донираних семених ћелија“ (чл. 56/18), чиме ембрион, односно касније рођено дете не би имало генетску везу ни са једним од намераваних родитеља. Ова одредба је, међутим, у контрадикторности са одредбом из члана 58/6 о чувању неупотребљених замрзнутих раних ембриона (рок чувања је 5 година, уз могућност продужења времена чувања највише за 5 година, чл. 58 ЗБМПО) у којој се каже да је овлашћена здравствена установа, односно банка ћелија и ткива после истека рока њиховог чувања дужна да од лица од којих потичу писмено захтева изјашњавање о даљем поступању са њима, као и да ли желе да их донирају за поступак БМПО за друга лица, у научноистраживачке сврхе или да

се пусте да умру. Овим чланом се, значи, даје могућност донирања ембриона. У сваком случају, када дође до измене закона претпостављамо да ће се и ови чланови усагласити.

С обзиром на то да се чланом 56/16 ЗБМПО забрањује донација ембриона, материнство и очинство у случају донације ембриона овим законом није ни регулисано. Ако се лекари позову на чл. 58 и изврше оплодњу донираним ембрионом, намераваани родитељи ће бити правни родитељи, који то неће бити биолошки.

Биолошки посматрано, а тиме и са хришћанског аспекта, мајка и отац детета су она лица од којих потичу репродуктивне ћелије којима је извршена оплодња. Намераваани родитељи који би путем донације ембриона дошли до потомства нису биолошки родитељи детета, и то отац уопште а мајка би то могла бити гестацијски, уколико би она изнела трудноћу. У овом случају дете би било ускраћено за природно право да познаје и одраста са својим биолошким родитељима, чиме је угрожен његов најбољи интерес, што сам процес чини неприхватљивим.

2. 2. 4. Лице без сталног партнера

Осим права супружника, односно ванбрачних партнера, на лечење неплодности поступцима БМПО, ЗБМПО чл. 26/3 предвиђа ову могућност изузетно и пунолетној и пословно способној жени која сама живи, ако за то постоје нарочито оправдани разлози. За сад није јасно који су то оправдани разлози, а које ће да оцењују надлежни министри за послове здравља и за породичне односе. С обзиром да се поступци БМПО спроводе у циљу лечења неплодности, они требају бити медицинске природе. Начело медицинске оправданости предвиђено је чл. 4 ЗБМПО. На основу ове одредбе претпостављамо да хомосексуална оријентација жене или само немање партнера неће се сматрати оправданим разлозима према садашњем ЗБМПО.²⁶

²⁶ Види Гордана Ковачек-Станић, „Породичноправни аспект биомедицински потпомогнутог оплођења у праву Србије и европским правима“, 419. С обзиром да важећим законом није предвиђена могућност родитељства истополним паровима, нећемо је детаљније анализирати. Само да дамо напомену у односу на аргумент да истополни родитељи могу бити бољи родитељи детету од хетерополних: овај аргумент није у равни са родитељством. Оно се не одређује према томе да ли неко може бити добар или лош родитељ, већ, као биолошка категорија, да ли је неко дете генетски нечије, те ко га је носио и родио. Ако се за истополни пар тврди да могу бити бољи „родитељи“ него хетерополни, то не значи да им из овог разлога треба бити додељено родитељство, већ за оне хетерополне који нису добри родитељи свом детету треба да се утврди да ли треба да им се одузме право вршења родитељске дужности. Ако постоје хетерополни парови

Уколико, пак, услед медицинских разлога дође до оплодње донираном семеном ћелијом, позивајући се на уставно право на слободно одлучивање о рађању деце (чл. 63/1 Устава), поставља се питање родитељства у овом случају. Иако би правна мајка могла бити и биолошка мајка детету, оно је аутоматски ускраћено за биолошког оца чијом донираном семеном ћелијом је извршена оплодња, као и интереса, а свакако и природног права на оба родитеља.²⁷ Непримењено је поређење да „у савременим условима велики број деце која су зачета природним путем одраста само са једним родитељем“,²⁸ јер је разлика у томе што то у случају зачећа спонтани путем није била намера рађања детета и сматра се недостатком по дете, а не заштитом дечијег интереса, док у случају жене која живи сама одобрење оваквог поступка представља намеру законодавца да дете живи само са једним родитељем.

Ако пођемо од тврдње да свака особа, без обзира да ли је у браку и да ли има или нема партнера, може имати користи од рађања детета и оснивања породице, као и да разлози да се има дете – волети и бити вољен не зависе уопште од брачног статуса, те да је дискриминаторски одрицати таквој особи право на прокреацију,²⁹ можемо констатовати да се има у виду само интерес намеравааног родитеља за потомством, а да се интерес детета уопште не узима у обзир. С обзиром да остварење намеравааног (-их) родитеља као родитеља стоји у директном односу према детету које намерава (-ју) добити, следи да су права и интереси намеравааног (-их) родитеља и детета условно повезани, те да се не могу једни занемаривати ако се говори о остварењу других. Да разлози да се има дете не зависе од брачног статуса, могло би се разматрати ако већ имамо рођено дете. Свакако да нека самохрана мајка која сама одгаја дете може бити најбоља и најпожртвованија мајка свом детету, али га није зачела с намером да дете

који су добри родитељи (а постоје), можемо рећи да само они заслужују родитељство, а не истополни зато што могу бити добри „родитељи“.

²⁷ Види исто, 418.

²⁸ Исто.

²⁹ „Аргументи једних кажу да свака особа, без обзира да ли је у браку и да ли има или нема партнера, може имати користи од рађања детета и оснивања породице. Стога, ако једна метода репродуктивне технологије чини могућим да и неудата жена добије своје дете, дискриминаторски је и друштвено непожељно одрицати таквој особи право на прокреацију само због тога што није била у прилици да нађе одговарајућег партнера, није желела да склопи брак или није пристала на хетеросексуалну везу. Разлози да се има дете – волети и бити вољен, васпитавати и преносити на дете сопствене идеале и вредности, допринети делом свог бића будућим генерацијама – не зависе уопште од брачног статуса“, Марија Драшкић, исто.

одраста без оца пре него што је дете уопште зачето, већ га стицајем одређених околности одгаја сама.

Позивајући се на аналогију са усвојењем од стране особе која није у браку такође није исправно, како тврди М. Драшкић, јер се код усвојења ради о детету које је већ рођено и напуштено од својих родитеља, за разлику од детета које тек треба да се роди уз биомедицинску помоћ.³⁰

2. 2. 5. Сурогат материнство

Сурогат материнство (СМ) је поступак у коме једна жена износи трудноћу с намером (или без ње) да дете преда пару који је наручио трудноћу. Може бити генетска – када жена рађа дете које је и генетски њено, где се у правом смислу не ради о сурогацији, и гестацијска – када сурогат мајка носи и рађа дете које генетски није њено, већ води генетско порекло од пара који жели дете или је оплођена јајна ћелија треће жене (донора) или је дониран ембрион. Овај поступак је данас у неким земљама допуштен, док у другима није.³¹ Позитивно законодавство Србије не дозвољава сурогат материнство. У ПЗ Србије чл. 42 стоји експлицитна одредба да је „мајка детета жена која га је родила“. Ову одредбу у случају зачећа поступком БМПО понавља и ЗБМПО, чл. 65/2. Такође, ЗБМПО чл. 65/25 експлицитно забрањује сурогат материнство. Данас је у току израда Грађанског законика где постоји интенција да се одредба о забрани примене поступка СМ-а промени, те да се примена поступка СМ-а одобри у одређеном облику.

У случају одобравања поступка СМ-а поставља се питање родитељства. Правни отац би могао бити и биолошки отац уколико је оплодња извршена његовом семеном ћелијом. Правна мајка то не би била и биолошки уколико је оплођена друга јајна ћелија осим њене. Уколико је, пак, оплођена њена јајна ћелија, опет се њено материнство са биолошког, а тиме и хришћанског аспекта доводи у питање. То је стога што онда имамо две биолошке мајке: генетску и гестацијску. Ово је исти, само обрнуто пропорционалан случај као код оплодне донираном јајном ћелијом, где је правна мајка само гестацијска а не и генетска мајка детета (то је жена која је донирала јајну ћелију), док би у случају СМ-а правна мајка била само генетска а не и гестацијска мајка детета (то је сурогат мајка). Као и у случају оплодне донираном јајном

³⁰ Исто.

³¹ Види Гордана Ковачек-Станић, „Биомедицински потпомогнуто зачеће и рођење детета: сурогат материнство у упоредном европском праву и Србији“, 5–12.

ћелијом, биолошки се не може дати предност ни генетском ни геста-цијском материнству у односу једно на друго, већ су оба у различитим аспектима подједнако важна и у интересу детета. Колико је велики значај феталног развоја деветомесечног саживота детета са мајком која га носи за његов будући живот, треба консултовати студије пренаталне психологије. Опет, о значају генетског порекла на формирање нечије личности треба консултовати студије хумане генетике. У случају одобрења оплодне донираном јајном ћелијом и поступка сурогат материнства, где би се правном мајком у оба случаја сматрала жена која је на тај начин намеравала доћи до потомства, јасно је да би се законодавац руководио само интересом намераване мајке да дође до потомства, а не и најбољим интересом детета.

Уколико је у поступку СМ-а сурогат мајка гајила љубавни, емотивни однос према детету које носи, а који је свакако услов његовог нормалног психофизичког развоја, како ће га онда по рођењу предати неком другом без психичког лома и по њу и по дете? Уколико, пак, није успоставила љубавни однос са дететом које носи те ће га без проблема предати неком другом по рођењу, поставља се питање колико је то погубно по психофизички развој детета и да ли је исправно одобрити да се ступи у такву трудноћу.

У сваком случају, с обзиром на занемаривање интереса детета у поступку СМ-а, овај поступак је са хришћанског аспекта неприхватљив.

Закључак

Ако одговоримо на питање да ли жеља намеравањог (-их) родитеља за потомством треба да се усклади са најбољим интересом детета, или интерес детета треба да се прилагоди жељи намеравањог (-их) родитеља за потомством, биће јасно у ком правцу треба да се формирају ставови по питању прихватљивости поступака БМПО. Без психосоцијалне, медицинске и биолошке, а тиме и етичке анализе интереса учесника у одређеном поступку БМПО није могуће донети исправну и чињенично утемељену правну регулативу, као ни хришћански став, бирајући који интерес да се заштити само на основу околности напретка репродуктивне медицине или друштвене прихватљивости.

Такође, није исправно да на основу уопштене констатације да је рођење детета само по себи добро, и да остварење породице и остварење као родитеља може позитивно утицати на сваку особу, закључимо да је сваки начин којим је данас могуће да се роди дете самим тим добар. Рођење детета је добро, али начин његовог ро-

ђења не мора бити добар. Потребно је преиспитати начин рођења детета из угла добробити најпре самог детета, а затим и осталих учесника, и на основу резултата закључити да ли је одређен начин рођења детета добар или не.

Правни и хришћански аспект утврђивања материнства и очинства у поступку БМПО се разликују у томе што правни родитељи то не морају заиста и бити, тј. не морају бити биолошки родитељи детета, док је са хришћанског аспекта бављења биомедицинским темама нужно уважавање биомедицинских чињеница да би се донесени ставови сматрали истинитим.

У доношењу законских регулатива законодавац се руководи задовољењем интереса странака, односно остварењем циља ради којег се одређеном поступку БМПО приступа. Стога, правни приступ поступцима БМПО долази у супротност са биолошким чињеницама, те нужно мора новим одредбама да се од њих заштити тако што ће забранити њихово утврђивање. У супротном, ако би се правним путем утврдило биолошко родитељство онога ко није из разлога родитељства учествовао у поступку БМПО, тј. донора, онда би он стекао сва права и обавезе родитеља, што би било у супротности са циљем ради којег се приступило поступку, те би законско одобрење самог поступка постало бесмислено.

Између правног и хришћанског приступа биомедицинским темама разлику чини полазна тачка. Док је то у правном приступу циљ ради којег се неки поступак спроводи или заштита интереса одређеног субјекта, у хришћанском је то утврђени критеријум неповредивости интегритета људске личности. Он важи једнако за сваки поступак и не може се мењати у односу на ситуацију. Са хришћанског аспекта, не можемо стати у заштиту нечијег интереса, при чему угроженост његовог интереса нисмо ни произвели, већ је то ствар објективних околности, угрозивши тиме интерес неког другог, а нарочито детета.

* * *

Литература:

Породични закон, „Сл. Гласник РС“ бр. 18/2005, http://www.paragraf.rs/propisi_download/porodicni_zakon.pdf, преузето: 13. 2. 2016.

Закон о лечењу неплодности поступцима биомедицински потпомогнутог оплођења „Сл. Гласник РС“ бр. 72/2009, <http://www.paragraf.rs>

rs/propisi/zakon_o_lecenju_neplodnosti_postupcima_biomedicinski_potpomognutog_oplodjenja.html, преузето: 13. 2. 2016.

Νικόλαος Κόιος, Έρευνα στα βλαστοκύτταρα: Μία προσέγγιση με βάση την ορθόδοξη βιοηθική, <http://www.pemptousia.gr/2012/09/ερευνα-στα-βλαστοκυτταρα-μια-προσεγγι/>, преузето: 13. 2. 2016.

Гордана Ковачек-Станић, „Аутономија versus материјална истина у компаративном праву о породичном статусу детета“, Зборник Правног факултета у Новом Саду, год. XLV, бр. 3, 2011, 195–222.

Гордана Ковачек-Станић, „Биомедицински потпомогнуто зачеће и рођење детета: сурогат материнство у упоредном европском праву и Србији“, *Сшановништво*, бр. 1, 2013, 1–21.

Гордана Ковачек-Станић, „Породичноправни аспект биомедицински потпомогнутог оплођења у праву Србије и европским правима“, *Зборник Маџице српске за друштвене науке*, бр. 131, 2010, 415–430.

Марија Драшкић, „Биомедицински потпомогнуто оплођење“, <http://www.ius.bg.ac.rs/prof/Materijali/dramar/bmpo.medicinsko%20pravo.pdf>, преузето: 13. 2. 2016.

Светомир Бојанин и Славољуб Милекић, „Пренатална психологија са аспекта неуропсихологије развојног доба“, *Психологија данас*, 1988, 1–2, 23–31.

David B Chamberlain, The Sentient Prenate: What Every Parent Should Know, https://birthpsychology.com/journals/%5Bfield_article_issue_reference-title-raw%5D/sentient-prenate-what-every-parent-should-know, преузето: 13. 2. 2016.

Bruce H Lipton, Maternal Emotions and Human Development, <https://birthpsychology.com/free-article/maternal-emotions-and-human-development>.

http://www.unicef.org/serbia/Konvencija_o_pravima_deteta_sa_fakultativnim_protokolima%281%29.pdf, преузето: 13. 2. 2016.

Слободан Радловић, „Асистирана репродуктивна технологија у хуманој репродукцији“, Elit-Medica, Београд 2007.

Примљено: 12. 5. 2016.

Одобрено: 1. 6. 2016.

FAMILY LAW AND CHRISTIAN ASPECT OF MOTHERHOOD AND FATHERHOOD IN THE PROCEDURE OF BIOMEDICALLY ASSISTED CONCEPTION

Aleksandra Malešević

Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade

Summary: *A legal and a Christian approach to biomedical topics, and consequently with the topic of biomedically assisted conception, have to do with the acceptability of a certain procedure. They differ one from another at the initial point.*

Within the legal approach, the initial point is the satisfaction of parties' interests, i. e. the realization of the goal due to which a certain procedure is being employed. Therefore it is possible to contradict the biological facts in such a procedure, and that is what actually happens in practice.

Within a Christian approach to biomedical issues, it is necessary to have a basis in concrete biomedical facts as a requirement for the true treatment of these topics. Motherhood and fatherhood are primarily biological categories and they are to be examined as such. The initial point in the Christian approach is the criterion of the inviolability of human personality. Being unchangeable, that criterion is equally applied within any approach and it cannot be modified due to circumstances. From the Christian aspect, it is not possible to protect one's interest by doing harm to the interests of another.

Key words: *biomedically assisted conception, legal approach, procedure goal, parties' interest, Christian approach, personality, motherhood, fatherhood, biological categories.*

РАНОСИРИЈСКИ АСКЕТИЗАМ

Себастијан П. Брок
Волфсон колеџ,
Универзитет Оксфорд

Апстракт: Аутор у овом чланку разматра изворе раносиријског монаштва и аскетизма. Нарочита пажња је посвећена занемареној „Историји монаха“ – из пера Теодорита Кирског – као једном од главних сведочанстава о сиријским хришћанским аскетима. Чланак представља прегледницу у проучавању сиријског хришћанства на Западу.

Кључне речи: Сирија, аскетизам, монаштво, Теодорит Кирски.

Почећу са два цитата:

„Нечувено! Он беше син родитеља из угледне породице, добро образован и сјајних изгледа за стабилан и угодан живот, па ипак напусти дом и оде да се придружи гомили прљавих луталица.“

„Продајте све што имате. Тако, дакле, сваки од вас који се не одрече свега што има, не може бити мој ученик. Ако неко дође мени и не мрзи оца својега, и матер, и жену, и децу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити мој ученик. Нисте од овога света.“

Први, незнатно прилагођен цитат нису речи, као што би неко помислио, ужаснутих родитеља каквог двадесетогодишњег тинејџера који је напустио родитељски дом и начин живота, те их заменио за живот у хипи комуни; цитат заправо представља неку врсту прекора упућиваног од стране родитеља у Антиохији (крајем четвртог века) њиховим синовима који су напуштали куће и бежали у пустињу да би

се тамо придружили монасима.¹ Управо ће поводом оваквих приговора Јован Златоусти – тада још увек ђакон – у годинама између 383. и 386. написати као одговор свој спис *Против оних који одвраћају од монашкој животи*.

Други цитат, или скуп цитата, долази из Новог Завета² и представља главне Исусове изреке на тему следбеништва – изреке које служе као почетна тачка и оправдање за начин живота раних аскета.

У свим историјским периодима они који су уживали удобне и сигурне позиције у животу налазили су како је врло тешко, а скоро и немогуће, разумети зашто неко, у чијој је моћи било да ужива многе погодности живота, изабира да исте одбаци у замену за алтернативу која у најбољем случају изгледа несхватљива, а у најгорем потпуно перверзна. Наравно, постоје веома очигледне разлике – најчешће у мотивацији – између „напуштања“ друштва у четвртном/петом веку и њихових модерних пандана, будући да је „аскетски покрет“ у Сирији – посебно у његовим екстремнијим манифестацијама – веома тежак за разумевање човеку двадесетог века, па чак и једна несавршена паралела – као она коју сам већ истакао – може бити од помоћи у покушају разумевања овог чудноватог феномена.

Историјски покрети се често најбоље могу разумети као реакција против одређених аспеката модерног друштва. Баш као што је идеализам модерних заступника „другачијег друштва“ умногоме био мотивисан гађењем према материјалистичком утицају пост-ратног друштва у којем су живели, тако су и њихови пандани из четвртог века, макар у извесној мери, производ реакције на деградацију квалитета хришћанског живота након престанка великих прогона. Као што ћемо видети, аскета је у много чему наследник мученика. Мученик је у раној Цркви представљао идеал, а пошто је након престанка прогона постао неодржив, замењен је идеалом аскете, чији је целокупан живот често посматран у терминима мучеништва;³ значајна је и чињеница да је обиље терминологије коришћене у вези с аскетиком – као што је „подвижни-

¹ P. G. xlvii, col. 321.

² Лк. 12, 33; 14, 26. 33; Јн. 15, 19; цитирам према старосиријској верзији.

³ T. J. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, IV, cols. 215/6: „Teach your body the martyrdom that consist in mortification“; упореди такође A. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian* (Stockholm, 1958), pp. 105–6. У исто време, аскетизам је од стране неколицине раних писаца сматран припремом за мучеништво; посебно Origen, *Exhortation to Martyrdom* (G. C. S., Origenes I), xi, xxi, etc. (о овоме види S. T. Bettencourt, *Doctrina Ascetica Origenis, Studia Anselmiana* xvi, 1954), 120ff; Athanasius, *Life of Antony*, 47. О теми уопште, види: E. E. Malone, „The Monk and the Martyr“, *Studia Anselmiana* xxxviii (1956), 201–28; H. Musurillo, *Traditio* xii (1956), 55–62.

штво“, „атлета“ и тако даље – пре тога било приписивано мученици-ма. У случају аскете прогонитељи мученика су замењени духовним, тј. демонским панданом. Штавише, ако аскете од четвртог века на овамо посматрамо као наследнике мученика, то објашњава зашто су они свој начин живота сагледавали као практично извршење норме хришћанског живота у преконстантиновским временима,⁴ када је хришћанско бивствовање углавном била веома озбиљна ствар.

Важно је разумети овај осећај континуитета (уназад до најраније Цркве) који су аскете четвртог века поседовали; јер једино имајући ово на уму можемо правилно проценити карактер сиријског аскетизма. Ако погледамо у неке од извора који се баве сиријским аскетизмом четвртог века, стиче се утисак да је Египат био сушти извор инспирације за идеал аскетског – веома често синоним монашког – живота. На пример, према великом броју сиријских извора монаштво је донесено у Сирију и Месопотамију од стране Пахомијевих ученика, посебно од извесног Мар Авгена. Ближе истраживање, међутим, показује необичну чињеницу да се Мар Авген нигде не спомиње у изворима, било сиријским или грчким који се могу датирати пре деветог века.⁵ Тиме постаје очито да су каснији сиријски монаси припремани да забораве своје изворно матерње наслеђе под утицајем огромног престижа који је египатско монаштво стекло кроз дела попут Паладијевог *Раж* (добро познатог на сиријском језику).

Заправо, аскете четвртог и петог века у Сирији – тако добро описани од стране Теодорита Кирског у његовој *Historia Religiosa* – јесу наследници изузетног изворног аскетског предања које сеже назад до самих почетака хришћанства. Погледајмо неке од манифестација овог аскетског предања. Први пример долази из Јеванђеља које је предањски повезивано с Антиохијом и приписивано Луки. Од најранијих времена *јеванђељска блаженства* су сматрана извором парадигме хришћанског живљења, те ако упоредимо две форме у којима се прво блаженство јавља код Матеја и Луке,⁶ одједном примећујемо значајну разлику у наглашавању; тако код Матеја стоји: „Блажени сиромашни духом, јер је њихово Царство небеско“, док је код Луке сиромаштво оспољашњено: „Блажени сиромашни, јер је ваше Царство Божије.“

⁴ L. Bouyer, *La vie de saint Antoine* (Paris, 1950), 9–10.

⁵ S. Jargy, „Les origines du monachisme en Syrie et en Mesopotamie“, *Proche Orient Chretien* ii (1952), 110–25; A. Vööbus, „The Origins of Monasticism in Mesopotamia“, *Church History* xx (1951), 27–37, као и његова *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I (C. S. C. O., Subsidia 14; 1958), 145–6, 217 ff; J. M. Fiey, *Analecta Bollandiana* lxxx (1962), 52–81.

⁶ Мт. 5, 3; Лк. 6, 20.

Слична промена у наглашавању се може уочити у другом од Лукиних стихова; овде кореспондентне речи код Матеја гласе: „Блажени гладни и жедни правде, јер ће се наситити!“. Код Луке, ипак, глад није метафорична: „Блажени који сте гладни сада, јер ћете се наситити.“ Пре него што кренемо даље, ваља додати интересантно запажање да је извор за неколицину имена датих аскетама од стране раносиријских писаца управо овде пронађен.⁷

Већ у Јеванђељима можемо видети две различите реакције на чињеницу да богатство *може* постати препрека у следбеништву Христу. Оно што би данас именовали као „либералан“ одговор на дати проблем јесте да једноставно вербално упозорење бива сасвим довољно; док, с друге стране, „аскетски“ одговор – који је очигледно садржан у Лукиној параболи о богаташу и Лазару – захтева буквално одрицање од богатства како би се избегла свака опасност и јер оно *може* постати препрека.⁸

Јеванђељске изреке наглашавају четири различита аспекта следбеништва: следбеник Христов не би требало да поседује материјалне ствари и стално место становања; морао би да раскине с породицом и узме свој свакодневни крст. Две важне области где би се могло очекивати понешто од аскетског учења су, ипак, занемарене: наиме, ствари везане за храну и брачни живот. У Јеванђељу не налазимо никакво јасно усмерење поводом две наведене тачке, иако се из Павлових посланица види како су то били ургентни проблеми у формирајућим хришћанским заједницама. По питању хране, Павле се залагао за слободу и она је могла бити модификована само из обзира према духовно слабијим члановима заједнице. Ипак, јасно је да су други мислили сасвим другачије о овој теми. Будући да су религиозна правила по питању хране била уобичајена у грчко-римским и јудејским традицијама, они упознати с тим правилима желели су да у њих учитају или чак им наметну Јеванђеља. Тако Маркион – чији су следбеници, узгред речено, били веома бројни у Сирији и Месопотамији⁹ – није могао поверовати како је у Молитви Господњој Исус учио људе да буду толики материјалисти да би се молили за свакодневну храну, па је заменицу „наш“ променио у „твој“: „Хлеб *твој* посушни

⁷ О популарности јеванђељских блаженстава у енкратитско јудео-хришћанским круговима, види: G. Quispel, *Aspect du Judeo-Christianisme* (Paris, 1965), 41.

⁸ H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Early Church* (London, 1968), 90–122.

⁹ Vööbus, *History of Asceticism* ..., I, 45 ff; G. G. Blum, *Rabbula von Edessa* (C. S. C. O., subsidia 34; 1969), 99–100; J. M. Fiey, „Les Marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse“, *Le Museon* lxxxiii (1970), 183–8.

дај нам данас“. Са овим је повезан случај исхране Јована Крститеља. Одавно је познато да Татијанова хармонија четири Јеванђеља, тј. *Диатиссарон*, садржи бројне измене које је начинио како би јеванђељска сведочења усагласио са својим енкратитским погледима. Један од одељака који је веома узнемирио аскетски оријентисане умове пронађен је у синоптичким јеванђељима на тему исхране Јована Крститеља у пустињи. Непотребно је истицати да је Јованов живот за рану Цркву представљао идеал који су аскете имали да подражавају; но, тврдња да је он узимао месо – чак и у облику скакаваца – очигледно је изазвала велику саблазан у одређеним круговима и знамо за небројене покушаје који су учињени како би избавили Јована од овог тобожњег пропуста. Већина ових објашњења (која су имала знатан утицај међу сиријским писцима, жељним да увеличају Крститељево аскетско јунаштво¹⁰) чине од Јована вегетаријанца, објашњавајући грчку реч *akrides* као име за биљку или као појам за *akrodrua*, тј. труло „дивље воће“. Татијан, ипак, као један од првих који су се дотакли овог проблема, усваја другачије решење и прилично је извесно да се у *Диатиссарону* Јованова исхрана описује као „мед и млеко“;¹¹ другим речима, Јован је у свом аскетском животу антиципирао исхрану која је уобичајено схватана као она небеска – треба се само подсетити да у хришћанском контексту новокрштавани, тиме постајући дете небџа, прима мед и млеко као симболе новог небеског живота у који је управо ступио.¹² Јованова антиципација небеског Царства, како је имплицирано у *Диатиссарону*, постаје посебно интересантна у светлу сиријског разумевања главе Лукиног јеванђеља 20, 35–36 одељка на који ћемо се ускоро вратити.

Друга тема о којој Јеванђеље не даје никакво експлицитно учење јесте брак. С намером је употребљена реч „експлицитно“ пошто је рана Црква сиријског говорног подручја мислила другачије. Један одељак је посебно привукао њихову пажњу и опет је интересантно запознати аскетску оштрину коју Лука једини међу синоптицима доноси.¹³ Ради се о одељку код Луке 20, 35–36, с паралелама код Матеја 22, 30 и Марка 12, 25. Исус одговара на питање садудеја о васкрсењу, те код

¹⁰ Види „The Baptist's diet in Syriac sources“, *Oriens Christianus* liv (1970), 113–24.

¹¹ За детаље погледати: „The Baptist's diet in Syriac sources“, pp. 115–6; друге примере енкратитских корекција од стране Татијана у јеванђељском тексту *Диатиссарона* даје Vööbus, *History of Asceticism* ..., I, 40. f.

¹² Треба забележити да су према Иполиту (*Elenchus*, V. 8.30) такозвани „насени“ учинили мед и млеко симболима хране савршених.

¹³ Важност овог одељка је с правом истакнута од стране P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, T. U. xv (1966), 3ff.

Матеја и Марка налазимо следеће речи: „Јер кад из мртвих васкрсну, нити се жене ни удају, него су као анђели на небесима.“ Код Луке, с друге стране, постоји значајна разлика: „Синови овога вијека жене се и удају; А који се удостојише добити онај вијек и васкрсење из мртвих, нити се жене, нити се удају; Јер више не могу умријети, јер су као анђели и синови су Божији када су синови васкрсења.“ Другим речима, достојни већ антиципирају безбрачни живот анђела у *овом свету*.¹⁴ Импликације су још јасније у старосиријском преводу овог одељка: „Који се удостојише добити онај свет (тј. Царство Божије) и васкрсење из мртвих, нити се жене, нити могу умрети, јер су изједначени са анђелима (и бивајући) синови васкрсења (они су) попут синова Божијих.“¹⁵

С обзиром на овај одељак, лако је увидети зашто се у раносиријској Цркви наглашава чињеница да су жене из веома популарне приче о мудрим и лудим девојкама биле *parthenoi*, тј. девице. Такође је занимљиво да се грчка реч *parthenos* и њен сиријски еквивалент *bethula* веома често примењују на мушкарце.

Добро је познато да су ригористички ставови према браку били веома чести у многим ранохришћанским заједницама;¹⁶ ипак, област где су наведени ставови били најраспрострањенији јесте област Сирије и Месопотамије. У другом веку брак и рађање отворено су осуђени од стране Татијана,¹⁷ а слични ставови се могу уочити у великом броју дела од стране писаца из блиске географске области, као што су псеудо-Климентове посланице *De Virginitate* које су преживеле само у сиријском преводу.

У неким заједницама на Истоку овакви ставови заступани су с таквом озбиљношћу да је целибат сматран суштинским условом за крштење. Чини се да ово постаје нормална пракса у трећем веку, по-

¹⁴ Овде постоји интересантна паралела с веровањима чланова кумранске заједнице: уласком у заједницу човек постаје саслужитељ ангела у служењу Богу. Ова идеја је јасно изражена у: I Q S a II, 8: „Свети ангели су присутни на њиховим сабрањима“, као и: I Q Hodayot III, 19–23 (о овом одељку посебно видети М. Delcor, *Les Hymnes de Qumran*, Paris, 1962, 126–7).

¹⁵ Мој превод се унеколико разликује од F. C. Burkitta у *Evangelion da-Mepharreshe*. О „ангелском животу“ аскета, видети: S. Frank, *Angelikos Bios* (Munster, 1964). У сиријским изворима се могу наћи многобројни примери; овде ваља навести само два: у анонимном житију Rabbula (ed. Overbeck, *Ephraemi Sancti, Opera Selecta*), 186, главни јунак је описан као „ангео у телу“, док је код Јакова Церурга, *On virginity*, (ed. Overbeck, *op. cit.*), веза између девствености, раја и живота ангела посебно наглашена. Видети такође фусноту бр. 23.

¹⁶ K. Muller, „Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche“, *Vorträge und Aufsätze* (1930), 63–79.

¹⁷ Vööbus, *History of Asceticism*, I, 35ff.

себно у области где се налазе Цркве сиријског говорног подручја; но, ова пракса је преживела (осим маргинално) најкасније до четвртог века, као што је Буркит тврдио у својој утицајној малој књизи *Раносиријско хришћанство*.¹⁸

У раносиријским Црквама термин за чланове ове крштењске заједнице „девственика“, мушкараца и жена, био је „синови/ћерке *Qeyama*“. За тренутак остављамо овај термин непреведеним, јер је његово прецизно значење и даље веома спорно. Међу осталима најзаступљеније гледиште јесте оно од стране Vööbusa: *qeyama* је еквивалент јудејске речи *berith*, тј. „завет“, „савез“ (пакт), те тако *benai qeyama* – „синови завета“ – јесу „група људи која се придржава завета или савеза“; овде завет/савез треба вероватно разумети у смислу завета крштења.¹⁹ Као узгредно би могло бити поменуто да су Vööbus²⁰ и други касније, условно речено, предложили неку врсту историјске везе између терминологије раносиријског хришћанства и кумранске јудејске заједнице, за чије је чланове концепт *berith* био од посебног значаја. Иако је овај предлог заиста интригантан, шта год мислили о значењу сиријске речи *qeyama*, доказ који је до сада био пружан за какву било *директну* везу с кумранском заједницом је толико слаб да је заиста безвредан. Даље се нећемо овим бавити, али треба поменути један алтернативни и на први поглед веома примамљив предлог о стварном значају сиријске речи *qeyama*. Ово је недавно учинио Р. Nagel у својој књизи *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*.²¹ Према његовим речима, *qeyama* у овом контексту не значи „завет“, „став“ или ма које друго поменуто значење, већ „васкрсење“; тако *benai qeyama* јесу људи који антиципирају васкрсење бивајући још у животу: они, заправо, одговарају појму *isangeloi*²² из Лукиног Јеванђеља 20, 36, тј. одељка на који смо рани-

¹⁸ Видети: A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Stockholm, 1951).

¹⁹ Vööbus, *History of Asceticism*, I, 97 ff; такође, *Church History* xxx (1961), 19–27. Преглед различитих теорија даје и S. Jargy, „Les fils et filles du pacte dans la littérature monastique syriaque“, *Orientalia Christiana Periodica* xvii (1951), 304–20.

²⁰ Vööbus, *op. cit.*, pp. 100 ff. Најчешћа фраза, у кумранским текстовима, јесте *baḥ ha-berith* – „они који улазе у савез“ – док се реч *bene ha-berith* – „синови завета“ – заправо уопште не јавља; њен најближи еквивалент јесте реч *bene beritho*, „синови његовог завета“. У осталој јелинско-јудејској литератури фраза „синови завета“ се може наћи у Псалмима Соломоновим xvii, 15, као и Јубилејима xv, 26. У потоњем делу, а понекад и рабинској литератури, термин је коришћен у блиској вези с идејом обрезанја – обреду који у хришћанству бива замењен крштењем; у светлу свега реченог, вероватно је најбоље реч „савез“ прихватити као значење речи *qeyama*.

²¹ 41 ff.

²² Тако Теодорит, *Historia Religiosa* (P. G. lxxxii), 4, аскетски начин живота назива η

је скренули пажњу. Ово објашњење – макар у оном облику у ком га Nagel доноси²³ – нажалост води у језичке потешкоће, јер се чини да *qeyama* (наглашен мушки род) никада не значи „васкрсење“, а објаснити ову реч у апсолутном облику женске именице *qeyamta*, што значи „васкрсење“, усиљено је и таква би употреба тешко нашла задовољавајућу паралелу на сиријском језику.

Један од најкориснијих извора у ком можемо открити аскетске идеале раних хришћанских заједница јесу апокрифна дела апостола. Вероватно најфасцинантнији од свих докумената, *Дела Томина*, умногоме је производ раносиријског хришћанства. Ова *Дела* припадају најранијој групи апокрифних списа апостола и потичу из другог века. Чињеница да је ово дело такође било популарно међу маркионитима и манихејцима²⁴ гарантује његов аскетски карактер: на пример, заузет је веома строг став по питању брака.²⁵ Основа његовог учења састоји се у контрасту између пропадљивости тела (које, по себи, ипак није зло) и душе, која је једина способна за непропадљивост. Све што се односи на тело мора бити одбачено пошто такве ствари, бивајући пропадљиве, могу ометати душу у постизању њеног циља непропадљивости. Тако аскетски живот постаје суштински корак на путу ка спасењу. Упадљива карактеристика *Дела Томиних* јесте учесталост с којом се појмови „странац“ и „туђинац“ користе за хришћанина у овом свету, па ће ово постати сасвим уобичајена тема кроз читаво хришћанство сиријског говорног подручја. Наведени концепт биће заснован на одељцима Старог Завета, као што је Псалам 137, који говори о егзодусу Израиља у „страну земљу“ (отуда и његова примена на живот хришћана у свету), као и на новозаветним пасажима попут Посланице Јеврејима (11, 13), где се велики старозаветни ликови, узимани као образац вере, описују као људи који „исповедаше да су странци и пролазници на земљи“. Ово је тема на коју ћемо се вратити касније.

До сада смо се бавили тенденцијама међу раним хришћанским заједницама у области Сирије и Месопотамије, и веома ретко знамо имена појединих аскета из овог периода. Много боље инфор-

αγγελική πολιτεία, док Јефрем говори да су аскете „попут ангела на небу, иако сами живе на земљи“; упореди и фусноту бр. 16.

²³ Исти приговор не важи за Адамово тумачење термина („Grundbegriffe des Mönchtum in sprachlicher Sicht“, Z. K.G. lxx, 1953/4, 224–8), од чега је Nagel и кренуо.

²⁴ Уп. А. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas* (Leiden, 1962), 20–1.

²⁵ Исто тако, значајно је да вода, а не вино, бива коришћена у евхаристији (параграф 121); према Епифанију (*Panarion* xlii, 3,3.), ово је такође била и маркионитска пракса.

мације имамо о њиховим наследницима из четвртог века или касније: на сиријском језику је сачуван знатан број аскетских дела великих писаца из четвртог века, попут Афрата и Јефрема. Афрат – чијих је похрањених 23 *Излајања* написано између 337. и 345. године – представља сиријско хришћанство у његовој најчистијој форми, практично неконтаминирано грчким утицајем. Његов нешто млађи савременик, Јефрем, јесте један од најпрофилисанијих сиријских писаца, међутим, његов метафоричан и очигледно веома китњаст стил није му донео исту репутацију међу савременим истраживачима – макар у нашем времену – коју је уживао у древности, иако је он писац, а изнад свега песник, који – под условом да се преузме подвиг пажљивог и симпатетичког читања – богато награђује уложени труд читаоца. Јефрему дугујемо не само знатан број поетских дела о аскетским темама, већ и извесне циклусе химни посвећене двојицама аскета: Јулијану Саби (чија је смрт посебно забележена у локалној Едеској хроници 678. године селуцидске ере = Лета Господњег 336/7) и његовом савременику Авраму Кидинају.²⁶ Међутим, ономе ко жели да разоткрије детаље живота ове двојице аскета, увид у Јефремове химне ће се учинити тешким и фрустрирајућим задатком, па ће исти – у случају Јулијана Сабе – примити савет да се окрене каснијем, грчком извору, наиме Теодоритовој *Историји монаха*, написаној средином петог века. Ово је документ од великог значаја, но необично занемариван од стране савремених проучавалаца: не постоје поуздана издања грчког текста, нити доступан енглески превод.²⁷ Дело²⁸ се састоји од низа кратких биографија локалних сиријских аскета, а првих двадесет поглавља посвећени су већ преминулим пустињацима (437/449. године) у време Теодоритовог писања; међу њих спада и Јулијан Сабба. Преостала се поглавља (21–30), с друге стране, тичу пустињака који су још увек били међу живима у време писања. Они пустињаци и затворници који образују тему поглавља 14–25 скупа живе у пустињи око Теодоритове епархије у Киру, неких 60 миља северо-источно од Антиохије.

²⁶ Ed. Lamy, *op. cit.* III, cols 749–836 (о Аврааму), 837–936 (о Јулијану); такође Vööbus, *History of Asceticism*, II, pp. 42–60.

²⁷ У међувремену (будући да предложени Броков текст датира с почетка седамдесетих година прошлог века) изашло је критичко издање грчког оригинала (*Histoire des moines de Syrie: Histoire Philothée Sources chrétiennes*; no 234, 257), као и превод на савремени енглески језик (*History of the Monks of Syria*, Cistercian Publications, 2006) – *нап. прев.*

²⁸ P. G. lxxxii, cols. 1283–1496.

Поједини подвижници су изузетно добро документовани, а овде посебно мислим на најпознатијег сиријског аскету, светог Симеона Столпника, којем ћемо се вратити касније.

Дело од великог значаја за историју аскетизма у раносиријској Цркви јесте Афраатово шесто *Израћање*,²⁹ написано 337. године. Афраатове ставове о аскетском животу могуће је сумирати у два кратка цитата:

„Будимо странци у свету, јер ни Христос није припадао свету овом“ (col. 241, 16f).

„Свако ко жели да буде сличан анђелима, мора отуђити себе од људи“ (col. 248, 25).

Ово наглашавање странствовања³⁰ – одвајања од света – пружа кључ за разумевање преокупираности раносиријске Цркве идеалом девствености. У Афраатовој терминологији „девственост“ је готово синоним „светости“, иако се ова два појма, која у основи имају исту идеју чедности, користе за две различите категорије људи: „девственици“ указују на аскете који се никада нису венчавали, док „свети“ (*qaddishe*) реферирају на парове који су венчани, али по договору усвајају аскетски живот потпуног полног уздржања. На први поглед изгледа помало изненађујуће да реч „свети“ има тако посебан смисао, но треба се сетити да на сиријском језику корен речи *qds* има основну конотацију „одвојености“; тако свети човек, *qaddisha*, јесте неко ко је одвојен од своје околине, неко ко је себе отуђио од света у којем живи и постаје недодирљив. У светлу реченог, није тешко видети да је термин „девственик“ био усвојен, не само као идеал у буквалном смислу, већ и као појам који се може употребљавати на симболички начин, а у вези с неким ко је себе сачувао неукљаном од целине спољашњег света. Непотребно је помињати да овде не постоји велики прелаз од оваквог става према свету ка неком сасвим дуалистичком, а подсетићемо да су отворено дуалистички системи – попут маркионита и манихејаца – били популарни у сиријско-месопотамијској области.

²⁹ Приређено (са латинским преводом) у *Patrologia Syriaca* I, cols. 239–312 (енглески превод у *Selected Library of Nicene and Post Nicene Fathers*, ser. II, vol. 13) [Афраатово шесто *Израћање* – односно шести *Приказ* – у преводу на српски Н. Тумаре објављен је у овој свесци *Теолошких погледа*, на стр. 203–238 – *јрим. рег.*].

³⁰ Упоредити популарни идеал хришћанина као ξενος, тј. „странца“ (видети, на пример, Klijin, *Acts of Thomas*, 166). Исак Сиријски (уп. Bedjan, I, p. 42) сматра апостоле узорима странствовања.

Као што је већ речено, Афраат репрезентује сиријско хришћанство сасвим слободним од западних утицаја. Он свакако зна за „монахе“, али термин који он користи не значи „монах“ у каснијем смислу речи с којим смо данас упознати: његови „монаси“ су аскете који живе усамљено или у малим групама. Јефрем, исто тако, вероватно представља чисту форму сиријског хришћанства, макар када је његов нисибијски период у питању.³¹ Ипак, током последњих десетак година његовог живота (363–373) које проводи у Едеси он је вероватно ступио у контакт с представницима египатског монаштва, иако ни једно од дела која указују на киновијско монаштво, а приписују се Јефрему, не изгледа аутентично.³² Слика коју добијамо из живота аскете у Јефремових изворним делима³³ је изузетна: аскета живи у пустињи или на планинама попут дивље животиње, потпуно недодирнут достигнућима цивилизације која се сматра делом сатане. Он живи у отвореном, сасвим изложен стихијама и крајностима топлоте и хладноће; храни се корењем и дивљим воћем,³⁴ а његова одећа – ако је икакву имао, а многи и нису³⁵ – састоји се од повезане сламе и лишћа; коса ових аскета је била сасвим чупава,³⁶ а нокти тако дугачки да су више личили на птице грабљивице него на људске бића. Овакав начин живота – који, узгред, није био ограничен на хришћанске аскете у наведеној области³⁷ – био је заправо повратак у статус праисторијског човека,³⁸ или хришћанским терминима речено: повратак Адамовом животу у рају пре пада. Тако је аскета био сасвим слободан да бивствује у непрекидном разговору с Богом, будући у савршеном миру и хармонији са својим јединим друговима, тј. дивљим животињама.

³¹ Уп. E. Beck, „Ascetisme et monachisme chez Saint Ephrem“, *L'Orient Syrien* iii (1958), 273–98; „Zur Terminologie des altesten syrischen Mönchtums“, *Studia Anselmiana* xxxviii (1956), 254–67.

³² Уп. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, 96 ff.

³³ Уп. Vööbus, *History of Asceticism*, II, 26 f; *Literary Critical and Historical Studies*, 94; „Monachisme primitive dans les ecrits d'Ephrem le Syrien“, *L'Orient Syrien* iv (1959), 299–306.

³⁴ Уп. необјављени текст који цитира Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies*, 82, фуснота 9: „Они пасу биљке попут дивљих животиња у планини.“

³⁵ Види посебно P. Zingerle, *Monumenta Syriaca* I, 5, 88.

³⁶ Уп. Lamy, op. cit. IV, col. 153/4: „Твоја је коса израсла попут орлове.“ Касније, када су аскете дошле под контролу црквених власти, написана су правила која забрањују пуштање дуге косе; уп. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Stockholm, 1960), 28.

³⁷ Уп. Lucian, *Mennipes* (Teubner edn., I, 195). Уп. такође L. Bieler, *Theios Aner* (repr. Darmstadt, 1967), 61 ff. Нека паранска сведочанства о аскетизму сакупљена су од стране H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tubingen, 1933), 1–19.

³⁸ Уп. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (Berlin, 1935), 67.

Овај општи утисак, који стичемо из Јефремовог описа живота екстремних и веома особењачких аскета сиријске пустиње, лако је потврдив ако се окренемо непосредном извештају о њиховим животима у Теодоритовој *Бољубивој историји монаха у Сирији*. Прва ствар која одмах пада у очи читаоцу овог дела су екстраваганције сиријских аскета. Слично аскетима које описује Јефрем, пустињаци Теодоритових кратих биографија потпуно одбијају све што има везе са цивилизованим животом – ватру, одећу, сваку врсту становања.³⁹ Но, од Теодорита такође сазнајемо и детаље о подвижничким праксама које намећу себи, не бивајући сасвим задовољни онима које им намеће њихово дивље окружење. Налазимо их како сами себе везују за стене (употреба ланаца је била посебно уобичајена у Сирији), оптерећују своје вратове тешким камењем, или се зазидавају у пећинама и келијама, те затварају у кавезима. Из других извора сазнајемо чак и о аскетима које се бацају у ватру⁴⁰ или у чељусти дивљих звери, вероватно да би подражавали судбине мученика пре њих.

Ове екстраваганције су у потпуном контрасту са ситуацијом у Египту, где је употреба ланаца и сличних ствари крајњи изузетак. Док је египатски *подвижник* био киновијски монах, у Сирији је то усамљени виртоуз који доминира позорницом, а једном од најпознатијих, на име Светом Симеону Столпнику, посветићемо следеће редове.

Осим што је међу најпознатијим сиријским аскетима, Симеон је такође и један од најбоље документованих.⁴¹ Теодоритов одељак (параграф 26) о њему био је написан још за време светитељевог живота и представља изузетно сведочанство.⁴² На сиријском језику имамо једно важно житије овог светитеља, написано убрзо након његове смрти у манастиру Телнешину.⁴³ Такође, друго грчко житије је сачувано и приписује се извесном Антонију;⁴⁴ па ипак, вредност овог списка је озбиљно оспоравана, посебно од стране чувеног боландисте По-

³⁹ Видети, уопштено: А. М. Ј. Festugiere, *Antioche paienne et chretienne* (Paris, 1959), ix, „Traits caracteristiques de l'anchorisme syrien“.

⁴⁰ Уп. *Ephraemi Syri Sermones Duo* (ed. P. Zingerle; Brixen, 1868), 20.

⁴¹ Дobar преглед у Festugiere, *op. cit.*, 347 ff, као и Vööbus, *History of Ascetism*, II, 208 ff; и даље незаобилазна студија јесте H. Leitzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (Texte und Untersuchungen xxxii, 4; 1908).

⁴² Критичко издање грчког текста у Leitzmann, *op. cit.*, 1–18; француски превод у Festugiere, *op. cit.*, 388ff.

⁴³ Доступне су две рецензије: енглески превод текста, који је приредио Bedjan, начинио је F. Lent (*Journal of the American Oriental Society* xxxv, 1915/7, 103–98); као и немачки превод Hilgenfelda; у Leitzmann, *op. cit.*; француски резиме у Festugiere, *op. cit.*, 357 ff.

⁴⁴ Ed. Lietzmann, *op. cit.*, pp. 20–78; француски резиме у Festugiere, *op. cit.*, 370 ff.

ла Питерса.⁴⁵ Међутим, Антонијево житије вероватно има вредност по себи, па се тако неки догађаји у њему приказују мање фиктивним, него у сиријском житију.⁴⁶

Претпоставља се да је Симеон рођен око 389. године од хришћанских родитеља и крштен већ као дете. Његовог отац је највероватније поседовао извесну имовину, будући да је био сточар, чиме је и Симеон намеравао да се бави. Чини се да Симеон није имао формалног образовања, те је остао неписмен читав живот; његов матерњи језик био је сиријски. Сва је прилика да се већ „у раној младости окренуо духовном животу“, а веома је значајно да се ово, према Теодориту, догодило за време слушања јеванђељских блаженстава у цркви. Могуће је да око 403. године⁴⁷ ступа у манастир, који се налазио поред села Тел Ада, неких 35 миља од Антиохије. Тамо остаје скоро 10 година, но његова екстремна аскетска подвизавања – упркос покушајима да их прикрије – постају позната, али и неомиљена међу његовом монашком братијом. Можда је коначно 412. године напустио манастир код Тел Аде и прешао у близину Телнешина (грчки Теланисос), неколико миља северније, где ће провести преосталих четрдесет седам година свог необичног живота.

Једна од готово неизбежних последица живота у екстремном појању и уздржању, какав је био Симеонов, била је привлачење пажње околине; временом је расла маса ходочасника и посетилаца који су долазили како би били исцељивани, затим да би упитали за савет о свакој могућој ствари под сунцем, изнели своје муке или једноставно додирнули светог човека, те да би узели длаке с његове одеће, или какве сличне сувенире. Изгледа да је сиријски аскета мирно прихватио ову масу, као још једну форму себеодрицања; у вези с реченим, код Теодорита се налази један посебно занимљив део (параграф 19) о другом аскети – званом Саламан – који служи као добар пример потпуне апатије, тј. бестрашћа ових аскета.

Саламан је напустио своје село Каперсана у потрази за „мирним животом“ и ради тога се настанио у пустињској колиби код оближњег села, преко пута реке. Он ће се овде зазидати, не остављајући чак ни прозора, нити врата. Примао је годишње следовање хране, а она му је достављана путем тунела који би тада био прокопан испод зида. Ло-

⁴⁵ „St. Symeon Stylite et ses premiers biographes“, *Analecta Bollandiana* lxi (1943), 29–71 = *Le trefonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Brussels, 1950), 92–136.

⁴⁶ Његово житије је сачувано на коптском (ed. Chainé, 1948) и грузијском (ed. Garitte, 1957).

⁴⁷ Детаљи хронологије његовог живота су непоуздани, будући да се извори не подударају.

кални епископ, чувши за његов свети живот, одлучи да га рукоположи. Како би ушао у светитељеву колибу и извршио рукоположење, епископ је морао да сруши један део зида. Саламан је, међутим, остао потпуно неосетљив на све што се дешавало око њега, а након богослужења епископ није успео да извуче ниједну реч из њега, те тако није имао алтернативу осим да оде и поправи рупу коју је направио на зиду. Након овог догађаја, људи из Саламановог села – љубоморни што се друго село може похвалити присуством аскете који им заправо не припада – једне ноћи чине препад, руше колибу и преносе аскету на другу обалу реке, у њихово село, где му следећег јутра праве нову колибу; за све то време, светитељ није показивао ни најмању бригу. Неколико дана касније, ривалско село чини контрапрепад и преузима светитеља. Овде Теодорит прекида своју причу, задивљено коментаришући о светитељевом успеху да се покаже мртвим за свет.

За разлику од Саламана, Симеон није на себе примио завет ћутања и чини се да је имао већи број посетилаца, па су странице сиријског житија пуне примера чудесних исцељења које он врши над њима. Како се његова слава ширила, тако је маса постајала неподношљива и баш као што се Исус у Јеванђељима повлачи у чамац како би избегао гужву народа, тако и Симеон налази једноставно решење: наиме, гради стуб. Испрва није био тако висок, но стуб је годинама постепено подизан, све док није достигао висину он неких четрдесет лаката; на овој последњој висини Симеон је провео последњих тридесет година свог живота.

Новина овог начина живота водила је великом броју критика из одређених кругова, те видимо и следеће: чувши за овакве подвиге по први пут, египатски монаси екскомуницирају Симеона, иако ће касније добар међусобни однос бити поново успостављен.⁴⁸ Такође је значајно како Теодорит и аутор сиријског житија осећају обострану потребу да напишу апологију Симеоновог столпничког живота. Две апологије су заправо необично сличне, а чини се да обојица износе оне аргументе које у Симеонову одбрану дају монаси из манастира Теланисоса. Сами се аргументи готово потпуно састоје од изложења библијских примера за слична екстравагантна дела, а од стране старозаветних пророка.

Ипак, обожаваоци Симеона бивају бројнији од критичара, па посетиоци с удаљених места долазе да га виде – не само из Римског царства, пише Теодорит (параграф 11), већ: Исмалити, Персијанци, Јермени, Иберијци и Хомерити с истока, као и Шпанци, Британци и

⁴⁸ Evagrius, H. E. I, 13.

Келти са запада. Иако је Симеон највећи део дана и ноћи проводио у молитви (посматрачи су бројили његове метаније како би им брже прошло време), редовно је остављао другу половину поподнева за бављење својим посетиоцима.

Маса народа је била састављена од најпростијих сељана до великодостојника, па је једна од најважнијих друштвених улога аскета попут Симеона била да послужи као арбитри у друштву из којег су се повукли.⁴⁹ Не само да је Симеон давао савете, већ је његово име коришћено као средство у политичким и црквеним расправама. Међутим, сасвим је чудно да ми не знамо какав је био Симеонов став по питању Халкидонског сабора који се одржао осам година пре његове смрти; тешко је замислити да његови ставови по овом питању нису били тражени у ово или неко друго време.⁵⁰ Постоји и могућност да је Симеон, попут Делфијског пророчишта, своје одговоре оставио намерно двосмисленима.⁵¹

Иако је Симеон провео живот на врху столпа потпуно изложен стихијама света, његово тело је издржало овакав третман запањујући број година, па тако Делај оправдано говори о дуговечности столпника уопште.⁵² Симеонова смрт, праћена кратком болешћу, вероватно је била недраматична:⁵³ тек су након два-три дана ученици схватили да његово уобичајено некретање не долази од молитве и тек тада се један од њих пење на столп, како би потврдио Симеонову смрт. Његово тело је преношено с великом помпом (и с јаком војном пратњом како би сваки покушај отимања био спречен) у Антиохију, недавно опустошену озбиљним земљотресом. У смрти је светитељ био још мање безбедан од стране ходочасника (жељних моштију и реликвија), неголи за живота, те су разни делови његовог тела на крају завршили на различитим местима.⁵⁴

⁴⁹ Видети уопштено: P. Brown, „The role of the holy man in early Byzantine society”, у штампани за *Journal of Roman Studies*; уп. такође Vööbus, *History of Asceticism*, II, 377 ff.

⁵⁰ Обе стране присвајају његову подршку: Евагрије (H. E. ii, 10) цитира писмо приписано Симеону, а које подржава Сабор, док на сиријском постоји неколико анти-халкидонских писама које се позивају на Симеоново ауторство (приређено, са енглеским преводом, од стране C. C. Toney, *Journal of the American Oriental Society* xx, 1899, 253–76; немачки превод код Leitzmann, *op. cit.*, 188–92).

⁵¹ У шестом веку Халкидонци чине велики напор превођења столпника на њихову страну, али без успеха – према Јовану Едеском, *Lives of Eastern Saints (Patrologia Orientalis* xvii, 98).

⁵² *Les saints stylites* (Brussels, 1923), cxliv.

⁵³ Овај податак заснован је на опису из Антонијевог житија.

⁵⁴ O. Meinardus, „A study of the relics of Saint of the Greek Orthodox Church“, *Oriens Christianus* liv (1970), 247–8.

Оно што је у почетку служило као практично средство за избегавање маса, на крају ће постати посебан начин монашког живота.⁵⁵ Столпништво је ницало на свим меридијанима, а за њих (столпнике) су писана чак и посебна правила.⁵⁶ Неки од ових људи – попут светог Симеона Млађег у шестом веку, који је пребивао на планини Адмирабилис, између Антиохије и мора – добро су познати, док су други – попут Јошуе Столпника, поменутог у сиријској хроници из 494–506. године, или Јована Столпника, саговорника писца и полимате Јакова Едеског – данас само пука имена. Делај, у својој књизи *Les Saints Stylites*, није имао потешкоћа у проналажењу примера средњовековних столпника и био је чак у стању да наведе неколико примера из деветнаестог века.

Величанствена црква и манастир, настали на месту Симеоновог столпа, још увек постоје и изузетно су добро очувани.⁵⁷ Нема сумње да је Исак Антиохијски, још један сиријски писац, управо овакве грађевине имао на уму када се жалио:

„Они (тј. монаси) су напустили (духовне) висине и дотакли дно својим многобројним грандиозним грађевинским подухватима.“⁵⁸

Исак Антиохијски, који вероватно припада касном петом или раном шестом веку, представља тежњу многобројних људи за предањским усамљеничким типом сиријског аскетизма, посебно када је организовано киновијско монаштво успостављено у Сирији. За Исака су пољопривредне и комерцијалне активности нових великих манастира (који су ницали у његово време) представљали порицање истинских идеала аскетског живота, који је у његовим очима требало да буде потпуно одсечен од свих веза са светом. „Сунце се стиди“, пише Исак,⁵⁹ „када види монаха који се претворио у трговца.“ Ипак, настављено је достизање старих идеала, упркос покушајима црквених власти да подвижнике узму

⁵⁵ Мало је вероватно да житије Симеона Столпника има икакве везе с праксом паганских жреца у Јерополису/Мабути, како то описује Лукијан у свом *De Dea Syria*.

⁵⁶ Тако су неки од *Канона Јакова* из Едесе били посебно намењени столпницима: Vööbus, *Documents*, 95 (no.2), 96 (no.9). Самом Симеону се приписују нека од „правила“, уп. Vööbus, *Syrische Kanonssammlungen* (C. S.C. O., Subsidia 35; 1970), 138 ff.

⁵⁷ Уп. J. Lassus, *Sanctuaries chretiens de Syrie* (Paris, 1947), 129–32, а посебно G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord* (Paris, 1953), 223–76. За каснију историју манастира видети J. Nasrallah, „Le couvent de Saint-Simeon l'Alepin“, *Parole de l'Orient* I (1970), 327–56.

⁵⁸ Ed. Bedjan, I, 29.

⁵⁹ Ed. Bedjan, I, 41. Исти став је лепо илустрован у пажљивом укору који безимени аскета упућује Јовану Ефешком (*Lives of the Eastern Saints, Patrologia Orientalis* xvii, 257–8).

под своју контролу, посебно међу маргиналним групама попут аудијанаца и месалина, које су црквени ауторитети сматрали јеретичима.⁶⁰

Читајући различите изворе о Симеоновом животу, остајемо запањени његовом једноставношћу и очигледном светошћу. Он представља фигуру која је страна нама наследницима западног хришћанства, али која није тако нефамилијарна у контексту сиријског предања, где се може упоредити с неким од славних руских светитеља из деветнаестог века, као што је на пример Свети Серафим Саровски. Аскета није само бескорисни члан друштва – од ког се у потпуности отуђио – већ он заправо служи том истом друштву у својој новој улози као *pneumatophoros*.⁶¹ Аскета, слично лику мученика који му претходи, суштински се сматра наследником библијских пророка; и значајно је да се оправдање за Симеонов начин живота (које пишу монаси манастира Теланисоса) једноставно састоји од навођења примера из старозаветних пророка.

Сиријско житије назива Симеона „предводником оних који се кају“ (*abile*, термин вуче порекло из јеванђељских блаженстава) и ово нам може помоћи да разумемо понешто од мотивације која је у залеђу необичних живота људи попут Симеона. Њихово постојање био је живот у покајању, не само због сопствених грехова, већ и човечанства у целини. Тиме је аскетизам постао нека врста „*instrumentum satisfactionis*“⁶²: он је средство поновног задобијања раја. Наравно, ово је само један његов аспект, па се тако „покајање“ такође састоји у жаловању због страдања Христових, као и због учествовања у истом. Тако у Афратовим списима „подражавање Христа“ пре свега јесте учествовање у његовим страдањима,⁶³ а иста ова идеја је веома изражена у Јефремовим аскетским делима: „узети крст“ значи учествовати у Христовим мукама и страдању путем уздржања и аскетске праксе. „Ако истински припадаш Христу“, пише Јефрем,⁶⁴ „мораш се оденути у његова страдања.“ Наглашавање страдања – које истински хришћанин мора поднети – можемо пронаћи већ у Татијановим интерполацијама предањском јеванђељском тексту: код Матеја 19, 21 (и паралелама) у речима: „Ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш“, а Татијан карактеристично додаје: „и узми крст свој и пођи за мнош“. ⁶⁵ Овај концепт

⁶⁰ Уп. Vööbus, *History of Asceticism*, II, 123 ff.

⁶¹ У преводу на српски језик: духоносац, тј. носилац Духа Светога – *нај. ирв.*

⁶² Nagel, *op. cit.*, 62. Уп. Н. Musurillo, *Traditio* xii (1956), 23–4.

⁶³ *Demonstration* vi, (Patrologia Syriaca I), col. 241: „Учествојмо у Христовим страдањима, да бисмо живели (тј. били спасени) у његовом васкрсењу.“

⁶⁴ Lamy, *op. cit.*, IV, col. 171. О истој теми код Јефрема, видети Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies*, 104–5.

⁶⁵ Уп. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (C. S.C. O., Subsidia; 1951), 200. На сличан начин Јефрем допуњује Матеја 10, 39 (и паралеле): „Који чува

крстоносног страдања, које сваки следбеник Христов ваља да изнесе, очигледно је сасвим фундаменталан у сиријском предању и једино кроз испуњење наведеног може постати јасно понешто од мотивације која почива у овим необичним атлетама аскетског живота.

Теодорит окончава опис Симеоновог житија, говорећи да је свеколико његово дело тек „пука кап“, но, која може дати неке назнаке о „мору“ онога што је Симеонов живот заправо и био. У закључку желео бих да позајмим наведене Теодоритове речи, истичући да се бројни аспекти ове интригантне теме морају прећутати и да целокупан опис није био ништа више од наглашавања неколико главних цртица у тексту.

* * *

Библиографија:

- A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden, 1962.
A. M. J. Festugiere, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959.
A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm, 1951.
A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, C. S. C. O., Subsidia 14; 1958.
A. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, 1958.
A. Vööbus, *Syrische Kanonssammlungen*, C. S.C. O., Subsidia 35; 1970.
A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960.
A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, C. S.C. O., Subsidia 34; 1951.
A. Vööbus, „The Origins of Monasticism in Mesopotamia“, *Church History* xx, 1951, 27–37.
E. Beck, „Ascetisme et monachisme chez Saint Ephrem“, *L'Orient Syrien* iii, 1958, 273–98;
E. Beck, „Zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums“, *Studia Anselmiana* xxxviii, 1956, 254–67.
E. E. Malone, „The Monk and the Martyr“, *Studia Anselmiana* xxxviii, 1956, 201–228.
G. G. Blum, *Rabbula von Edessa*, C. S.C. O., Subsidia 34; 1969.
G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, Paris, 1953.
H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Early Church*, London, 1968.

душу своју, изгубиће је овде у невољама“ (Zingerie, *Monumenta Syriaca* I, 7, 181–2).

H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubingen, 1933.

H. Leitzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Texte und Untersuchungen xxxii, 4; 1908.

J. M. Fiey, *Analecta Bollandiana* xxx, 1962, 52–81.

J. M. Fiey, „Les Marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse“, *Le Museon* lxxxiii, 1970, 183–188.

J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935.

J. Lassus, *Sanctuaries chretiens de Syrie*, Paris, 1947.

J. Nasrallah, „Le couvent de Saint-Simeon l'Alepin“, *Parole de l'Orient* I, 1970, 327–356.

K. Muller, „Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche“, *Vortrage und Aufsätze*, 1930, 63–79.

L. Bieler, *Theios Aner*, Darmstadt, 1967.

L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Paris, 1950.

M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran*, Paris, 1962.

O. Meinardus, „A study of the relics of Saint of the Greek Orthodox Church“, *Oriens Christianus* iv, 1970, 247–248.

P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, T. U. xv, 1966.

S. Frank, *Angelikos Bios*, Munster, 1964.

S. Jargy, „Les origenes du monachisme en Syrie et en Mesopotamie“, *Proche Orient Chretien* ii, 1952, 110–125.

S. Jargy, „Les fils et filles du pacte dans la literature monastique syri-aque“, *Orientalia Christiana Periodica* xvii, 1951, 304–20.

S. T. Bettencourt, „Doctrina Ascetica Origenis“, *Studia Anselmiana* xvi, 1954, 55–62.

Изворник: S. P. Brock, „Early Syrian Asceticism“, *Numen*, Vol. 20, Fasc. 1 (Apr., 1973), 1–19. Рад је прочитан на симпосиону „Аскетизам у рановизан-тијском свету“, одржаном на Бирмингемском Универзитету, Енглеска, од 19. до 20. марта 1971. г.

Превод са енглеској:
Варја и Лазар Нешић

Примљено: 28. 7. 2016.

Одобрено: 10. 8. 2016.

EARLY SYRIAN ASCETICISM

Sebastian P. Brock

Wolfson College, University of Oxford

Summary: *The author of this article examines the sources of early Syrian monasticism and asceticism. Special attention is devoted to neglected „Religious History“ – written by Theodoret of Cyrus – as one of the main testimonies of Syrian Christian ascetics. Article represents a milestone in the study of Syrian Christianity in the West.*

Key words: *Syria, asceticism, monasticism, Theodoret of Cyrus.*

„УЗМИ ПРИЗНАНИЦУ СВОЈУ... И НАПИШИ ПЕДЕСЕТ“ (Лк. 16, 6) : ПРИРОДА ПРИЗНАНИЦЕ

Џон Данкан Мартин Дерет
Школа оријенталних
и афричких студија,
Универзитет у Лондону

Апстракт: Јеванђелисти Лука је знао да ће његови слушаоци, јелинисти, разумети термине које је користио у Лк. 16, 6–8. Ова (за нас) архаична формулација је била изузетно погодна: Лукини слушаоци су одмах схватили да су дужници поштовали признанице којима су биле обухваћене и додатне суме које су, свеједно да ли су називане „надокнадама“ или „каматама“, ван сваке сумње биле валидне пред јелинистичким судовима, и подједнако тако ван сваке сумње биле у сукобности са духом (али можда не и словом) библијске забране „лихварства“.

Кључне речи: Јеванђеље по Луки, обичајно право, позајмица, камата, зеленаштво, ђтокоз.

Открио сам шта је описано у Лк. 16, 6–8, и разјаснио поенту параболе показујући да је, у оквиру оријенталних околности, позајмица намирница била предмет далеко већег интересовања него што је то била позајмица новца, и да је, шта год да о томе каже Закон Божији, право које је било на снази у Палестини Христовог времена дозвољавало зеленаштву да цвета – под окриљем признања, сачињених онако како су биле сачињене ове „признанице“.¹ Овакво обја-

¹ J. D. M. Derrett, „Fresh Light on St Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steeward“, *New Testament Studies* VII (1961), стр. 198–219. Индијске појединости су наведене још опширније у *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* LXV (1963), стр. 172–182. Овај материјал је са допунама поново штампан у 4. поглављу моје књиге *Law in the New Testament* (London, 1970).

шњење одговара многим,² али не и свима.³ Осећа се неспремност да се прихвати једноставна богословска претпоставка („Ако се као исправан одобрава такав поступак неког човека, под таквим околностима, онда шта још...“), када суптилни преокрети дају актерима више кредибилитета и осећај остварења.⁴

Како год би ово могло бити, заправо никада нисам нашао истинско признање које би показало поенту на коју сам указивао: морао сам да изведем закључак из рабинског и индијског материјала. И тако, на своју жалост, налазим да такви примери стварно постоје, подређени особеним околностима које су постојале у Египту. Јеванђелист Лука је знао да ће његови слушаоци, јелинисти, разумети термине које је користио у овим стиховима. Ова (за нас) архаична формулација је била изузетно погодна. Сада можемо савршено замислити ефекат који би ови наговештаји могли имати на слушаоца који је знао да Јевреји, позајмљујући Јеврејима под интерес, долазе у прилику да крше Закон. Бројеви указују на дилему свакодневног живота.

Н. Луис [N. Lewis] је феномен који нас занима проучио у чланку који је објављен 1945. године, али он није на уму имао идеју да је одељак из Лк. 16, 1–9 обухваћен њиме.⁵ Бриљантно истраживање овог предмета чији је аутор П. В. Пестман [P. W. Pestman] (из Лајдена) објављено је 1971. године. Пестман је ову тему исцрпно документовао, но ни он, такође, као да никада није чуо за стихове из Лк. 16, 6–7, који су најбоље сведочанство јелинистичке праксе које је могао наћи.⁶

² Нпр. G. B. Caird, *Saint Luke* (London, 1963), ad loc.; I. H. Marshall, „Luke XVI. 8 – Who Commended the Unjust Steward?“, *Journal of Theological Studies*, N. S. XIX (1968), стр. 617–619; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London, 1971), стр. 161–184. Уп. John Dominic Crossan, „Parable and Example in the Teaching of Jesus“, *New Testament Studies* XVIII (1972), стр. 293, нап. 1.

³ H. Drexler, „Zu Lukas 16 1–7“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LVI-II (1967), стр. 286–288; J. D. Crossan, „The Parable of the Wicked Husbandmen“, *Journal of Biblical Literature* XC (1971), стр. 464.

⁴ Тако би реч ἀδικία требало разумети у светлу овог поступка и оног објашњеног ниже на стр. 440, нап. 4 [у књизи – *прим. прев.*].

⁵ N. Lewis, „The Meaning of σύν ἡμιολίᾱ and Kindred Expressions in Loan Contracts“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* LXXVI (1945), стр. 126–39. За Гренфелову [Grenfell] и Хантову [Hunt] исправку интерпретације P. Teb. 110 и P. Amh. 147 у P. Oxy. 1040, види Lewis, наведени рад, стр. 130–131.

⁶ Pieter W. Pestman, „Loans Bearing No Interest?“, *The Journal of Juristic Papyrology* XVI–XVII (1971), стр. 7–29. За нас је од суштинског значаја чињеница да су у Египту, древној цивилизацији, биле рационализоване основе за зарачување високих камата на зајмове у роби и смањене на 50 процената. Ово је значило да за житарице постоји већа каматна стопа него што је то било оправдано, и мања стопа за уље и вино. У Индији је задржано оно што сматрано „праведном“ каматном стопом, а у Палестини су људи обично били свесни камата, иако су каматне стопе биле неспојиве са јевреј-

Довољно је да само наведем неке његове речи, понављајући његове примере, и да из њих изведем своје сажете закључке.

„У разматрању *обичајној интереса* у уговорима о зајму потребно је разликовати позајмице новца и позајмице намирница као што су житарице, вино, со и слично.“⁷

Демотички уговори о зајму су склапани у облику признавања дуга, а интерес *није* био одвојено навођен. У грчким уговорима је био наведен износ камате.

„У погледу *демотичких и грчких уговора о зајму намирница* дужник је требало да, поготово у време династије Птолемејида, плати компензацију од 50 процената позајмљених добара, као камату. То је био фиксан износ – без обзира на период враћања дуга.“

Фраза за то је τόκοι ἡμιόλιον.

Посматрајући ове примере, можемо да препознамо:

1. Признавање дужности да се врати износ који је уједно и главница и камата;

2. Процењивање камате која износи половину главнице, очигледно по договору, и без обзира на стварну вредност позајмљене робе.

Неки примери илуструју обе ове ставке, као што је демотичка позајмица пшенице: *P. dem. Turin Botti 13* (114/113. г. ст. ере) – на 7 позајмљених артаба [староегипатска мера за запремину, која је износила око 36,2 литара – *прим. прев.*] житарица, признати износ једноставно је био 10,5 артаба. Пестман каже:

„Позајмица новца укупно доноси само 50 процената камате и то после 25 месеци, али позајмица намирница овај интерес доноси *шренушно*.“

Овде је поменуто и позајмица вина, где се 50 процената подразумева: ὀμόλογῶ ἔχειν π[α]ρὰ σοῦ τοὺς τρεῖς μετρητάς τοῦ οἴνου σὺν ἡμιόλιᾳ, οὗς καὶ ἀποδώ(σω) σοι (*P. L. Bat. XVII. 4* (2. век ст. ере)).

ском антипатијом према „приходу“. Пестман није прочитао *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* LXV (1963), стр. 172–182.

⁷ На стр. 1, § 2.

Демотичка позајмица вина (*P. dem. Adler* 4 (110/109. г. ст. ере)) гласи:

„Код нас имате 30 врчева вина на име вина које сте нам дали, док је додатак за ово вино укључен у ту количину: ми ћемо вам их вратити (назад).“

У *P. dem. Cairo* 30. 610 (66/65. г. ст. ере) стоји:

„Дали сте нам 4 артаба пшенице као главницу и интерес; ми ћемо вам их вратити (назад).“

Потпуно исто изричито здруживање главнице и камате упарено је са додавањем 50 процената у *P. dem. Rein.* 3 (108/107. г. ст. ере), што би требало читати упоредо са *P. gr. Rein.* 20:

„Код нас имате 50 артаба жита на основу потраживања која се тичу главнице и камате“

– грчки документ упућује на главницу од 33 $\frac{1}{3}$ артаба житарица и τόκοι ἡμίολιοι, интерес од 16 $\frac{2}{3}$ артаба, што укупно износи 50 артаба. Вратимо се Пестману:

„Дужник потврђује да је примио одређену суму новца или извесну количину добара – иако је заправо примио мање, због тога што је камата већ додата.“⁸

Изостављање помињања камате (као и у нашој параболи) свакако подразумева да камата није дуг.⁹ Добро позната фраза ἄτοκος је изгледа заправо подразумевала позајмице код којих су камата или такозвана „надокнада“ од 50 процената биле наплаћиване!¹⁰ У ἄτοκος позајмици добара дужник као казну плаћа 50 процената уколико не успе да исплати дуг до уговореног датума (често, можда, нереално блиског, као и у савременом систему хипотекарног кредитирања).

Дакле, Лукини слушаоци су одмах схватили да су дужници потписивали признанице којима су биле обухваћене и додатне суме које су, свеједно да ли су називане „надокнадама“ или „каматама“, ван

⁸ На стр. 14.

⁹ На стр. 15.

¹⁰ На стр. 15–28, где се налази исцрпна анализа.

сваке сумње биле валидне пред јелинистичким судовима, и подједнако тако ван сваке сумње биле у супротности са духом (али можда не и словом) библијске забране „лихварства“. Бољи пример тешко да би могао бити изабран за концепт ἀδικία-е, разликовања између света Сатане и „Царства“ у којем дејствује Божија воља.

Библиографија

Извори:

P. Amh. 147

P. dem. Adler 4.

P. dem. Cairo 30. 610.

P. dem. Rein. 3.

P. dem. Turin Botti 13.

P. gr. Rein. 20.

P. L. Bat. XVII. 4.

P. Oxy. 1040.

P. Teb. 110.

Литература:

Caird, G. B. (1963), *The Gospel of St. Luke* (Pelican Gospel Commentaries; London : Harmondsworth : Penguin).

Crossan, J. D. (1971), „The Parable of the Wicked Husbandmen“, *Journal of Biblical Literature* XC, 451–465.

Crossan, J. D. (1972), „Parable and Example in the Teaching of Jesus“, *New Testament Studies* XVIII, 285–307.

Derrett, J. D. M. (1961), „Fresh Light on St Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward“, *New Testament Studies* VII, 198–219.

Derrett, J. D. M. (1963), „Fresh Light on St Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward“, *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* LXV, 172–182.

Derrett, J. D. M. (1970), *Law in the New Testament* (London : Darton, Longman and Todd).

Drexler, H. (1967), „Zu Lukas 16 1–7“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LVIII, 286–288;

Fitzmyer, J. A. (1971), *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: George Chapman).

Lewis, N. (1945), „The Meaning of σὺν ἡμολίᾳ and Kindred Expressions in Loan Contracts“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* LXXVI, 126–139.

Marshall, I. H. (1968), „Luke XVI. 8 – Who Commended the Unjust Steward?“, *Journal of Theological Studies*, N. S. XIX, 617–619.

Pestman, P. W. (1971), „Loans Bearing No Interest?“, *The Journal of Juristic Papyrology* XVI–XVII, 7–29.

Изворник: J. Duncan M. Derrett, „Take Thy Bond... and Write Fifty (Luke XVI. 6): The Nature of the Bond“, у J. D. M. Derrett, *Studies in the New Testament*, Volume 1, Leiden, BRILL 1973, pp. 1–3.

Превод са енглеској:
Маријана и Срећко Пећковић]

Примљено: 22. 10. 2015.

Одобрено: 1. 6. 2016.

TAKE THY BOND... AND WRITE FIFTY (LUKE XVI. 6): THE NATURE OF THE BOND

John Duncan Martin Derrett

School of Oriental & African Studies, University of London

Summary: *St. Luke knew what his Hellenic hearers would understand by the terms he used in Luke XVI. 6–8. The (to us) archaic formulation was precisely apt: Luke's hearers knew at once that the debtors had signed acknowledgements including additional sums which were, whether called 'compensation' or 'interest', unquestionably exigible in the Hellenistic courts, and equally unquestionably contrary to the spirit (but perhaps not the letter) of the biblical prohibition of 'usury'.*

Key words: *Gospel of Luke, customary law, loan, interest, usury, ἄτοκος.*

ОРИГЕНОВО УЧЕЊЕ О ЕВХАРИСТИЈИ

Жан Данијелу

У антици, Оригеново учење о Евхаристији није било предмет никаквих расправа. То је, напротив, једно од питања које је највише привлачило пажњу модерних теолога. Наиме, протестанти су се ослањали на Оригена како би порекли њено стварно постојање и потврдили једну симболичку теорију о Евхаристији. Католици су са лакоћом показали да одређени текстови јасно потврђују присутност Евхаристије, док текстове који су недвосмислено симболички, они у потпуности одбацују као оне који немају никакве везе са Евхаристијом.¹ Дакле, оваква подела текстова је искривила Оригенову мисао, а његово становиште нам, уствари, долази из оног што се не може сагледати, како је то добро приметио У. Фон Балтазар (*Mysterion*, стр. 545). Овде, као и свуда, се треба подсетити, уколико желимо да разумемо Оригенову светотајин-

ску мисао, три ствари: установе из Старог Завета су префигурације Новог Завета – а не реалности видљиве Цркве; на другом месту, Ориген, будући учитељ, увек много више инсистира на светотајности проповедања него Литургије; најзад, на трећем месту, то су видљиви знаци култа – и овде се баш пројављује платоновски начин размишљања – који Оригена занимају као обележја духовне реалности. То ће рећи да он никако не пориче реалност Евхаристије, већ се лепо види да је предочени трочлани разлог заправо, тај који ће га навести да њен значај умањи. А признањем које јој одаје, тиме само још више добија на значају.

Видели смо у одломку из *Омилија на Књију броева*, одакле смо кренули, да Ориген говори о „начину на који треба примити Свето причешће и даје нам објашњење обреда по коме се оно врши“ (V, I). Алузија на светост Евхаристије у потпуности је сагледива. *Прошљив Келса* садржи још један занимљив текст: „Ми који хвалимо Господа Васељене, једемо хлеб који нам је дат милошћу (εὐχαριστία) и молитвом отаца, и који је тако постао тело благословено молитвом, које освећује оне који га узимају на том светом месту“ (VIII, 32). Овде имамо конкретну алузију на посвећену молитву над хлебом, која се зове Евхаристија, а потом и на стварност освећену тим хлебом, на освећена добра заједнице и милости за коју се она моли. Текст је недвосмислен. Даље чита-

¹ Батифол, *Евхаристија*, стр. 270.

мо: „Имамо освећење (σύμβολον) чина молитвама упућеним Богу које се зове Евхаристија“ (VIII, 57). Овај текст, не да не унижава претходни као што се тврдило, већ га, напротив, само потврђује. Имамо још две конкретне алузије на обреде који иду уз Евхаристију. Прва се односи на целив мира: „Из овог (*Rom.*, XVI, 16) и других сличних текстова, по црквама се преносио обичај да после молитава, браћа један другог целивају. Апостол назива овај пољубац светим, чиме нас учи, пре свега, да су свети они пољупци који се дају у цркви, а потом и да ти пољупци нису притворни. Да пољубац верујућег доноси са њим мир и искреност нелицемерне љубави“ (*Co. Ro.*, X, 33 видети и. *Co. Cant.*, I; Baehrens 92). Други одломак алудира на обичај примања освећеног хлеба у десну руку: „Знате ви који сте обично присуствовали светим тајнама, да када примите тело Господње, чувате га са много обазривости и поштовања из страха да ни мрвица не испадне, и са њом се не изгуби нека од благодати“ (*Ho. Ex.*, XIII, 3).

Гледиште које Ориген највише истиче, док говори о обредима, као и док говори о крштењу, јесте гледиште о припремама верних, неопходних за примање освећења. Ништа га више не чуди од поимања које искључиво инсистира на делотворности освећења као таквог, а притом умањује његов духовни смисао. Наведимо, најпре, један текст који је јасан, а задржава се у домену општости: „Оглушаваш се о суд Божији

о немарнима и о опомене Цркве. Не страхујеш да се сјединиш са телом Христовим узимајући Свето Причешће, као да си чист и невин, и као да у теби ничег недостојног нема, и мислиш да ћеш тако избећи суд Божији. Зар се не сећаш оног што је записано: ‘Има међу вама слабих и болесних’. Зашто су многи слаби? Зато што, нити трпе, нити се испитују, нити разумеју шта значи прикључити се Цркви и приступити тако великом и предобром освећењу“ (*Ho. Lev.*, XIII, 5; *Ho. Ps.*, XXXVII, II, 6; *P. G.*, XII, 1386). Тиме можемо видети да покајне молитве одјекују у евхаристијској Литургији претходећи јој.

Истину говорећи, у неким другим деловима, Ориген, по истом питању, посебно скреће пажњу на стања духа која као да умањују чин освећења као таквог. Као што је то случај у овом, значајном и тешком пасусу: „Дакле, овде се ради о телу Господњем, онај који га узима, осећа његове благодати, под условом да приступа овом хлебу чиста духа и мирне савести. Па тако, ако не поједемо овај хлеб у смислу да не поједемо хлеб освећен речју Божијом и молитвом (ἐντευξις), није да нисмо лишени добра, ни ако га поједемо (у правом смислу те речи), није ни да смо испуњени свеколиким добром; наиме, узрок лишавања су злоба и грехови, а узрок обиља, праведност и живот испуњен врлинама, по речима Павла: Нити живимо у обиљу ако једемо, нити оскудевамо у нечему ако не једемо“ (*Mt. Co.*, XI, 14). Овај текст је, пре свега, занимљив

због своје јасне алузије на освећење. А још је и више занимљив због снаге којом се у њему истиче неопходност припрема да би се примило причешће. Штавише, изгледа као да се овде одбацује могућност да освећење, само по себи, уопште има делотворности. Али ми смо, уосталом, већ видели да то никако није било и Оригеново мишљење. Другим речима, он мисли да је материјалан причест по себи, без духовних припрема, души бескористан. А то је опет, јасније одређено у пређашњем делу у којем Ориген каже да „оно што је освећено речју Божијом и молитвом, не освећује нужно онога који се причешћује, јер у супротном, би био освећен и онај који недостојно једе хлеб Господа“.

Мање је јасно објашњење које Ориген потом даје. Када говори о „храни освећеној речју Божијом и молитвом“, он прави разлику између два њена вида: „Као материја, храна одлази у стомак и бива сварена; а када долази са молитвом, по аналогiji вере, постаје делотворна, узрокује расуђивање духа који тада увиђа оно што је делотворно. А то није хлеб у материјалном смислу, већ реч изговорена над тим хлебом који делује на оног који га једе, достојно Господа“. Израз је неприкладан, али је мисао јасна. Ориген потврђује да је оно што освећује управо освећење. А то није хлеб као такав, већ хлеб са молитвом. Остаје да, Ориген, као да раздваја два вида хлеба. Томина теологија разликује *substantia* и *species*. Оригенова подела, више плато-

нистичка, свела би се на разликовање два вида постојања: видљиву и пропадљиву материју и непролазну стварност тела Христовог.

Према томе, нема никакве сумње, иако су неке формулације о томе још несигурне, да је Оригенова теологија Евхаристије православна. Али оно што остаје сигурно и што се може прикључити целовитом оригенистичком учењу о култу, је да Ориген унеколико потцењује значај Евхаристије у корист духовне хране и библијске речи. Ориген наставља: „О телу се овде говори алегорички и симболички (τυπικὸὺ καὶ συμβολικὸὺ). А могло би се много тога казати и о самој Речи која од себе начини тело и храну.“ Поново увиђамо како се прави разлика између два начина причешћивања, са освећеним телом и самом Речју која се изговара. Оваква разликовања налазимо и на другим местима. Она су уобичајена у Оригеновој теологији о Евхаристији. Па тако у *Омилијама на Књију броева* : „Каже се да пијемо крв Христову, не само током обреда освећивања, већ и док слушамо речи“ (XVI, 9; VII, 152). Овде је веома јасно разликовање два освећења, обредног и путем речи. А између ова два начина примања Речи Божије, чини се да Ориген други начин више истиче. Тако у *Со. Јо.* : „Нека и прости узимају хлеб и вино (απλούστεροις), на начин на који се примање Евхаристије највише примењује, али нека то буду они који су кадри да чују најдубље, следећи божански пример, онако како

је потребно да би нас Реч истине нахранила“ (XXXII, 24; *Pr.* 468). На исти начин, у одломку који смо већ делом навели, Ориген, присећајући се како се хришћани брину да им не испадну мрвице евхаристијског хлеба из десне руке, каже: „Ако са толико обазривости узимате и чувате тело, и с правом тако поступате, како онда мислите да би мање грешно било занемарити Реч Божију од тела његовог“ (*Ho. Ex.*, XIII, 3).

Читајући ове редове, не можемо а да не помислимо на разлику коју Ориген, поводом Васкрсења, прави између светине којој су потребни чулни докази и духовних којима је само важно Васкрсење духа. Чини се да су култ и освећења неопходни само простима. Постоји јасна потврда превасходности духовног причешћивања. С тим у вези, треба нагласити и то да је за Оригена хлеб символ Логоса како у Старом, тако и у Новом Завету. И није символ Евхаристије већ саме Речи. Увек наилазимо на исту проблематику проналажења места домена освећености у ствараоачевој мисли. Бројни су текстови који нам дају овакву врсту тумачења Старог и Новог Завета. У *Ho. Le*: „Господ је рекао: Ако не једете тело моје и не пијете крв моју, нећете имати живота у себи. Исус, зато што је потпуно чист, сво његово тело је храна и сва његова крв је пиће, зато што је свето све што он уради и истина све што каже. И зато је његово тело заиста храна, а његова крв заиста пиће. Наиме, са телом и крвљу своје речи, као пречистом

храном, он напаја и храни читав људски род“ (VII, 5; VI, 387).

Наставак текста нам лепо показује смер његове мисли: „Онај који не жели да чује ове речи, већ их изврће и мења им смисао, као они који су говорили: Како ће нам овај принети своје тело као храну? Ко може да га слуша? И који се од њега удаљише. Али ви, ако сте синови Цркве, ако сте поучени духовним значењем (*mysteriis*) Јеванђеља и ако реч отелотворити живи у вама, препознајте да оно што говоримо од Господа долази. Речи написане у светим списима тумачите као симболе и тако их и проучавајте, и поимајте их као духовне, а не као телесне. Узмете ли их за телесне, оне ће вас повредити, а неће вас ни нахранили. Истина, чак и у Јеванђељу постоји писмо које убија“. И ту се добро уочава мешање планова код Оригена. У свом маниру, он овде супротставља јеврејски материјални култ, који осуђује самим оваквим одређењем и хришћански култ, чисто духовни. Као и обично, значење видљивог хришћанског култа је стављено по страни.

Међутим, погрешно би било сматрати да је то питање неразјашњено. Оно се појављује у следећем одломку: „Неће заспати док не поједат крв рањених. Како се овај народ, достојан хвале, могао усудити да пије крв рањених, кад је хранење крвљу заповестима Божијим најстроже забрањено. Нека нам кажу који је то народ који пије крв. Чувши ове речи у Јеванђељу, Јевреји се управо и

саблазнише. Али народ хришћански их слуша, са њима срasta, и следи оног који каже: Ако моју крв не пијете, нећете имати живота у себи. Каже се да пијемо крв његову, не само током обреда освећења, већ и када к себи примамо речи Христове, у којима је живот и садржан“ (*Омилије на Књију брoјева*, XVII, 9). Јасно нам је да се Ориген противи Јеврејима у њиховом сувише дословном и грубом разумевању, не само причешћивања речју већ и причешћивања освећењем, које се овде враћа у оквир духовног култа.

Само у овом духовном култу Евхаристија је на нижем ступњу, док је мистична опијеност надилази: „Тај хлеб који Бог-Реч назива својим телом јесте реч која храни душе, реч која долази од Бога-Речи, хлеб од Хлеба небеског. А то пиће које Бог-Реч назива својом крвљу, јесте реч која насићује и узвишено опија срца оних који га пију. Бог-Реч није својим телом назвао видљиви хлеб који је држао у својим рукама него Реч током освећења када ће тај хлеб да буде преломљен... Наиме, шта су тело и крв Бога-Речи ако нису реч која храни и реч која радује“ (*Co. ser. Mt.*, 85; P. G., XIII, 1734). Ово је последњи израз који се овде јавља са вином које опија. То је литургијска алузија на XXII псалам који се певао у ноћи васкрсења и који је представљао неку врсту симбола освећења. Закључујемо да се евхаристијска Литургија крије иза тога. Али оно што је непосредно изражено је занос који Реч даје

души, па је и овде духовни поглед у правом смислу речи мистичан.

И то нас доводи до последњег закључка. Овде видимо да се јавља једна мисао која ће надаље остати одлика светотајинске теологије Источне Цркве, и која ће поставити паралелу између освећења и мистике. Та мисао која се развија код Оригена, а коју ће разрадити Григорије Ниски, наћи ће свој коначни и савршени израз код Николаја Кавасиле. Треба се осврнути и на странице Гђе Ло-Бородин: „Божанска милост освећења према Николи Кавасили“ (*Rev. Sc. Phil. Théol.*, nov. 1935 – avril 1936). Крштење је освећено увођење, помазање напретка, Евхаристија заједнице. Овим етапама одговарају три дела Соломонова: *Приче Соломонове*, *Прoйоведник* и *Песма над песмама*: „Теологији освећења, у којој је препород крштењем био њен први увод, придружује се теологија мистичних стања, и хришћанским душама отвара поглед према $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ – $\theta\acute{\epsilon}\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ “ (avril 1936, p. 328). □

Изворник: Jean Daniélou, *Origène, Table ronde, Paris, 1948, сѹр. 74–79*
(ѹоїлавље „L'Eucharistie“).

Превод са француској:
Маја Милосављевић

У СПОМЕН НА СЛУЖИТЕЉА ГОСПОДЊЕГ РАДОВАНА

Миланка Тешовић,
Зоран Матић**

* Миштрополија црногорско-приморска,
Херцег Нови

** Епархија шабачка, Лозница

*Господе, молим ти се,
свиражи свакој дана, као свирачина,
над домом овим и овим олтаром,
свиражи над овим камењем таинственим
што се сабра овде
да узидано буде у твој живи храм.
Св. Амвросије Медиолански*

Четири године од упокојења оца Радована Биговића навршило се 31. маја 2016. г. Тим поводом користимо прилику да се присетимо његовог светлог лика. Данас, можда више него икада, осећа се мањак једне такве личности у Цркви, личности која је била пројава људскости и срдечног односа. Човек који је сваком пружао руку са благим осмехом; свештеник и учитељ коме смо се без страха могли обратити за помоћ, савет и утеху; брижни пастир не само за квалитетно образовање својих студената у Србији и иностранству, већ пре свега човек који је бринуо да свако од нас пронађе своје животно место служе-

ња у Цркви Христовој. У доба када је мало ко имао стрпљења да се бави бригама младих људи који траже смисао постојања, о. Радован није одбијао никога у жељи да помогне и укрепи. Његова благост у очима и искреност у речима пружале су подршку срцу које је, рањено грехом и грубошћу савременог начина живота, тражило лек. Својом радосном енергијом стварао је једну пријатну, пријатељску атмосферу, амбијент дијалога и расположења за љубавни однос. Писао је и говорио о Св. Сави, Вл. Николају, Св. Василију Острошком, Патријарху Павлу искрено, аутентично и увек са освртом на актуелни или универзални контекст. Ретко ко је умео тако разумљиво и пријемчиво савременом човеку да представи светост као стил и начин постојања у Цркви, и да визију светитеља прикаже као друштвени идеал коме може тежити сав народ, без изузетка. Како је приметио проф. Свилен Тутеков: „Његово целокупно служење као литурга, пастира и богослова беше један непрестани дијалог са савременим човеком и друштвом, којим је успевао да комбинује интуицију за људске егзистенцијалне проблеме с јеванђелском мудрошћу, да кроз ум Отаца споји у себи ерудицију богослова и филозофа.“¹ Заиста, био је и остао миљеник Цркве која га се непрестано сећа и враћа његовим благим речима, лику, примеру. Оста-

* mtesovic29@gmail.com,

** z.matic157@yahoo.com.

¹ Свилен Тутеков, „За отац Радован in memoriam“, *Саборност*, 7, 2013, 185–187.

вио је српском народу у наслеђе један генијалан животни појам који је назвао *екуменском љубављу*.² То није ништа друго до светитељска или свечовечанска љубав, доброта која излази из чистог срца, преображава цело биће и моли се за цео свет. За њу је потребна извесна свечовечанска мудрост. Отац Радован је био њено лице. И ту се види да екуменском љубављу најбоље може да се бави особа која црпи са њених извора, Литургије и Јеванђеља.

Народ је волео да слуша његове истински интелектуалне приче, његов разборит говор који је био ехо вечног Логоса. Ко је имао прилике да искуси радост општења са њим, могао је јасно да разабере како права реторика извире из онтологије, из срчаног врела захваћеног огњем Божанске љубави. Та реторика, као духовно пиће, чини да друга срца горе (Лк. 24, 32). Та реторика, осим усменог преношења, налазила је плодотворне изразе и у писаној форми. Након прегледа његове библиографије,³ готово немогуће је не запитати се како је, поред мноштва активности у Цркви и на факултету, стизао толико много да пише, и тако разноврсно. Људи у Хришћанском културном центру подузели су се не малог подухвата обједињавања свега тога у једну публикацију, ње-

гових сабраних дела.⁴ Из тога ће се вероватно моћи видети да није имао намеру прављења теоретских система, већ да је увек одговарао на конкретне потребе, изазове, проблеме, било националне, друштвене, (био) етичке, еколошке, а особито црквене и хришћанске. Све то је долазило из његове способности да примећује и сагледава, као и склоности да се заинтересује, саосећа и разумева са другим, народом, светом, а не из пuke потребе за анализирањем и тумачењем. Може се рећи да је био интелектуалац који је свој ауторитет и своје знање користио не да влада, већ да служи другим људима.⁵ За богословље је говорио и писао да треба да буде пророчки глас у сваком времену, израз црквеног саморазумевања, растерећен од цитатологије, да

⁴ „Сабрана дела Радована Биговића“, <http://www.hkc.rs/sr/page/-sabrana-dela-radovana-bigovica>.

⁵ „Интелигенција опет треба да схвати да није призвана да влада, већ да служи народу и да својим иконописом ствара предисловје – спољашњи амбијент за духовно рађање људи“, Радован Биговић, „Интелигенција у Цркви“, *Богословље*, Вол. 32, бр. 1–2, 1988, 50. Из дубине бића осећамо потребу да овакву формулацију упутимо савести нашег савременог друштва у коме се интелект испразнио до апсурда, те му је главна преокупација власт зарад чега се неодмерено експонира, манипулише, исказује самоувереност, без самокритичности и без прихватања било какве критике; што је у очевидном контрасту са примерима племенитих властодржаца из раније историје који су се умели понизити, бранити и бежати од доласка на владарски положај и похвала других, у маниру светитеља за шта имамо не мали број примера у Житијима Светих.

² Радован Биговић, *Свети Василије Острошки*, Ваљевац, Ваљево, 1998, 6.

³ „Библиографија проф. др Радована Биговића“, IntRes: <http://www.hkc.rs/sr/page/bigovic--bibliografija>.

користи језик постмодерне, да излази изван оквира конфесионалности, да се креативно сусреће са модерношћу, а опет да не губи из вида контекст Светог Предања и служења Цркви.⁶ Човеку који хоће да се бави веронауком, поред методолошких и педагошких квалитета, саветовао је да треба да поседује „особине литурга“, који ће „своју службу да припрема постом и молитвом, врлинама и добрим делима, јер једино тако његове речи могу да буду ‘кондензатори’, ‘пријемници’ Вечне Речи. Говор о вери не сме само да изазива утисак о елоквентности и учености, већ првенствено утисак *сведочења*“.⁷ Затим: „Уколико се верска настава ограничи само на учионицу, лиши *молишве*, као најбољег метода богопознања и човекопознања, *причешића*, чтецирања, читања апостола, хорског и унисоног појања на богослужењима, вера се претвара у идеологију, у јалови систем дефиниција и појмова који немају утицаја на конкретни живот.“⁸

Изнова „опште правило: тамо где се укорени православна вера, одмах настају и висока остварења културе“⁹ потврдило се и у наше

време. Око њега и иза њега образовала се хришћанска култура, онаква какву је предефинисао: као иконолошка култура, као *један велики иконостас*.¹⁰ Изван таквог одређења, упозоравао је о. Радован, култура „личи на кућу без прозора и врата у коју не допире спољашња светлост. Таква култура је непрозирна за вечно и божанско, слепа да види бесконачно много истина и тајни живота које се скривају иза њених видљивих форми“.¹¹ Следујући мисао руског филозофа Фјодорова, увиђао је да су истинска стетишта културе поприлично запостављена места, па је стога постављао питање: „Зар игде треба чешће одлазити него у храм и музеј?“¹² Јер „сваки храм и сваки музеј јесте видљива и опипљива пројекција неба на земљи; сабирно и саборно место,¹³ дом за све, ста-

¹⁰ Биговић, Р., 1988, 45.

¹¹ *Истио*, стр. 45.

¹² Биговић, Р., 2000, 70.

¹³ Основне замисли о храму и музеју као културним и саборним жижамима могу се наћи у Николај Фјодоров, *Филозофија оишће ствари*, ЦИД, Подгорица, 1998, 67–71, 110, 115, 140–141, 143–146, 149–151, 165, 213, 220, 224, 292–298, 339–340, 349–350, 378–379, 398–399, 515–516, 518, 522–526 и у Николај Фјодоров, *Васкрсење и васкрсавање*, Логос, Београд, 2010, 59–88. Те идеје имале су импресивне стваралачке одјеке код уметника и филозофа Василија Чекригина у делу *Коначно исходишће*, Логос, Београд, 2011, 56–73, 77, 85, 89–91, 141–143, 146–149, 167–168; о храму као културно-образовној институцији (и о идеји храма-школе која се практично реализовала у Русији крајем XIX века) видети у Анастасија Гачева, *Свети ће бити лейоша Христова*, Логос, Београд, 2007, 28–34. Код нас, у кон-

⁶ Радован Биговић, „Православна теологија у посттеолошкој епохи“, *Саборношћ*, 7, 2013, 19–29.

⁷ Радован Биговић, *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд, 2000, 86–87.

⁸ *Истио*, 87.

⁹ Архим. Тихон Ракићевић, „Уводна реч“, у *Манастир Студеница: монографија манастира Студенице*, Манастир Студеница, 2010, 3.

ниште и коначиште свих: живих и мртвих; израз неког прадубинског и праисконског вапаја људског бића за јединством света и човечанства, за јединством света који је на историјском и емпиријском плану сав различит, подељен, супротстављен, непријатељски. Они су израз вечног божанског плана о свету чији је наум да свет буде јединствен и непролазан“.¹⁴ Када се ове речи схвате и доживе у срцу, онда питање које је поставио има мотивационо-надахњујућ призыв и ненаметљив је призив на *заједничко дело*, к храму у коме је служио и оставио неувели лавор славе; храму који је Земуну удахнуо јединствен *genius loci* – дух места: места у коме се људи осећају посебно, чудновато сусрећу и надахњују на стваралачко изражавање. Тај дух је заправо дух заједништва; саборна свест у коју када се *било ко* придружи, постаје генијалан,¹⁵ прима различите дарове и доприноси културном стваралаштву за које је извесно да се може одржати и када буде огњем испитано/обелодањено (1. Кор. 3, 13).

Јер такво стваралаштво и култура постижу своје идеално, литургијско, назначење; постају принос Богу и другом: „У свакој култури динамика Евхаристије доводи до „литургије после Литургије“, односно

до литургијског односа према материјалном свету, до претварања заједничког људског јединства у *koinonia* и кроз историју – у начин Тројичног постојања.“¹⁶

Све у свему, и речју и делом био је вредни црквени и духовни неимар, о чему сведочи драгоцену успомена из пера проф. Тутекова: „Отац Радован је имао обичај да говори да је највећи подвиг изграђивати Цркву као литургијско друштво. Целокупним служењем као литург и пастир, он достојно извршавао тај подвиг, неуморно градећи парохују при маленом Храму Св. Архангела Гаврила у Земуну као живо литургијско друштво, у којем се свако прима гостољубиво, с пажњом и љубављу. Отац Радован беше истински иконом (управитељ) и домаћин у овом друштву и често смо помишљали да је то олицетворење оног *јосѿољубивој еѿѿоса* древних хришћана, о коме говори Св. Климент Римски.“¹⁷ Црква манастира Св. Архангела Гаврила, манастирски конак и брдо Гардош у Земуну још увек су намагнетисани његовом појавом и постојањем. Све то изванредно наговештава да на чудесан начин љубав побеђује смрт. Они који следе Христа понављају Његову победу над смрћу која је постала *Пасха, ѿролаз у Царство Божије*.¹⁸ И ту човек не може да остане равнодушан када га озари

тексту ове теме, говори и пише Владимир Меденица, у *Огрази у сребрном ојлегалу*, Графичар, Горјани, 2013, 83–85, 121–122.

¹⁴ Биговић, Р., 2000, 67–68.

¹⁵ Николај Берђајев, *Философија сло-боде*, Логос, Београд, 2006, 9.

¹⁶ Биговић, Р., 2010, 64.

¹⁷ Тутеков, С., 185–187.

¹⁸ Александар Шмеман, *Велики ѿсѿ, Братство Св. Симеона Мироточивог*, Трениње: Манастир Тврдош, 2007, стр. 9.

живот будућег века. Ипак, чим одевољена личност – остане празнина. Присећамо се и постаје нам јасна лакоћа духовне атмосфере која га је окруживала, те колико је без његове *уникалне харизме да сабира, негује, тради и воли*¹⁹ тешко импровизовати нешто бар приближно томе. Ако се нека заједница окупи око личности, онда треба да се подсећа на то да одлазак те уједињујуће личности представља испит вере. Лако је живети у надахнућу, али живот хришћански често пролази кроз остављености, а у тим стањима треба бити постојан, духовно стамен. У том смислу, празнина јесте медијум љубавне поетике. У њој љубав налази своје изразе, у њој љубав постаје очигледна. Када грлимо вољену особу осећамо онтолошку увереност, животну испуњеност и јединство. Када није ту, грлимо њену одсутност и уверавамо се у невидљиве љубавне нити које нас вежу, али и у то да ништа ту празнину не може попити до само њено присуство. Тако, искрено се надамо у пригрљај у вечности и радост будућег века.

Радуј се оче Радоване, Бог ти се обрадовао!

Литература:

Берђајев, Н. (2006), *Философија слободе*, Логос, Београд.

Биговић, Р. (1988), „Интелигенција у Цркви“, *Богословље*, Вол. 32, бр. 1–2, 43–50.

Биговић, Р. (1998), *Свети Василије Острошки*, Ваљевац, Ваљево.

Биговић, Р. (2000), *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд.

Биговић, Р. (2010), *Православна теологија екуменизма*, Хришћански културни центар, Београд.

Биговић, Р. (2013), „Православна теологија у посттеолошкој епохи“, *Саборност*, 7, 2013, 19–29.

Гачева, А. (2007), *Свети ће бити лейоша Хришћова*, Логос, Београд.

Меденица, В. (2013), *Огрази у сребрном ојлегалу*, Графичар, Горјани, 2013.

Ракићевић, Т. (2010), „Уводна реч“, у *Манастир Студеница: монографија манастира Студенице*, Манастир Студеница.

Тутеков, С. (2013), „За отац Радован in memoriam“, *Саборност* 7, 185–187.

Фјодоров, Н. (2010), *Васкрсење и васкрсавање*, Логос, Београд.

Фјодоров, Н. (1998), *Филозофија оштите ствари*, ЦИД, Подгорица.

Чекригин, В. (2011), *Коначно исходиште*, Логос, Београд.

Шмеман, А. (2007), *Велики иоси*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње: Манастир Тврдош.

„Библиографија проф. др Радована Биговића“, IntRes: <http://www.hkc.rs/sr/page/bigovic--bibliografija> (посећено 16. маја 2016. г.).

„Сабрана дела Радована Биговића“, IntRes: <http://www.hkc.rs/sr/page/-sabrana-dela-radovana-bigovica> (посећено 16. маја 2016. г.). □

¹⁹ Тутеков, С., 185–187.

**Predrag Dragutinović, Karl-Wilhelm Niebuhr
and James Buchanan Wallace (прир.),
*The Holy Spirit and the Church according to the
New Testament – Sixth International East-West
Symposium of New Testament Scholars
Belgrade, August 25 to 31, 2013***

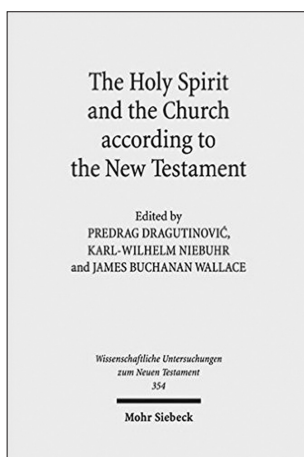
Mohr Siebeck, Tübingen 2016

516 стр.

ISBN: 978–3–16–153507–9

У новембру 2015. обједињени су и публиковани радови Шестог интернационалног источно–западнoг симпосиона проучавалаца Новог завета под називом *Свети Дух и Црква у Новом Завету*, који је одржан на Православном богословском факултету у Београду од 25. до 31. августа 2013. године у организацији друштва *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS). Публикацију на енглеском језику под истим насловом – *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament* – приредили су Предраг Драгутиновић, Karl-Wilhelm Niebuhr и Bruce Wallace, а издала тибингенска издавачка кућа Mohr Siebeck.

Овим зборником радова документован је важан међународни дијалог између православних, римокатоличких и протестантских проучавалаца Библије о схватању улоге и значаја Светог Духа у Цркви на основу новозаветних текстова. Анализирани су различити литерарни изрази ранохришћанских писаца о Светом Духу, и њихова рецепција у патристичкој литератури и литургијском животу. Све теме су упоредно разматране с православног и „западнoг“ гледишта, да би чланови различитих хришћанских традиција могли да поделе своја искуства и закључке на путу ка савршеном поимању Духа. У том циљу узет је



у обзир и шири литерарни и иконографски контекст Новог Завета, као живи, динамични одјек новозаветних текстова у црквеним заједницама. Учесници су водили дијалог са иновативном смелошћу и међусобним поштовањем, па су овај сусрет доживели као „најбољи пример присуства Светог Духа у хришћанским црквама“ (455).

Након предговора (IX) и уводних речи (1–28) приређивача зборника, текстови су у књизи подељени у четири дела. У првом поглављу обједињена су излагања о Светом Духу и Цркви с православног аспекта и о проучавању Новог Завета у Србији (31–70). Друга целина обухвата главна саопштења која су изложена у оквиру скупа (71–284), и која су осмишљена тако да се из различитих перспектива размотри теолошко сагледавање Светог Духа најпре у Павловим, Лукиним и Јовановим списима, а затим у тумачењима Светих Отаца и богослужбеним традицијама. У трећем делу публикације су прилози са додатних семинара по темама: Свети Дух и антички јудаизам (285–363); Свети Дух и Црква у Еванђељима (365–403); Свети Дух и хришћански списи другог века (405–440). Последње поглавље садржи закључна размишљања учесника поводом овог сусрета (443–455), а у додатку је излагање о Светом Духу у православној иконографији (459–471). Следи попис сарадника (473–476) и учесника симпозиона (477), индекс скраће-

ница из Писма (479–484), индекс модерних аутора (485–491) и тема зборника (493–479).

Епископ Иринеј Буловић започео је овај источно-западни дијалог уводним обраћањем под називом *The Holy Spirit and the Church. An Orthodox Perspective* (*Свети Дух и Црква. Православно гледиште*), рекавши да се Свети Дух у Цркви сагледава на два начина: кроз Његово деловање из перспективе историје и мисије, и кроз Његово присуство у чину Евхаристије. Епископ Иринеј је нагласио да се само у прожимању ових перспектива остварује пуноћа поимања Духа и надилазе странпутице атрофиране пнеуматологије, што представља циљ и задатак подељених хришћанских Цркава (31–35). У јавном предавању под називом *Orthodox New Testament Scholarship in Serbia* (*Православно новозаветно образовање у Србији*), Владан Таталовић је, наводећи животне заслуге свих протагониста српске библистике и околности које су њен развој отежавале, изразио уверење да у Србији управо почиње креативан и конструктиван период ове науке који се остварује кроз синтезу богатог предањског наслеђа и модерних научних приступа.

У првом међу главним саопштењима, под називом *The Glory Returns: Spirit, Temple and Eschatology in Paul and John* (*Повраћање славе: Дух, Храм и есхаџологија код Павла и Јована*), N. T. Wright је скренуо пажњу на јудејске корене

новозаветне пневматологије, указавши на то како су новозаветни писци кроз Светог Духа приказали повратак Јахвеа у личности Исуса Христа. По његовим речима, Апостол Павле овај циљ постиже евоцирајући причу о Изласку у Посланицама; а Еванђелиста Јован успоставивши разлику између званичног јерусалимског храма и Христа као храма који је саздан изливањем Духа. Wright сматра да се оваквим разумевањем континуитета и јединства Духом вођене историје може премостити древна црквена подела (73–86).

Питање персоналности Светог Духа истраживао је на наративном и семантичком нивоу Лукиних текстова Christos Karakolis. У раду под називом *The Holy Spirit in Luke-Acts: Personal Entity or Impersonal Power? A Synchronic Approach* (Свети Дух у Лукином еванђељу и Делима айосћолским: лични ентитиет или имперсонална сила? Синхрони присћуи) он долази до закључка да је Дух у Лукиним списима представљен као личност зато што су активности Духа изражене истим, личним глаголским облицима као и активности других наративних ликова. И премда Дух у Еванђељу открива Исусов идентитет, тек у Делима се открива идентитет Духа његовим личним, засебним и активним учешћем у заједници верника. Апостол Лука тиме упућује читаоца да Духа појми као личност и изван наративног света – у свакодневном животу и црквеној

заједници којој припада (87–109). О Апостолу Луки као приповедачу, који на јединствен начин међу новозаветним писцима приказује учинак Светог Духа у оснивању и историји Цркве, говорио је и Daniel Marguerat у прилогу *The Work of the Holy Spirit in Luke-Acts: A Western Perspective* (Дело Светиої Духа у Лукином Еванђељу и Делима айосћолским: Западно їдегїиїїїїї). Он закључује да је у Лукиним списима дело Духа јединствена васељенска Црква, у којој су укинута сви социолошки, религијски, језички и етички разлози за раздор међу људима. Дух рађа и непристрасно обликује заједницу сведока и мисионара Христових, који све деле у међусобном јединству. Читалац Лукиних дела зато није позван да о Духу размишља, већ да узме учешће у поменутој заједници и у још увек актуелној хришћанској мисији (111–128). До увида о суштинској повезаности Духа и Цркве у Јовановом Еванђељу дошао је Предраг Драгутиновић у саопштењу под називом *The Holy Spirit and the Church in the Gospel of John. A Discourse Analysis of John 20: 19–23* (Свети Дух и Црква у Јовановом еванђељу. Дискурзивна анализа Јн. 20, 19–23). Навевши основна обележја дискурса као јединствене комуникативне језичке целине, и дискурзивне анализе као приступа којим се схвата унутрашњи развој и интенција текста, аутор посматра стихове Јн. 20, 19–23 синхроно у макро-структури Еванђеља, и на

основу њихове посебне херменеутичке позиције и значења закључује да је искуство Светог Духа увек догађај црквене заједнице коју Дух својим присуством у љубави конституише (129–147). Andreas Detwiler је у излагању *The Holy Spirit in the Gospel of John from a Western Perspective* (Свети Дух у Јовановом еванђељу са западног погледа), пошавши од чињенице да у Еванђељима не сусрећемо „догматску расправу о пнеуматологији, ексхиристологији или другим класичним темама хришћанске догме, већ наратив... који има своју логику, доследност, и прагматично дејство“ (149), детаљним разматрањем значења специфичног термина *ὁ παράκλητος* у литерарном контексту, показао да је кључна улога Духа у Јовановом Еванђељу да у постваскршњем периоду подсећа на Христово земаљско делање. Дух тиме постаје јединствени, лични тумач Христових речи који људима омогућава да Христа схвате као Бога и Оваплоћену Реч Божју, а то чини вербално и разумски, креативним спојем традиционалног и иновативног (149–171). John Fotiououlos у излагању *The Holy Spirit in Paul from an Orthodox Perspective* (Свети Дух код Павла са православног погледа) разматра пнеуматологију Павлових посланица, и истиче да је лична и божанска димензија Светог Духа код Павла изражена кроз Његова многобројна и различита делања (вођење, говор, посредовање, преображава-

ње, мишљење, откривање...) и кроз заједницу (однос, учешће, сарадњу) коју Дух има са Оцем, Сином и људима (2. Кор. 13, 13). Персоналност Духа је, по речима аутора, кључна и радикална новина хришћанства у односу на античка схватања (173–186). Volker Rabens је опис Духа код Павла, у раду *The Holy Spirit and Deification in Paul: A 'Western' Perspective* (Свети Дух и обожење код Павла: „Западно“ погледа), разматрао у контексту обожења. Аутор тај процес назива *релационом деификацијом*, јер се не остварује физичким утицајем Духа у тело, већ кроз дубље познање и лични однос човека са Христом и заједницом верујућих које Светих Дух посредује и одржава (187–220). Demetrios Bathrellos говори о отачкој рецепцији новозаветних стихова о Светом Духу с православног аспекта у излагању *The Holy Spirit and the New Testament in St. Symeon of Thessalonica †1429* (Свети Дух и Нови завет код Св. Симеона Солунског †1429), истичући како је Св. Симеон интерпретирао Писмо у окриљу Цркве, и како је настојао да докаже заснованост православне вере о Духу на библијским стиховима као пастир који штити Цркву од јереси у свом времену (221–230). Слично томе, Katharina Bracht у прилогу *Augustine and His Predecessors Interpreting the New Testament on the Origin of the Holy Spirit. The Question of „filioque“* (Августин и његови претходници у интерпретацији Новог За-

вешта у вези с пореклом Светио́г Духа. Пи́тање „filioque“) наводи како су Августин и други велики Оци Истока и Запада користили на различите начине библијске цитате и парафразе, креирајући филозофско-теолошке изразе да образложе разумевање Светог Духа у оквиру својих егзегетских околности и намера (231–250). У последњем у низу главних саопштења – *The Holy Spirit and the Church in Liturgy. A “Western Perspective”* (Свети́и дух и Црква у Литургији. „Западно“ илегишиће), Harald Buchinger је анализирао литургијску обнову која се на Западу догодила крајем 20. века под утицајем православног богослужења. Он је оценио допуну Римске Литургије експлицитним призивом Светог Духа да освети дарове као велики екуменски помак за цркве Запада, приметивши да је место које је епиклезис дато у овој обновљеној структури Литургије погрешно, чак и трагично, будући да се раздвајањем освећења дарова од освећења причасника разара јединство Цркве, Литургије и Светог Духа (251–284).

У оквиру првог семинара, у раду *The Spirit in the Wisdom of Solomon and its Old Testament Background* (Дух у Премудроси́мима Соломоновим и Ње́ово сша́розаветно ушемељење), Родољуб С. Кубат на основу антрополошких, епистемолошких и теолошких аспеката д/Духа закључује да је, под утицајем хеленистичке филозофије, схватање Духа у књизи *Премудро-*

сти шире у метафизичко-космолошком смислу у односу на друге старозаветне текстове (287–308). James Buchanan Wallace је у излагању *Spirit(s) in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Дух(ови) у Тесшаментши́ма 12 па́тријараха) истакао антрополошки аспект Духа у псеудо-епиграфским јудејским текстовима (309–340). Carl R. Holladay, аутор прилога *Spirit in Philo of Alexandria* (Дух код Филона Александријско́г), показује да је Филонова мисао о Духу дубоко укорее́на у старозаветни концепт пророштва, али и да је под видним утицајем Платона (341–363).

На другом семинару, Armand Puig i Tàrrach излагањем *Holy Spirit and Evil Spirits in the Ministry of Jesus* (Свети́и Дух и зли духови у Исусовом послању) предочава да Исус, након Крштења и Кушања у пустињи, стиче божанску власт, ауторитет и силу да победи Сатану, а затим да изгони демоне, да лечи од болести, и да исту моћ преда ученицима и тиме сведочи долазак Божијег Царства. У основи овог успеха је, осим потврде која долази од Бога Оца, и сила Духа који је у Христу свагда присутан (365–393). У оквиру овог семинара, Joel Markus доноси нове закључке у прилогу *The Spirit and the Church in the Gospel of Mark* (Дух и црква у Марковом еванђељу). Након критичког осврта на традиционална тумачења, он иновативно повезује параболу о сејачу и семењу (Мк. 4, 3–8; 4, 14–20) са стихом

Мк. 13, 11, и закључује да Црква овог Еванђеља имплицитно постоји управо дејством Духа кроз ученике који проповедају реч-семе васкрслог Христа (395–403).

На семинару о Светом Духу и списима другог века, Tobias Niklas излагањем *A Church without Spirit? Pneumatology in the Writings of Ignatius of Antioch* (Црква без Духа? Пневматологија у списима Игњатија Антиохијског) наводи „скривену“ пневматологију овог светитеља у сржи његове христологије: најважније дејство Светог Духа пројављује се у подржавању ауторитета епископа који чува јединство Цркве хијерархијом црквеног клира (405–426). Taras Khomych прилогом *From Maranatha to Epiclesis? An Inquiry into the Origins of Spirit Invocations in Early Christianity* (Ог Маран аѿа до еѿиклезе? Трагање за пореклом ѿризива Духа у раном хришћанству) потврђује претпоставку да ритуална инвокација у тексту *Томина дела* јесте делом у корену литургијске епиклезе, али за арамејски израз *Маран аѿа* у делу *Дигахе* сматра да нема много везе са призивом Духа на дарове, будући да је есхатолошког карактера и да се односи на Бога Оца (427–440).

У последњем поглављу – закључним разматрањима симпозиона, у вези са анализираним богатством израза о Духу у Новом Завету и различитим теолошким традицијама, примећено је да

„упркос полифонији која се може приписати моћној и динамичној улози Духа у Цркви, постоје комплементарне одлике у свим овим концептима...“ (450), и да је „највећи изазов да се развије разумевање Свете Тројице које обједињује све новозаветне текстове“ (454). Констатовано је да би за православну теологију значајан напредак био рад на интеграцији отачког наслеђа и модерних егзегетских метода, док је теолозима Запада препоручено да више презентују велике Оце Истока.

Сви поменути прилози представљају важан и иновативан међународни допринос у схватању односа Светог Духа, Цркве и Новог Завета. Поред свеобухватног увида у новозаветне текстове из перспективе различитих црквених традиција, и разноврсних херменеутичких и филолошких приступа, у овај зборник је уткан и пријатни комуникативни тон атмосфере у којој су радови изложени. Публикација пружа преглед сличности и разлика у опису и схватању Светог Духа, и указује на могући пут ка надилажењу подела међу Црквама. У том смислу, она неоспорно представља заједнички помак теолога Истока и Запада ка јединственом црквеном поимању Духа, као и подстицај за даље дијалогско тумачење и контекстуализацију Новог Завета.

Фива (Савковић),
манасѿир Градац

Сергеј Н. Булгаков, *Трнов венац, Достојевској*

Бернар, Стари Бановци – Београд, 2015

Приредио Благоје Пантелић

Превод: Наташа Пољак и Нада Узелац

Библиотека Тихи глас

178 стр. ; 21 cm

ISBN 978–86–6431–019–2

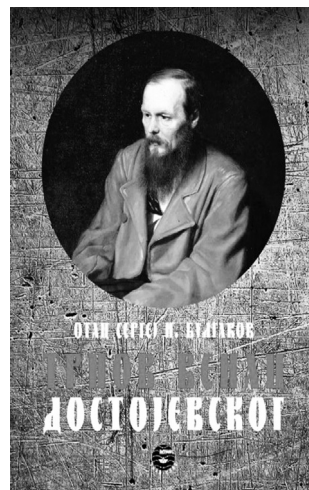
„Паде, паде Вавилон велики“: Булгаков о Достојевском

Књига *Трнов венац, Достојевској* (Бернар, Стари Бановци – Београд, 2015; превод Наташа Пољак и Нада Узелац) обухвата четири текста која је Сергеј Булгаков, у прве две деценије двадесетог века, написао о Достојевском. Приређивач Благоје Пантелић се у поговору детаљно бавио значајем дела (и личности) Достојевског за духовни развој овог, по његовом мишљењу, „једног од најзначајнијих богослова у историји хришћанске мисли“ чија је мисао „суштински одредила православну теологију наших дана“, док ћемо се овде посебно осврнути на аспект ове књиге који би се могао назвати политичким.

Са искуством Европе која се у међувремену, синхроним напором супротстављених политичко-идеолошких групација а све у покушају да више не буде „гробље“, у једном периоду претворила у масовну гробницу (са могућом репризом у блиској будућности) са планетарном доминацијом оног типа циви-

лизације и друштвеног устројства, односно оног типа разумевања човека на које је упозоравао Достојевски, толико да је та доминација изазвала већ институционализовану реакцију (при чему и сама та реакција добија не нарочито перспективне обресе) – тај аспект књиге се чини и најактуелнијим.

Ако се већ бавимо „простором логоса“, односно појмовима и идејама, не смемо бити равнодушни у односу на то како се ти појмови и идеје примењују и институционализују од стране различитих центара и носилаца моћи. Хришћански теолог и филозоф, тако, никако не би смео да превиђа процесе идеологизације садржаја хришћанске



вере, „подржављавања“ (државо-творне секуларизације и национализације) „војујуће“ Цркве, као и све присутнијег дискурса „апокалиптике“ у политици и култури.

Деидеологизујући и деидола-тризујући Достојевског, Булгаков у првом реду указује на кључне проблеме „инкултурације хришћанства“, односно начина на који истина вере обликује људски живот, културу и друштво. Та истина, за овог аутора, није апстрактни принцип који се по правилу намеће насиљем и манипулацијом, него вечно жива личност Исуса Христа која се обраћа потенцијално сваком човеку у сваком историјском тренутку. Могући одговор на овај увек отворени позив, као и његово „језичко“ уобличење, из хришћанске перспективе и јесте суштински за сваки разговор о односу хришћанства и културе. Тајна Достојевског је у Христу, а тајна како „Цркве у историји“, тако и историје – у „присуству“ Христа, односно „доживљају“ реалности Христове личности у одређеном историјском тренутку, од стране појединца, у заједници.

Хришћански теолог и филозоф, у том смислу, не би требало да буде попустљив према идеологизацији као претварању хришћанске истине (дакле Христа) у апстрактни принцип праћен одговарајућом праксом манипулације и насиља, колико ни према дискурсу „апокалиптике“ који, укидајући политику и историју,

сведочи о сопственој немоћи да се суочи са „светом“ у његовом конкретном историјском уобличењу, па тиме спреман да се преда том свету макар и захтевајући његово потпуно уништење. Апокалиптичар, дакле, захтевајући уништење „света“ као поља греховне страсти, „институционализованог“ стања палости, заправо захтева уништење света као Божије творевине, а тешко да је могућа већа заблуделост од те, данас толико присутне.

Наравно, тај захтев за уништењем се правда „сатанском“ природом доминантног носиоца (или носилаца) „овосветске“ моћи, али Булгаков на примеру великог руског писца разумно указује на опасности од поистовећивања „истине Христа“ – или пак њеног (Његовог) супротстављања – са конкретним политичко-историјским пројектима и пројекцијама. Ако суштина револуционарности и јесте у нихилизму, подједнако „сатанско зло“ се крије и у „бирокупатском деспотизму“ који је заменио идеал о Цару као оцу и гаранту народне слободе, толико драг Достојевском. Такође, ако је успешно детектовао „религијску истину“ социјализма, остварену у нихилизму, Достојевски није имао довољно слуха за његову „политичку истину“, а то је остала болна празнина у хришћанском, нарочито православном, дискурсу о политици, друштву и култури.

Ипак, чврста опредељеност Достојевског за монархизам била је мотивисана жељом за слободом

народа, а она би се манифестовала као могућност самоусавршавања сваког човека у друштву које карактеришу односи љубави. То је „политичка истина“ Достојевског коју Булгаков открива чак и „иза“ заблуда великог писца, због чега и по том питању остаје у битном сагласју са њим. То сагласје је могуће већ и зато што се под њим не подразумева усаглашеност апстрактних принципа, него однос личности и „додир душа“ који појединце повезује и ван просторних и временских граница, а чему је Булгакова (својим делом и личношћу „иза“ тог дела) надахнуо управо Достојевски.

Поред тога Булгаков нас упозорава да се, када судимо о оваквој или онаквој „природи“ савремених цивилизацијских или политичко-идеолошких формација, трудимо да „не пређемо границу дозвољену човеку“ како не би прешли границе „верујуће љубави“. Другим речима, у аскетском духу, како би виђење сопственог греха требало да нам буде прече од виђења анђела. Булгаков тиме, сасвим експлицитно, не заговара политичку и друштвену пасивност и немушност, али нас подсећа на праву улогу сведока и сведочења васкрслог Христа друштву, историји и култури: Богу, пише Булгаков, не треба „наша пасивност и лењост, него наша активност, слобода и моћ“, уз пажњу да у вртлогу историје и политичко-друштвених превирања та активност, слобода и моћ не

прерасту у „самовољу, безочност и вандализам“, негацију и рушење човека и творевине уместо стваралачког преображавања у сусрет будућем веку. То нам не брани да се бавимо ни политиком ни геополитиком, да се боримо за слободу народа и право избора „сопственог пута“ културно-цивилизацијског развоја, али опомиње на опрез и љубав Христом усиновљене деце Божије, како се не би десило да у име Христа газимо Његов лик.

Јер, ако смо већ апсолвирали „ужасе“ секуларизма, глобализације и „новог светског поретка“, не смемо подлегати магијско-метафизичком зову друге врсте – који ревитализовану патријарханост у њеним најдубљим тлачитељским основама поставља као једини пожељан културно-друштвени модел, а традицију заступања вредности индивидуалних слобода, правног поретка и социјалне правде (под кринком лажног антрополошког максимализма) представља као само предворје антихриста.

А то је и најважније упозорење које се може ишчитати из сјајне Булгаковљеве књиге о Достојевском – да се чувамо тлачитељског магијско-метафизичког порива за обликовањем света по мери сопствених жудњи, страхова и самообмана, уместо (стваралачког) слеђења воље Божије. Да нам кријеријум не буде страх наше безочне самовоље, него страх Божији.

Владимир Коларић

Ulrich Luz, *Exegetische Aufsätze*

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 357

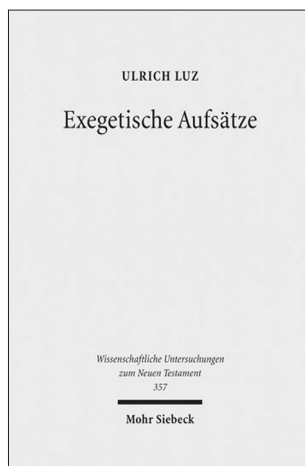
IX + 565 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-3-16-153536-9

Недавно је из штампе изашла дуго очекивана збирка чланака светски познатог пензионисаног професора Новог Завета из Берна Улриха Луца, који је између осталог и велики пријатељ Српске Православне Цркве и Православног богословског факултета. Ово пријатељство материјализовано је и великодушном одлуком професора Луца да своју изузетну приватну библиотеку поклони новооснованом Библијском институту у Београду. Књига о којој је реч зове се веома једноставно: *Егзегетски чланци*. Зборник се састоји од 32 чланка који су објављивани између 1985. и 2015. год. То је само један мањи, од аутора пробрани, део текстова које је објавио, а за које је сматрао да је примерено сакупити их на једно место. У оквиру поменутог броја чланака не налазе се само до сада објављивани текстови, већ и 5 необјављених и 5 које први пут објављује на немачком језику. Зборник је двојезичан немачко-енглески, мада је број текстова на енглеском знатно мањи. Аутор је књигу поделио на пет великих тематских целина од којих свака садржи извештајни број одговарајућих чланака. Као што

наслов зборника наговештава, текстови су *егзегетског карактера*, без тематских херменеутичких прилога на које се шира јавност навикла, када је реч о радовима проф. Луца. Међутим, приложени текстови су наравно прожети херменеутичким одлукама чувеног егзегете

и сваки садржи значајне и дубоке увиде из ове области. Први део књиге под насловом „Студије о Исусу“ садржи низ чланка на тему историје проучавања „историјског Исуса“ на Западу, значајне историјско-критичке прилоге на тему синоптичких Еванђеља, као и један занимљив прилог о поређењу Исуса са новијим оснивачима религија у Јапану. Други део под насловом „Студије о Извору изрека“ садржи четири текста који се углавном баве односом Извора изрека и Еванђеља по Матеју. Средиште зборника, и



истовремено његов најопширнији део, чини целина под насловом „Студије о Еванђељу по Матеју“. То наравно не чуди, када се зна да је аутор највећи део своје истраживачке каријере посветио управо овом Еванђељу. Он је одлуку да се темељно бави овим Еванђељем донео, између осталог, и због тога што је Еванђеље по Матеју у протестантизму био један релативно запостављен текст од невеликог теолошког значаја. У огранку хришћанства у коме се све мери по степену блискости Павловом концепту оправдања вером (Рим. 1, 16сс), природно је да Еванђеље по Матеју није могло играти важнију улогу. Аутор се, дакле, посветио критичком сучељавању са сопственом традицијом. Чланци који се налазе у овом делу су сви посвећени Еванђељу по Матеју, егзегези појединачних текстова, теолошких захвата попут христологије и еклисиологије, односу према јудејству, историји учинка текстова Еванђеља и сл. Нарочито је важан чланак који се бави темом фикције, историчности и зависности од Предања у Еванђељу. Суштински допринос аутора је у томе што је ове концепте повезао са јудејским и грчко-римским интелектуалним амбијентом у који се смешта ова тематика, и показао да историјске и религијске истине у античком свету нису стриктно раздвајане, као и да је савремено схватање историје неадекватно учитавати у антички дискурс

(301–326). Четврто поглавље носи наслов „Студије о осталим Еванђељима“ и састоји се из два занимљива чланка о предмарковској христологији и опроштајним говорима у Еванђељу по Јовану. Коначно, пето поглавље под насловом „Студије о Corpus Paulinum“ садржи неколико чланака на тему из Павлових посланица, попут мистике, оправдања вером, схватања суда итд. Сваком од наведених пет поглавља претходи један опширан увод, који читаоца уводи у тему чланка и даје кратак опис њихових садржаја.

Улрих Луц је новозаветник који библијске текстове разматра кроз призму њиховог сопственог захтева, наиме да буду теолошки текстови, текстови који говоре о Богу, који саопштавају и посредују искуство вере утемељено на јединственом догађају Исуса Христа. Међутим, он то чини с пуном свешћу да су новозаветни текстови уједно и историјски текстови у чији говор о Богу је инволвиран културолошки контекст из кога израстају. Тако, он новозаветним текстовима допушта да му буду блиски, да дели њихову веру у Бога кога проповедају, али и да му буду страни као текстови из далеке прошлости која нам није непосредно доступна и разумљива. Стога, теолошка мисао Улриха Луца непрестано кружи око питања: Зашто је важно истраживати питање историјског Исуса? Под којим епистемолошким претпоставкама данас

читамо Нови Завет и постављамо му питања? Јесу ли наша питања заиста била и питања библијских аутора? Како можемо читати Нови Завет као учесници његове поруке и историјски условљена бића која се питају и покушавају да разумеју? Који је концепт „истине“ еванђелских наратива? Шта је за Павла нпр. значила мистика? Је

ли он био мистик? То су само нека од питања на које ће читалац наћи храбре, аргументоване, научно утемељене, али истовремено и ненаметљиве, језиком сугестивне вероватноће – какав једино и може бити језик теологије – формулисане одговоре.

Предраг Драгушиновић

Ernst Dassmann, *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*

Standorte in Antike und Christentum 1

Stuttgart: Anton Hiersemann, 2010

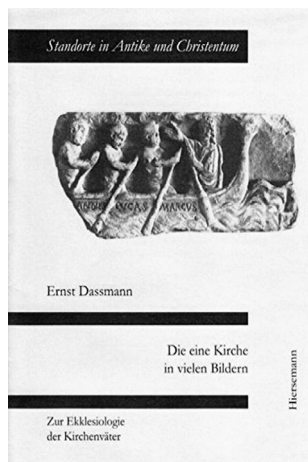
xiv + 286 pp.

ISBN 978-3-7772-1024-7

Једна од доминантних тема хришћанског богословља 20. века била је тема Цркве. Еклисиолошке теме обрађиване су од стране великог броја богослова различитих конфесија. Један од увида који се појавио у току ових истраживања је одсуство еклисиолошких тема из патристичког наслеђа. Наиме, у светоотачком наслеђу једва да постоје дела која су се систематски или тематски бавила Црквом. Читајући ране Оце од 2. до 7. века увиђа се одсуство теолошких рефлексија на ову тему. Уопште, прво отачко дело које у свом наслову има

именицу „Црква“ (De ecclesiae catholicae unitate) потиче од Кипријана Картагинског, док ће се после тога дуго чекати да се појави дело које ће у наслову имати именицу „Црква“. Међутим, када се патристичка дела читају са другачијим очекивањима и кроз другачије „херменеутичке наочаре“, показује се да она врве од мисли везаних за Цркву, тј. да је тема Цркве свеприсутна у њиховим теолошким промишљањима. Савремени аутори су једноставно своја интересовања за Цркву, њену природу, њене службе, црквено право и сл. уоквиравали у

један појмовни језички концепт који – када је реч о Цркви – Оцима није био близак. Управо на овај моменат скреће пажњу дело историчара Цркве из Бона Ернста Дасмана.



Он је обрадио светоотачке текстове у погледу њиховог разумевања Цркве и дошао до резултата који побијају раније наведени увид савремених теолога да

еклисиологија није била заступљена тема у патристици. Наиме, на основу великог броја извора Дасман је дошао до резултата да је главни израз светоотачке еклисиологије *метафора*. Оци су о Цркви говорили и писали тако што су користили низ метафора и на тај начин су покушавали да изразе своје разумевање Цркве. Оци су о Цркви промишљали кроз наративе у које су интегрисане појединачне метафоре које се међусобно прожимају, надопуњују, преосмишљавају и надовезују. Метафоре које се користе најчешће се преузимају из органског света, света живота у природи који се рађа, цвета, расте, као и из сфере мајчинско-женског. Начин на који је аутор тематски поделио своју књигу

чине сагледавање изузетно богатог метафоричког израза патристичке еклисиологије прегледним и лако разумљивим. Научна коректност аутора састоји се, између осталог, и у томе што нуди светоотачке текстове које обрађује на увид читаоцима. Ти текстови су пасажии из различитих жанрова (проповеди, наратива, литургијских) дела Отаца Истока и Запада.

У 11 поглавања аутор детаљно износи присуство еклисијалних метафора у делима Светих Отаца: у поглављу 1 говор о Цркви као телу (1–24), у поглављу 2 о Цркви као младожењи и невести (25–45), у поглављу 3 о Цркви као девици и мајци (46–73), у поглављу 4 о Цркви као расаднику, башти, рају, винограду (74–90), у поглављу 5 износи лунарну симболику у говору о Цркви, у поглављу 6 употребу научних симбола (брод, бродолом, спасавање, риболов) (106–138), у поглављу 7 говор о Цркви као дому и храму (139–163), у поглављу 8 о Цркви као граду и народу Божијем (164–194), у поглављу 9 о Цркви наспрот Израилу (195–220), поглавље 10 садржи говор о Цркви на основу библијских ликова и симболике (221–244), поглавље 11 обрађује иконографију метафора Цркве (245–264).

Ово дело, поред тога што нуди веома богате патристичке материјале на еклисијалне теме, указује на метафоричност

теолошког говора ране Цркве, као и на само делимичну способност савременог богословља да овај увид узме озбиљно. Оци су промишљали и говорили о Цркви *на групацији начин* од онога који очекује савремена систематска теологија и еклисиологија. Оци су мање говорили о Цркви као институцији и култу, а више као динамичном живом организму, као телу, као броду, као светлу, као дому... Можда

звучи парадоксалано, али књига професора Дасмана може бити расадник новог теолошког говора о Цркви, у смислу тражења нових метафора за Цркву које би се садржајно и (с)мисаоно надовезивале на отачке метафоре. У сваком случају, вишеструка корист ове књиге за историју еклисиологије и актуелни теолошки говор је евидентна.

Предраг Драгушиновић

Н. Д. Успенский, *Собрание трудовъ I–III*

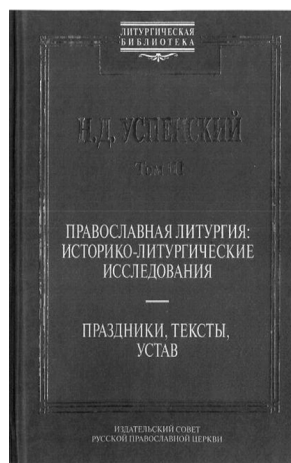
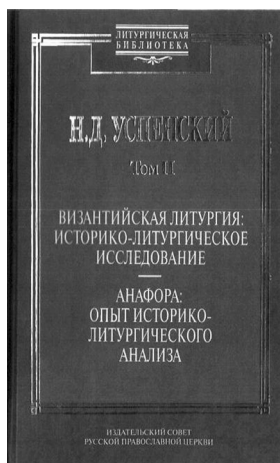
Н. Д. Успенский, *Собрание трудовъ – том I*,
Издательский Совет Русской Православной Церкви
(Литургическая библиотека), Москва, 2004, 432 стр;

Н. Д. Успенский, *Собрание трудовъ – том II*,
Издательский Совет Русской Православной Церкви
(Литургическая библиотека), Москва, 2006, 538 стр;

Н. Д. Успенский, *Собрание трудовъ – том III*,
Издательский Совет Русской Православной Церкви
(Литургическая библиотека), Москва, 2007, 412 стр.

Узимајући у обзир особити значај и смисао литургике као богословске науке, несумњиво да нарочито место на плану њеног развоја код православних Срба припада утицају рускословенског богослужбеног наслеђа и

руских литургичара. У циљу што потпунијег и прецизнијег сагледавања таквих утицаја, допринос писаног наслеђа једног од веома значајних руских литургичара професора Николаја Успенског (1900–1987), могуће је препо-



знати на примеру његових сабраних дела у три тома. Николај Успенски био је вишедеценијски професор литургије на Лењинградској духовној академији. Завршио је Богословски институт у Петрограду са степеном кандидата богословља добијеним за одбрањени рад под насловом *Порекло Аірійније или Свеноћноі бденија и његови сасѣавни делови*. Године 1947. одбранио је магистарски рад под насловом *Чин Свеноћноі бденија у Руској и Грчкој Цркви*. За доктора црквене историје промовисан је 1957. године на Московској духовној академији на основу одбрањене дисертације под насловом *Историја боіослужбеноі йојања Руске Цркве до средине XVII века*.

Сабрана дела Николаја Успенског представљају три зборника његових текстова насталих током вишедеценијског рада овог признатог литургичара. Поменути текстови одликују се раз-

личитом садржином и обимом. У првом тому најпре се износи опсежно разматрање научног наслеђа професора Николаја Успенског (стр. 7–21). Потом су обухваћена два рада посвећена историјском развоју вечерњег богослужења и чину Свеноћног бденија (стр. 23–379).

У другом тому његових сабраних дела публикована су два рада која су посвећена историјско-литургијском сагледавању византијске Литургије (стр. 3–277) и историјско-литургијској анализи најважније евхаристијске молитве – Анафоре (стр. 287–413). У склопу првог дела овог зборника садржане су следеће теме: Литургија до шестог века (стр. 6–73), потом резултати проучавања везани за наста-нак и развој антифона, Малог входа, Трисвете песме, као и Великог входа (стр. 74–172). Коначно, на самом крају овог дела тома о коме је реч, износе се

истраживања попут литургичке анализе Херувимске песме (стр. 173–214), целива мира (стр. 215–268), као и огледи из историје молитве „Никтоже достоин“ (стр. 269–286). Претходно наведени истраживачки рад из другог дела овог тома под насловом „Анафора“ подељен је на следеће целине: Предговор (стр. 287–290); потом следе четири централна поглавља: Евхаристија у доба Апостола (стр. 291–310), Анафора у доникејском периоду (стр. 311–350), Анафора Василија Великог, Јована Златоустог и римокатоличка (стр. 351–412), да би на крају било изложено светоотачко учење о Евхаристији и разматран настанак одговарајућих конфенционалних разлика (стр. 413–448).

У трећем тому сабраних дела Успенског заступљена су два рада, и то један који је посвећен историјско-литургичком сагледавању Православне Литургије, док се у другом раду проучава химнографско наслеђе Православне Цркве (празници, текстови и устав). Први рад у овом зборнику је подељен на неколико тема које заузимају веома важно место у православној литургичкој науци. Међу првим темама таквог значаја најпре се износи опсежно разматрање Тајне вечере и Трпезе Господње (стр. 3–27). Поред тога, истражују се евхаристијске молитве Светог Василија Великог и Светог

Јована Златоустог (стр. 28–46). Потом следи изванредна студија о пореклу и историјском развоју Литургије Пређеосвећених дарова (стр. 47–106). Надаље, у овом тому су садржане веома исцрпне студије о спасоносном и освећујућем дејству Светога Духа у богослужењу и светим тајнама (стр. 107–120). Такође, публикована је и веома важна студија за обредословље, а то је разматрање питања служења двеју Литургија истога дана (стр. 121–125). У наставку следи рад посвећен Православној Литургији западног обреда (стр. 126–160). Коначно, овом зборнику припадају и различити текстови професора Успенског који су између осталог преведени на српски језик, а то је сажета студија под насловом „Колизива двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку“ (стр. 161–199). Исто тако, у овом тому је садржана и опсежна студија о учешћу верних у богослужењу Руске Цркве до времена Петра Великог (стр. 200–222). Други рад у дотичном тому посвећен је разним темама из домена химнографије и хришћанске хеортологије. С тим у вези заступљени су следећи радови: историјски развој и значење празника Рођења Христовог у древној Цркви (стр. 223–238), историјско-литургичко сагледавање Свете Четрдесетнице (стр. 239–247) и Чина воздвижења

Крста (стр. 248–260), као и проучавање тропара Апостолу Луки у његовом грчком оригиналу (стр. 261–265), те тематика Свети Роман Слаткопојац и његови кондаци (стр. 266–292). Такође, овај том садржи и неколико текстова посвећених одредбама типика о појању одређених тропара и кондака у одређене дане током годишњег богослужбеног круга. Међу таквим текстовима срећемо: поредак појања тропара и кондака после входа на Литургији (стр. 293–299), па затим на Четрдесетницу и Педесетницу (стр. 300–301). На самом крају овог рада говори се и о појању ирмоса Пасхалног канона на

јутрењу Крстопоклоне недеље (стр. 302–312) и основним одликама и употреби богослужбених отпуста одређених последовања (стр. 313–342).

Узимајући у обзир претходно изложено, *Сабрана дела* Н. Успенског публикована у три тома с правом заслужују препоруку како свим литургичарима и истраживачима богослужбеног наслеђа Православне Цркве, тако и онима који су заинтересовани за потпуније упознавање слова и духа хришћанског богослужења кроз историју.

Никола Ерцеї

Robert Darnton, *Die Zensoren. Wie staatliche Kontrolle die Literatur beeinflusst hat. Vom vorrevolutionären Frankreich bis zur DDR*

Siedler Verlag, 2016

368 стр. ; 22 cm

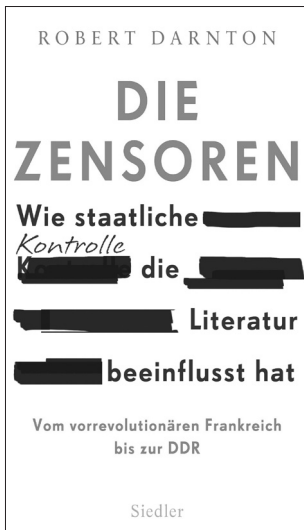
ISBN 978–3827500625

Како је контрола државе утицала на литературу: Од пререволюционарне Француске до Немачке демократске републике

Цензор је систему лојалан, игнорант, бирократа који служи ауторитативној, репресивној држави и наноси књижевности

велику штету. Ово је еуфемистичка слика. Ту тезу потврђује Роберт Дарнтон у својој фасцинирајућој и бриљантно истра-

женој новој књизи – Robert Darnton: *Die Zensoren. Wie staatliche Kontrolle die Literatur beeinflusst hat. Vom vorrevolutionären Frankreich bis zur DDR*, Siedler Verlag, München



2016, чији оригинал још сугестивније гласи: *Censors at Work. How States Shaped Literature*. Историچار показује којим механизмима контрола литературе функционише и ко су људи који су стајали у позадини.

Предреволуционарна Француска, Индија за време колонијалне владавине, ДДР режим. Да би се приближио феномену цензуре, Дарнтон посматра различита времена и различита места. У средишту студије стоји личност цензора, његов рад, његова саморазумљивост, његов однос према ауторима, издавачима и књижарима.

Професор на Харварду, Роберт Дарнтон, описао је историју цензуре на 350 страница. Он прилази задатку из двеју перспектива – компаративне и етнографске – како би „историју цензуре“ прецизирао.

У три поглавља аутор се концентрише на различита

столећа и усредсређује свој поглед на ауторитативне системе у трима земљама: предреволуционарној Француској у 18. веку, Индији у време колонијалистичке владавине у 19. веку и ДДР-у у 20. веку.

Ова паралелност система, који на први поглед не показују никакве сличности, служи накондном валоризовању историје цензуре. Дарнтон жели да продере у њену срж, усредсредивши се на рад цензора: „Како су приступали послу? Како су разумели свој посао?“

Посебно је занимљиво прво поглавље књиге, јер Дарнтону овде полази за руком да споји различите аспекте цензуре.

Апарати цензуре

На почетку је реч о краљевској цензури у Ancien Régime, чијој је књижевној продукцији и рецепцији аутор посветио неколико одличних књига. Овога пута није реч о тржишту тајно или пиратски штампаних књига, већ о официјелном тржишту, друкчије речено тржишту оних књига које су имале краљевску апробацију и ројалистичку привилегију. Одговарајућа цензура је била Direction de la librairie која је давала одобрење или забрану за штампање. Интереси круне, Цркве и проминентних личности су њом били осигурани.

Субверзивне књиге нису биле штампане, а оних којима се могло „прогледати кроз прсте“ било је око десет процената. Преосталих деведесет посто су чиниле оне књиге које су имале краљевску апробацију или „simple tolérance“, сагласност цензора о томе да нема разлога за подозрење. Временом је из њих изникла нека врста удружења лектора који су припремали писане похвале или би, у случају одбијања, монирали стилистичке дефиците. Обавезујући стандард је био *privilège du roi* за папир, за штампу марке „Made in France“, као нека врста гига квалитета.

У време просветитељства цензори су себе сматрали заштитницима француске књижевности. Цензор је кроз свој суд препоручивао једну књигу – неке од тих препорука су у њигама и штампане. Постојала је и могућност „прећутног одобрења“, при чему је књига штампана без препоруке.

Британски цензори су узимали Индију под посебним углом такозване „Британске Индије“. Њима је пре свега стало да у Индији влада мир. Најпре су допуштали слободу мишљења, али када је индијска национална свест почела да критички јача и угрожава колонијални поредак, онда је цензура свом оштрином деловала против тога, тако што се на књижевност

гледало само кроз призму националног отпора.

Дарнтонов трећи пример је апарат за цензуру у комунистичкој Источној Немачкој, седамдесетих и осамдесетих година прошлога века. Ерих Хонекер је 1971. г. постао генерални секретар Централног комитета. Дарнтон се у овом делу књиге ослања на изворе других аутора који су се овом темом бавили много дубље но он сам, у својству госта код *Berliner Wissenschaftskolleg*. Није јасно зашто Дарнтон цензори-ма толику моћ приписује? Они су обављали свој посао у одређеном систему моћи. Цензори су само део механике власти, односно точкова њене моћи. Простори њихове моћи да „пропусте“ критичку литературу је био веома незнатан, као можда и њихова намера.

Оно што из Дарнтонове књиге једнозначно проистиче је да цензура није напосто интервенција на текстове, већ ефективни механизам система који је био расподељен на многе инстанце и актере. Ефективан је био утолико што је учинио могућим да се најзначајнији део цензуре одвија у главама аутора, било то већ при првој верзији текста или након преговора и предлога да се текст измени.

Лектори при издавачким кућама су могли себе сматрати

онима који су омогућили добру и линији верну социјалистичку књижевност. У најмању руку, све док нису били приморани да примене стратегију „милом или силом“. Три државна режима – француски апсолутизам, британска колонијална власт и комунистичка Немачка: све три форме су *passé*. Све три форме које су, и мимо разлика, имале утицаја на књижевност. Аутор на једно питање ипак није одговорио: како заправо изгледа цензура у „отвореном друштву“? Аутор на једном месту

цитира Кристу Волф која је 1984. г. изјавила: „Ја не познајем ни једну земљу на свету у којој не постоји идеолошка цензура или цензура тржишта.“ У доба дигиталне револуције и поплаве „самиздата“ питање „цензуре тржишта“ звучи куриозно. Данас све оно што је објект „клика“ збива се, иако само виртуелно, изван пажње јавности. То је једна нова врста цензуре која се одиграва на свеколиком тржишту друштвених медија.

Зоран Андрић

Markus Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*

Routledge, 2011

282 pp. ; 23 cm

ISBN 978–1409417927

Маркус Винцент: О Васкрсењу Христовом у раном хришћанству

Ова патристичка студија, објављена на енглеском – *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament* (2011), изазвала је убрзо након објављивања су-

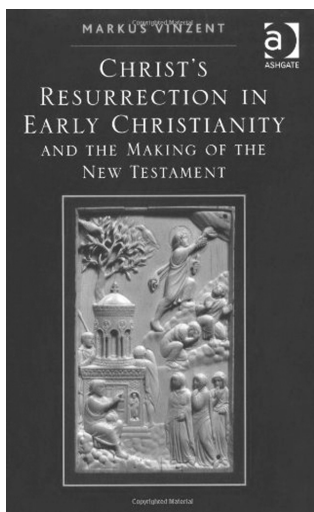
перлативе у коментарима и рецензији – „изазовна студија“, „енергична“ и „готово револуционарна“. Аутор је професор историје богословља и патристике на департману за студије

религије на King's College у Лондону. Сада је ова студија доступна на немачком језику.

Насупрот ранијим тврђењима да је Спаситељ као Васкрсли засновао хришћанство, аутор показује да је оно најпре Светом Апостолу Павлу служило за тумачење Часнога Крста. Тек у 4. веку је васкрсење постало централна тачка хришћанског учења, тврди аутор. Винцентова студија осветљава време између васкрсења и 4. века и омогућује изненађујући поглед у настанак хришћанског учења у односу на егзистенцијална питања живота и смрти, у односу на крст и страдање, стрпљење и жртву.

Ауторова теза да је вера у васкрсење у ранохришћанским списима свуда веома снажна где је пријем, тј. рецепција списка Светог Апостола Павла била широка, односно да је изван тог радијуса оно било готово непостојеће. Уместо тога, показује аутор, тема Распећа је била централни топос исповедања вере.

Винцент показује да је веома могуће да без раног хри-



шћанског теолога Маркиона (85–160), који је задуго сматран јеретиком, а који је чувао и ширио Посланице Св. Ап. Павла, та вера у васкрсење Спаситељево не би постала део исповедања вере, односно не би ушла у Символ вере. Реч је о једној амбициозној и продук-

тивној студији, која изоштрава фокус научног осветљења на питање светлог празника Пасхе у раној светоотачкој књижевности.

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, 2 |

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе светотачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском и енглеском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60.000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење грчких или других страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући опентајп фонт. За текст на јеврејском језику користити Bwhebb фонт.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи = Theological Views :
версконаучни часопис / главни и одговорни
уредник Александар Ђаковац. – Год. 1, бр. 1
(1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38, бр. 1 (2008) –
– Београд : Свети Архијерејски Синод Српске
Православне Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд :
Штампарија Српске Православне Цркве). – 24 см

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578