



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLIX

Београд, 2016.

Број 3

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

Презвитер др Александар Баковац

Редакцијски одбор:Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Богољуб Шијаковић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)проф. др Свилен Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)проф. др 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
Градимири 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, иерсијски мудрац*

Приказ 11: О обрезању 425–444

Еваџије Понтијски

Делатељ 445–500

Јелена Фемић Касапис

О мистима. Уз песму и игру 501–514

Ромило Кнежевић

О монаштву стваралаца 515–528

Ејиској Јован Пурић

Света Тајна Евхаристије и њена свештена символика 529–546

*Марина Табаковић*Литургијска и доктринарна функција
иконе и савремена црквена стварност 547–566*Злајко Вујановић*

Схватање историје у Старом Завету 567–578

*Срећко Пејчковић*Библијски Бог Творац и стварање:
кратки осврт на такозвани „библијски креационизам“ 579–608*Петар Рајчевић*Веронаука у наставним плановима
и програмима за основне школе у нововековној Србији 609–632*Радомир Маринковић*

Верска настава у Србији између традиционализма и секуларизма 633–644

*Жарко Б. Вељковић*Шта значи *Оуреши* на Милутиновој плаштаници? 645–652*Јуриј Данилеу*Деятельность епископов Серафима (Йовановича) и
Иосифа (Цвийовича) на Подкарпатской Руси и на Пришевщине 653–674*Александар Раковић*

Индонезански глас против „Косова“ у Унеску 675–684

ПРЕВОДИ

Мийтрополић Јован Зизијулас

Тројична слобода: да ли је Бог слободан у тројичном животу? 685–700

Жан-Лик Марион

Мировање, Кретање, Љубав: приступ сопству према Св. Августину 701–722

ОСВРТИ 723–729

ПРИКАЗИ 730–739

Исправка година излагања ранијих бројева *Теолошких погледа* 740–741

Упутство ауторима 742

Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани.
Објављени текстови представљају ставове аутора.Издавање ОВЕ СВЕСКЕ ПОМОГЛА ЈЕ УПРАВА ЗА САРАДЊУ С ЦРКАМА
И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА МИНИСТАРСТВА ПРАВДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Theological Views, Volume XLIX, Issue 3.
Belgrade, 2016.

Contents

<i>Aphraatis Sapientis Persae</i> Demonstrationes XI: <i>ἡθικὴ καὶ πολιτικὴ</i>	425–444
<i>Ευάγγελος Μοναχός</i> Λόγος Πρακτικός	445–500
<i>Jelena Femić Kasapis</i> On Mystae. Dancing and singing.	514
<i>Romilo Knežević</i> On monasticism of creators	528
<i>Bishop Jovan Purić</i> Symbolism of The Eucharist	546
<i>Marina Tabaković</i> Liturgy and doctrinal function of an icon and modern church reality	566
<i>Zlatko Vujanović</i> The Concept of History in Old Testament	578
<i>Srećko Petrović</i> Biblical God Creator and Creation: a Short Review on so called “Biblical Creationism”	608
<i>Petar Rajčević</i> Religious Education Curricula for Primary Schools in Modern Serbia	632
<i>Radomir Marinković</i> Religious education in Serbia: between traditionalism and secularism	644
<i>Žarko B. Veljković</i> What does form <i>Орпешу</i> mean in King Milutin's burial shroud?	651–652
<i>Јуриј Данилеџ</i> Делатност епископа Серафима (Јовановића) и Јосифа (Џвијовића) у Подкарпатској Русији и у Прешовској области (према материјалима из часописа „Православна Карпатска Русија“ (1928–1931. г.))	673
<i>Yuriy Danilec</i> Activities of the Serbian bishops Seraphim (Jovanović) and Joseph (Cvijović) in the Sub-Carpathian Rus and Prjashevshchina (according to the materials from “Orthodox Carpatho-Russia” (1928–1931))	674
<i>Aleksandar Raković</i> Indonesian vote against „Kosovo“ in Unesco: a high range success of the Third Serbia – Indonesia Bilateral Interfaith Dialogue (2015)	684
Translations	685–722
Reviews	723–739
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	740–741
Notice to Authors	742

О ОБРЕЗАЊУ

APHRAATIS SAPIENTIS PERSAE DEMONSTRATIONES XI:

කඩිනමින්. කළයුතු

Dem. 11, 1.

[illegible]

1. Када је Бог благословио Аврахама, и учинио га првим свих верних, праведних и поштених, Бог га није учинио оцем једног народа, него многих народа, будући да му је рекао: *Твоје име неће бити Аврам, јер сам те учинио оцем многих народа* (Пост. 17, 5). Сада, драги пријатељу, послушај значење реченога и основ онога по којем је исправно да иступамо против [јеврејског] народа, који нам је претходио, који верује да су они семе Аврахамово. Они не разумеју да су прозвани *кнезови Содомски* и *народ Гоморски* (Ис. 1, 10), да је њихов отац Аморејац и мајка Хетејка (Јез. 16, 45), и да су

одбачено сребро (уп. Јер. 6, 30), и синови одметници (Ис. 30, 1; Јер. 3, 22; 6, 30). Мојсије, вођа њихов, о њима сведочи: *Бунили сће се њрошњив Госјода, од дана када вас њознах* (Пнз. 9, 24). Он је такође поновио ово у Песми Сведочанства: *Лоза њихова је лоза из Содома, из засада Гоморе. Грожђе ваше је њорко и њрозд ваш вам је њорак* (Пнз. 32, 32). Он је такође назначио у Химни Сведочанства народу, који је од народа, када је рекао [Израиљу]: *Раздражићу вас са народом који није народ, и са лудим народом разљућићу вас* (Пнз. 32, 32; Рим. 10, 9). Преко пророка Исаије, Свети је сведочио када је рекао: *Засадио сам виноѡрад и ѡазио сам ѡа, али умесѡио ѡрожђа роди вињаѡу* (Ис. 5, 2). Пророк Јеремија је такође говорио о заједници народа: *Засадио сам ѡе као лозу од семена исѡинскоѡа, а ѡи се ѡобуни ѡрошњив мене као ѡуђа лоза* (Јер. 2, 21). Језекиља такође сведочи о лози: *Вайѡра је саѡорела ѡране њене, средина јој је изѡорела, и није више од корисѡи* (Јез. 15, 4). [Израз]: *Лоза је засађена као семе одисѡинско* [односи се] на прародитеље њихове, али деца њихова, окренула су се нечистим делима Амориђана. Када људи, од било којег народа, служе правди, они су названи деца и наследници Аврахама, оца њихова. Али деца Аврахамова, када почине нечисто дело туђег народа, постају Содомљани, и народ Гоморе. Као што Исаија о њима сведочи: *Чујѡе реч Госјодњу, кнезови Содоме, и народе Гоморе* (Ис. 1, 10). Покажи ми, мудраче, који народ је био у Содоми и Гомори у време пророка Исаије. У дане Лота, њих је погубио бес Божији и никада неће бити поново настањени. Језекиља показује поквареност Содоме, и назива је сестром Јерусалима, када јој говори: *Сесѡра ѡвоја Содома и кђери њене, ѡочиниле су зла дела које сће ѡочиниле ѡи и кђери ѡвоје. Ово је безакоње Содоме и кђери њезиних: нису за руку узеле сиромашна и убоѡи. Када сам ова дела видео међу њима, Ја их заѡрх* (Јез. 16, 48–49). Будући да су Содом и Гомора и суседи њихови затрти у прошлости, зашто Исаија говори: *Послушајѡе, кнезови Содоме и народе Гоморе?* Он их је тако назвао како би поправили своје понашање, будући да су чинили и учествовали у делима Содомљана. Јер они су обрезани и необрезани, и изабрани и одбачени. Ипак они се хвале: *Ми смо обрезани и изабрани и знани међу свим народима!*

Dem 11. 2

2. Ово је познато свима који виде. Без вере, обрезане не значи ништа, нити је оно од неке користи, будући да је вера пре обрезанја, и обрезане је [само] знак. Завет је дат Аврахаму, када му је Бог рекао: *Ово је завет ѡј, који ћеш држаѡи, да обрезаујеш свакоѡ мушкарца* (Пост. 17, 10). Док је било мило ономе који је ово дао, [обрезање] је чувано зајед-

הענין הזה. והנה נראה, שהענין הזה, הוא
 הנהגתו של ה' באלו הדברים. והנהגתו של ה'
 הוא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.
 והנהגתו של ה' היא, שיהיה כל דבר, כפי
 מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה'
 היא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.

Dem 11. 3

הנהגתו של ה' היא, שיהיה כל דבר, כפי
 מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה'
 היא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.
 והנהגתו של ה' היא, שיהיה כל דבר, כפי
 מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה'
 היא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.
 והנהגתו של ה' היא, שיהיה כל דבר, כפי
 מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה'
 היא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.
 והנהגתו של ה' היא, שיהיה כל דבר, כפי
 מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה'
 היא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.
 והנהגתו של ה' היא, שיהיה כל דבר, כפי
 מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה'
 היא, שיהיה כל דבר, כפי מה שהוא, ולא
 כפי מה שיהיה. והנהגתו של ה' היא, שיהיה
 כל דבר, כפי מה שהוא, ולא כפי מה שיהיה.

но са заповестима Закона, и било је корисно и давало им је живот. Али у време када Закон није чуван, обрезање им није користило. Јеровоам, син Набатов, потомак Јосифов, из племена Јефремова, био је обрезан, као што је Свети заповедио Аврахаму, и као што је Мојсије поменуо у Закону. Сви цареви Израиља, који су ишли по закону Јеровоама, били су обрезани и издвојени, али због греха њихових, нису сачувани у добром сећању. Коју корист је Јеровоам имао од обрезања свога, и сви цареви Израиља који су ишли његовим стопама? И од које користи је [обрезања] било Манасији сину Језекијом, чији су се греси умножили толико да Господ није могао Јерусалиму поново опростити?

Dem 11. 3

3. У сваком поколењу, како му је мило, Бог даје завет свој свим поколењима и племенима, и они га чувају у свом времену, и мењају. Он је заповедио Адаму да не једе са дрвета познања добра и зла, али зато што није чувао заповест и завет, он је проклет. Енох, је био мио Богу, не зато што је чувао заповест о дрвету, па га је Бог узео у живот [вечни], него зато што је веровао. Богу није [нужно] било мило да се чува заповест да се не једе од дрвета. [Бог] је од беса потопа, сачувао Ноја, који је чувао своју непорочност и праведност. Он је са њим успоставио завет, као и са поколењима након њега, како би се она увећала и умножила. [Успостављен је] завет дуге, између Бога, земље и сваког тела. Обрезање није дато ни у једном од ових завета. Када је Бог изабрао Аврахама, није га позвао, изабрао и именовао оцем свих народа због обрезања, него због вере. Након што је поверовао, [Бог] му је заповедио да се обреже. Да [људи] живе кроз обрезање, Аврахам би се засигурно прво обрезао, а потом би веровао. И ако је обрезање дато као пут у вечни живот, Писмо би засигурно открило да се Аврахам обрезао, и да му се обрезање рачунало за праведност. Али ово је написано: Аврахам је поверовао у Бога, и веровање његово му је узето за правду (Пост. 15, 6; Рим. 4, 3). Они који су веровали и док нису били обрезани, живели су, а они који су били обрезани, а нису веровали, њихово обрезање није било од користи. Авел, Енох, Ноје, Сим, Јафет нису били мили Богу због обрезања, него зато што је свако од њих, у своје време, чувао свој завет, јер су веровали да је Он Један, који подупире у сваком поколењу, како му је мило. Мелхиседек је био свештеник Бога Вишњег. Благословио је Аврахама иако није био обрезан, и познато је да нижи прима благослов од онога који је [по чину] већи од њега.

Dem 11. 4

4. Послушај пријатељу мој, и ја ћу ти показати како је дато обрезање. Када је Аврахам поверовао и изашао из Ура Халдејског, и отишао да живи у Харану, Бог му није заповедио да се обреже. Када је двадесет и четири године живео у земљи хананској, није био обрезан, будући да није имао сина, сина обећања, преко којег ће на свет доћи праведници, цареви, свештеници и помазаници. Међутим, када је имао деведесет и девет година, Свети му је открио да ће му се син родити када буде напунио сто година. Тада је обрезао себе, како би му се родио Исак, када буде напунио сто година. [Бог] му је заповедио, да обреже крајак свога тела, као ознаку и знак завета, да када се семе његово намножи, да се разликује од осталих народа међу којима ће живети и да не учествује у нечистим делима њиховим. Аврахам је обрезао крајак тела свога када је имао деведесет и девет година, и обрезао је Исмаила, сина свога, када је овај имао тринаест година. Тога дана, Аврахам је такође обрезао све оне који су рођени у дому његовом, и оне који су купљени новцем његовим, како му је Бог говорио. Након што се обрезао, Исак је зачет и родио се, и био је обрезан осмог дана. Наследници Аврахамови, Исак, Исмаил, Јаков и синови његови, Есав и наследници његови, држали су обрезање, сто деведесет година, док Јаков није ушао у Египат. У Египту, наследници Јаковљеви, држали су га двеста двадесет и пет година, док нису отишли у пустињу. И када је видео да је стриц његов, Аврахам обрезан, Лот је, када се одвојио од њега, такође обрезао наследнике своје, и они су чували обрезање као обичај, без вере.

Dem 11. 5

5. Ако су [синови Јаковљеви] живели кроз обрезање, тада су синови Исмаила и Хетуре и Лота и Есава, такође живели, будући да су и они обрезани. Али, иако су били обрезани, они су се клањали многим боговима. Јеремија, пророк, јасно је показао, да су обрезани који не верују, уистину необрезани, и да својим обрезањем неће бити спасени од беса [Божијег]. Он је рекао: Видећу све оне који су обрезани у необрезању: Египћане и Јевреје, Моавце и Едомце, синове Амона и све оне који живе у пустињи, који се брију. Јер су сви ти народи необрезани, и читав дом Израилев је необрезан у њиховом срцу (Јер. 9, 25–26). Ако су они имали користи од обрезања, зашто су Јевреји наведени заједно са Египћанима, Едомцима, Моавцима, Амонићанима, и онима који се брију, који су потомци Хагаре и Хетуре? Познато је да је њихово обрезање, за њих необрезање, будући да је [Бог] пустио бес свој

[illegible]

Dem 11. 6

[illegible]

на Јудеју, као и на оне који су обрезани у необрезању. Када је Свети видео да они [Јевреји] говоре: Овим живимо: ми смо синови Аврахамови и обрезани смо, а нису повили свој тврди врат Закону, он им је преко пророка рекао: Обрежите окрајак срца свога, и немојте више бити тврда врата (Пнз. 10, 16). Познато је, дакле, да свако ко не обреже окрајак срца свога, нема никакве користи од обрезања mesa, као што нема користи онима који се обрезају у необрезању.

Dem 11. 6

6. Буди уверен, пријатељу мој, да је обрезање било знак, како би се [Јевреји] могли разликовати од нечистих народа. Када их је [Бог] извео из Египта, и када су лутали пустињом четрдесет година, нису се обрезивали, будући да су били један народ, и нису се мешали са другим народима. [Бог] их није обележио будући да су они пасли сами. Што се тиче чињенице да је [Бог] обележио семе Аврахамово, то није било због тога што остали народи нису били његови, па је због тога семе Аврахамово обележио као своје стадо, него зато што је он напустио све народе који су чинили зла дела идолопоклонства. Он то није учинио како би њему самом било јасно да су они семе Аврахамово, будући да их је он знао и пре него што их је обележио, него због тога да би они могли да препознају један другог, како се не би могли скривати у лажном представљању. Јер да нису били обележени, и ако би се открило да се неко од њих клања лажним боговима, или да блудничи, и да чини прељубу, или да краде, или чини било шта што Закон не дозвољава, могло би да се деси, да онај за кога се открије да чини све ово, порекне своју веру [говорећи]: Ми нисмо синови Аврахамови, како не би био убијен или кажњен. [Бог] је одредио смртну казну, која је написана у Закону, против оних за које се ово нађе. Ако се открије да неко крши Закон, и чини неке од ових преступа, он се није могао сакрити у лажном представљању [говорећи]: Нисам семе и пород Аврахамов; јер ако порекне ово, биће откривен због свог обрезања и на њега ће доћи казна која је сразмерна његовом преступу. Да због овога није дато обрезање, било би такође неопходно за њих да буду обрезани у пустињи, али зато што су се разликовали од осталих народа, и сами су пасли у пустињи, нису били обележени. Међутим, када су прешли преко Јордана, Господ је заповедио Исусу сину Навиновом: Поново обрежи синове Израилеве, други пут (ИНав. 5, 2). Зашто је рекао Исусу да их обреже други пут? То је [речено] због тога што су они [били] обрезани у срцима, као што је речено код пророка: Обрежите окра-

הוה לך אלהים. מפי הוה אלהים ואלו הן
 אלהים ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.

Dem 11. 7

והוא, והם, ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.

Dem 11. 8

והוא, והם, ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.
 ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים. ואלו הן אלהים.

јак срца свога, и немојте више бити тврда врата (Пнз. 10, 16). Исус их је поново обрезао и обележио их је у телу њиховом по други пут. Како да разумемо исказ: Исус их је обрезао по други пут? Обрати пажњу да они нису обрезани у телу своје, будући да након што их је Исус обрезао, Писмо сведочи да је Исус обрезао све оне који су били рођени у пустињи, јер ни једно дете које је рођено у пустињи, није било обрезано (ИНав. 5, 5).

Dem 11. 7

7. Погледај пријатељу мој, и диви се овоме, да су помрли због греха свога, они који су били обрезани и који су изашли из Египта, будући да су разљутили Духа Светога и нису поверовали у њега. Јасно је, да су поверовали, не би били спречени да уђу у земљу обећања. Међу шест стотина хиљада оних који си изашли из Египта, Исус син Навинов и Халев син Јефонијин су живели, ушли у земљу и наследили је. Они који су рођени у пустињи, и који су веровали, живели су и ушли су да наследе земљу, иако нису били обрезани. Исус их је обрезао када су ушли у земљу Хананеја, и ово се рачунало као два обрезања (ИНав. 5, 7).

Dem 11. 8

8. Када је [Бог] излио гнев свој на све оне који су обрезани у необрезању, зашто је укључио и Египћане, који нису семе Аврахамово, са Моавцима и Амонцима, који су потомци Лотови, брата Авраамовог, и са Едомцима који су потомци Исавови, и са онима који брију лица своја и живе у пустињи, који су наследници Исмаила и Хетуре, заједно са Јудом, семеном Јаковљевим? Сви ови су семе куће Аврахамове. Међутим, Египћани су примили обрезање као обичај без вере од Израиљаца када су ови живели међу њима. Они су [овај обичај] такође примили од Јосифа, који је обрезао Манасију и Јефрема кад су му се родили. Они су [ово] научили од Јосифа и почели су да се обрезују, будући да је у Египту, све чињено по заповести Јосифа. Постоје они, пријатељу мој, који кажу, да када је кћи фараонова, пронашла Мојсија, знала да је он Израиљац, по [знаку] завета који је био на његовом телу (Изл. 2, 6). Значење Писма [овде] није буквално, будући да завет Мојсијевог обрезања, није био ни по чему различит од обрезања Египћана. Свако ко не зна да су Египћани били обрезани, нека га Јеремија убеди. Када је фараонова кћи видела да он плута реком, она је знала да је он био од Јевреја, зато што није било запо-

[illegible]

Dem 11.9

[illegible]

веђено да се Египћани бацају у реку. Што се Израиљаца тиче, фараон је заповедио: Свако мушко дете које је рођено мора да се баци у реку (Изл. 1, 22). [Фараонова кћи] је знала да је ово учињено због страха од заповести. Када је видела да је он стављен у дрвени ковчег, она је знала да је то тако учињена да [фараонови] људи не би пронашли [дете] које су сакрили, и за које су начинили дрвени ковчег који су пустили низ реку. Да су се Израиљци од Египћана разликовали по обрезану, Мојсије не би могао да одраста у фараоновом дому, будући да би у сваком трену, док је одрастао, свима био видљив знак завета на његовом телу. Више од овога, да је фараонова кћи прекршила закон и заповест свога оца, закон, и заповест фараона не би били поштовани у читавом Египту.

Dem 11. 9

9. Такође ћу ти показати, пријатељу мој, да су се наследници Хетуре граничили са синовима Исмаила. Када су се Мидијанци, који су потомци Хетуре, и деца истока, који су потомци Исмаила, окупили заједно да би се борили у рату против Израиља у време Гидеона сина Јоасова, желели су да покоре Израиљ у заједничком савезу, али су пали у руке Гидеона и три стотине старешина његових (Суд. 7). Објаснио сам ти што се тиче синова Хетуре, зато што су они, као и синови Исмаила живели у пустињи. Од времена када је Аврахам послао Хагару и Исмаила, станиште Исмаила и синова његових је било у пустињи. Овако је написано: Настанио се у пустињи и учио се луку (Пост. 21, 20). Биће рука његова против свакога, и рука свих против њега. На граници све браће његове ће живети (Пост. 16, 12). На једној од страна његових, на истоку, живели су синови Исавови, који су Едомци. Када су Израиљци изашли из Египта, заобишли су земљу Едомову, планину Исавову. Амонићани и Моављани, такође су се граничили са њима на северу, док су синови Хетуре били суседи, источно од Едомаца, синова Исава. Када је Аврахам послао синове Хетуре, он их је на исток послао прве, док су синови Хагаре запосели читаву земљу на југу. Едомци, синови Исавови, живели су источно од њих, до Восора (Пост. 36, 33; Пнз. 4, 43; ИНав. 20, 8). Зато је Господ заповедио Мојсију: Немој прилазити земљи синова Исавових, нисам вам дао од земље њихове довољно места за стопу вашу да стане, јер сам дао Исаву гору Сир. Али хлеб купујте од њих новцем, и једите, и воду купујте од њих новцем и пијте (Пнз. 2, 5–6). Мојсије је учинио како му је Господ заповедио, и није узнемиравао синове

[illegible]

Исавове. Када је дошао до Рекема,¹ послао је гласнике са речима мира цару Едомском, и рекао им: Јаков, брат ваш је рекао: Ти знаш све невоље које су нас снашле на путу, и да су нас Египћани поробили. Сада смо у Рекему, граду који је у твојим границама. Желимо сада да прођемо кроз твоју земљу. Ићи ћемо царским друмом. Продај нам хлеб да једемо и воду да пијемо, ми и животиње наше. Платићемо за њих. И он рече Израиљу: Немојте прелазити преко границе моје, да не изађем мачем на пут твој (Бр. 20, 14–18). И Израиљ одступи од њега, када видеше да га нису задобили. Када су пролазили поред границе њихове, синови Израиља узеше од њих Восор, који је у пустињи, наследише га и учинише га градом који је уточиште за пребег. Свако ко жели да добије доказ да је у древна времена Восор припадао синовима Исавовим, који су Едомци, требало би да послуша пророка Исаију: Он је видео Светога, како долази из Едома, из Восора са црвеним одорама (Ис. 61, 1), који је победио синове Исавове, и сломио их и наплати им, јер нису примили браћу своју, него су заувек чували бес свој. Онај који још увек није убеђен да је Восор служио Едомцима у древна времена, требало би да послуша Постање о царевима који су владали у Восору: Јовав син Зарин из Восора је владао (Пост. 36, 33). Исаија је такође рекао: Ево сићи ће на Едомце, на народ који је проклет у суду (Ис. 34, 5). Давид је рекао: Бацио сам сандалу своју на Едом (Пс. 60, 8; 108, 9), будући да Есав увек убија пријатеље своје и увек чува бес свој, и није допустио брату свом да прође границу његову. Зато је осуђен на суд, да заувек чува бес свој. Када су Израиљци одступили од Едомаца, браће њихове, послали су гласнике Моавцима, синовима Лотовим, како би прешли границу њихову. Међутим, они нису слушали, нити су били убеђени, и унајмили су Валама сина Веорова, да их прокуне (Бр. 22–24). Зато што нису допустили [Израиљу] да у миру пређу преко границе њихове, Свети је заповедио да ни један Амонац ни Моавац, неће ући у сабор Господњи, ни до десетог колена, јер нису донели хлеб и воду Израиљу на путу, него су их дочекали са мачем када су били у невољи и уморни (Пнз. 23, 3–6). Што се тиче Египћана и Едомејаца, [Свети] је наредио Израиљцима, да им не ускрате [да уђу у сабор], Египћанима, зато што су живели у земљи њиховој, и Едомцима, зато што су браћа њихова (Пнз. 23, 7–8).

¹ У *шарјумима* и *Пишији*, ово је име за Кадис.

Dem 11. 10

10. Све сам ти ово јасно показао, да би могао знати да је Исмаил живео на граници са браћом својом и да је био [као] дивљи магарац међу људима (Пост. 16, 12). Аврахам је поделио дарове наследницима Хетуре, и послао их Исмаилу брату њиховом, како не би били наследници заједно са Исаком, сином обећања. Сада, да су сви они живели преко обрезанја, тада би се наследници Исмаила, Хетуре, Лота (Моавци и Амонци), Исава, (Еомљани) и Египћани, хвалили [својим обрезанјем] још више, будући да су они обрезани а ипак се клањају многим боговима. Стога је јасно, да нема користи од обрезанја без вере. Свако, ко обреже крајак свога срца верује, и живи и постаје дете Аврахамово. Реч, коју је Бог упутио Аврахаму, тако је испуњена: Учинио сам те оцем многих народа (Пост. 17, 5).

Dem 11. 11

11. У сваком случају, закон и завет су промењени. Прво, Бог је променио Адамов завет и дао је други Ноју. Такође, дао је [други завет] Аврахаму, али је и тај променио и дао други [завет] Мојсију. Када Мојсијев [завет] није чуван, дао је други последњој генерацији, завет који неће бити промењен. За Адама, завет је подразумевао да се не једе са дрвета. За Ноја, дуга у облацима је била [завет]. [Бог] је прво изабрао Аврахама због његове вере, и касније је [наредио] обрезанје, печат и знак наследника његових. Мојсијев [завет] је јагње принето као пасхална жртва за народ. Ни један од ових завета не личи на други. Више од овога, обрезанје које је мило ономе који је завет дао, оно је, о којем је говорио Јеремија: Обрежите крајак срца свога (Јер. 4, 4). Ако је завет који је Бог дао Аврахаму истинит, и овај је такође истинит и од поверења, и [Бог] не може поново дати Закон који је раније одбачен од стране оних који не потпадају под Закон, или од оних који под њега потпадају. Он је Мојсију дао Закон са његовим заповестима и уредбама, али када они нису чували Закон и његове уредбе, [Бог] га је укинуо. Он је обећао да ће дати нови завет, који неће бити као претходни, иако је онај који је Закон дао исти [Бог]. Ово је завет који је он обећао да ће дати: Сви ће ме знати, од малог до великог (Јер. 31, 34). У том завету нема обрезанја

[illegible]

Dem 11. 12

[illegible]

тела, нити знака на народу. Засигурно знамо, пријатељу мој, да је у сваком поколењу Бог установио законе, и да су они на снази све док је њему мило, и да се потом они мењају. Као што је апостол рекао: У прошлости, Царство Божије, обитавало је на различите начине у различитим временима (уп. Јев. 1, 1). Ово је познато и очигледно мудрима и онима који разумеју: Сваки човек који је [члан] завета и који жуди за обрезанем, због своје пожуде и похоте, може да се обреже, али он не разуме шта је апостол рекао: Желим да они који вас збуњују, себе потпуно осакате (уп. Гал. 5, 12). Бог наш је истинит, и завети његови су од поверења, и сваки закон у време своје је истинит и онај којем се верује. Они који су обрезани у срцу живе, и они су обрезани по други пут у истинском Јордану, крштењу за опрост грехова.

Dem 11. 12

12. Када су он и народ његов прешли Јордан, Исус, син Навинов, обрезао је народ по други пут са оштрим кременом. Исус, Спаситељ наш, обрезао је по други пут обрезанем срца, народ који је поверовао у њега. Они су погружени у крштење и обрезани по други пут оштрицом речи његове, која је оштрија од мача са две оштрице (уп. Пост. 3, 24; Јев. 4, 12). Исус, син Навинов увео је народ у земљу обећања. Исус, Спаситељ наш, обећао је земљу живота свима онима који су прошли истински Јордан и који су веровали, и обрезали окрајак срца свога. Исус, син Навинов, поставио је камење за сведочанство у Израиљу. Исус, Спаситељ наш, прозвао је Симона одистински камен, и поставио га за верног сведока међу народима. Исус, син Навинов, прославио је Пасху у равници јерихонској, у земљи проклетства, и људи су јели хлеб са те земље. Исус, Спаситељ наш, прославио је Пасху са ученицима својим у Јерусалиму, граду који је проклео [са речима]: Неће ни камен на камену остати (Мат. 24, 2), и тамо је дао тајну у хлебу живота. Исус, син Навинов, проклео је похлепног Ахана, који је украо и сакрио. Исус, Спаситељ наш, осудио је похлепног Јуду, који је украо и сакрио новац из касе која је била код њега. Исус, син Навинов, уништио је нечисте народе, Исус, Спаситељ наш, оборио је Сатану и војску његову. Исус, син Навинов, учинио је да сунце застане на небу. Исус, Спаситељ наш, учинио је да се сунце заустави у подне, када су га разапели. Исус, син Навинов, био је спаситељ [јеврејског] народа. Исус је назван Спаситељ народа. Благословени да су они међу необрезанима, који су обрезани у срцу и који су ро-

ܠܗܘܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ
ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ
ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ
ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

ђени водом, другим обрезањем. Они су наследници, заједно са Авра-
хамом, вођом верних и оцем свих народа, чија је вера урачуната у
праведност његову.

Завршен је приказ о обрезању.

ܠܗܘܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ

Извор:

Aphraatis Spientis Persae Demonstrationes I–XXII. Edited and transla-
ted 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 са пројекта:

The Comprehensive Aramaic Lexicon, Hebrew Union College, Cincinnati
– <http://cal1.cn.huc.edu>.

Превод са сиријској и коментари:
Небојша Тумара

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

ΕΒΑΓΡΙΕ ΠΟΝΤΙΚΣΚΙ¹ ΕΥΑΓΓΡΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ

ДЕЛАТЕЉ² ΛΟΓΟΣ ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ

[Пролог – писмо Анатолију]³

[1.] Ἐπειδὴ μοι πρόην δεδήλωκας
ἀπὸ τοῦ ἁγίου ὄρους ἐν τῇ Σκίτει καθέζο-
μένω, ποθεινότατε ἀδελφεῖ Ἀνατόλειε, καὶ

[1.] Будући да си ми недав-
но, љубљени брате Анатолије,⁴ са
Свете Горе⁵ послао у Скит⁶ своју

¹ Превод изворног текста доносим према критичком издању: А. и С. Guillaumont (ур.), *Evagre le Pontique, Traite Pratique ou Le Moine*, SC 170–171, Cerf, Paris, 1971. Грађу за коментаре сам црпео из поменутог издања и друге релевантне литературе, а они су заједно дати иза превода текста.

² У сачуваним манускриптима се налазе многобројни различити наслови овог дела: *Сћошину појавља о делању, Практична појавља Евагрија монаха, Слово о делању, Слово о делашељу, Делашељ, Сћошину делашњих појавља Евагрија монаха*, итд. Евагрије у својим списима реферише на ово своје дело као на спис *Монах*, вероватно имајући у виду целокупну трилогију чији први део представља овде преведени *Делашељ*.

³ Ово писмо, којим Евагрије отвара своју познату трилогију састављену од списа *Делашељ, Гностик и Гностичка појавља*, налази се само у појединим рукописима. Ипак, приређивач критичког издања, као и многобројни савремени Евагријеви коментатори, сматрају да је писмо аутентично.

⁴ У коптској рецензији чувеног Паладијевог *Лавсаика* помиње се извесни старац са овим именом, али није сигурно да ли се ради о истој особи. Иако тачан идентитет поменутог Анатолија до данас остаје непознат, сва је прилика да се ради о неком монаху који је живео у манастиру на Маслинској гори који су у Јерусалиму основали Меланија и Руфин Аквилејски.

⁵ Постојала су различита мишљења о којој се географској локацији заправо ради. Током задњих деценија интензивног проучавања евагријанског корпуса, дошло се до заједничког консензуса да се највероватније ради о Јерусалиму. Евагрије је имао у виду алегоријско тумачење Јерусалима као „Свете Горе“ које се у Светом Писму помиње код пророка Исаије 27, 13; као и популаран назив који је носио град Јерусалим у његово доба.

⁶ Евагрије је у време писања *Делашеља* живео у такозваним Келијама, које су од

τὸ συμβολικὸν σχῆμα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μοναχῶν σαφηνισθῆναι σοι παρεκάλεσας· οὐ γὰρ εἰκὴ οὐδὲ παρέλκον αὐτὸ νενόμικας τοσαύτην παραλλαγὴν ἔχον παρὰ τὰ λοιπὰ σχήματα τῶν ἀνθρώπων· φέρε, ὅσα παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων περὶ τούτου μαθήκαμεν, ἐξαγγεῖλωμεν.

[2.] Τὸ μὲν κουκούλλιον σύμβολόν ἐστι τῆς χάριτος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ σκεπαζούσης αὐτῶν τὸ ἡγεμονικόν καὶ περιθαλπούσης τὴν ἐν Χριστῷ νηπιότητά διὰ τοὺς ῥαπίζειν αἰεὶ καὶ τιτρώσκειν ἐπιχειροῦντας. Ὅσοι τοίνυν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς φέρουσι τοῦτο δυνάμει ψάλλουσι ταῦτα· ἐὰν μὴ Κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον καὶ φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἐκοπίασεν ὁ οἰκοδομῶν καὶ ὁ φυλάσσειν πειρώμενος. Αἱ δὲ τοιαῦται φωναὶ ταπεινοφροσύνην μὲν ἐμποιοῦσιν, ἐκρίζουσι δὲ ὑπερηφάνιαν τὸ ἀρχαῖον κακόν, τὸ κατασεῖσαν εἰς τὴν γῆν τὸν Ἐωσφόρον τὸν πρῶτον ἀνατέλλοντα.

[3.] Τὸ δὲ γεγυμνώσθαι τὰς χεῖρας

молбу за разјашњење симболизма схиме египатских монаха – јер си сматрао да није случајно и безразложно што се она разликује од одеће других људи – сада ћемо ти пренети све што смо научили о томе од светих отаца.⁷

[2.] Кукуљ⁸ је симбол благодати Бога нашег Спаситеља који штити њихов разум – и чува пламеном њихову младост у Христу⁹ – од оних који непрестано покушавају да их повреди и нанесе им ране.¹⁰ Стога они који га носе на глави у сили псалмопоју: *Ако Господ не сазида дом и не сачува траг, узалуд се ширеди традиције и онај који га чува* (Пс. 126, 1). Такве речи рађају смиреноумље и искорењују гордост, то древно зло које обори Луцифера, *звезду што у зору исијаваше* (Ис. 14, 12).

[3.] Обнаженост руку¹¹ от-

Скита биле удаљене неких 40 километара. Разлог за помињање потоњег места лежи у чињеници да се именом „Скит“ означавао читав скуп монашких насеобина у тадашњем горњем Египту, ком су такође припадале Келије и Нитрија; из наведеног разлога Евагрије користи познатији топоним. Свакако, из Евагријевог житија је познато да је прве године монаштва провео у самом Скиту. Да ли је ту примио монашки образ или већ код Меланије у Јерусалиму, остаје отворена дебата.

⁷ Евагрије, по први пут у писаној форми у историји хришћанског монаштва, даје симболички опис монашке одеће (схиме); вероватно се ради о старијем усменом предању које је чуо од друге генерације монаха („светих отаца“) које је затекао по доласку у Келије. На ову тему ће у каснијим вековима бити много писано међу монашким ауторима на различитим географским просторима Истока и Запада.

⁸ Кукуљ је био нека врста капуљаче или капе која је падала на рамена, те покривала врат и главу монаха. Паладије, Созомен и Доротеј из Газе помињу једну занимљивост: наиме, они пишу да су – у њихово време – кукуљ носила мала деца.

⁹ Осим призива који подсећа на Нови Завет и Прву посланицу Коринћанима (3, 1), појам „младост у Христу“ указује на проминентну тему „духовне младости“ код Оригена Александријског, нарочито у његовом коментару на Јеванђеље по Матеју.

¹⁰ У свету египатског монаштва и хришћанској аскетологији, ово се свакако односи на „демоне“.

¹¹ Руке египатских монаха су биле обнажене до лактова, јер су носили одећу (звану *κολοβιον*) која није имала рукаве и тиме се разликовала од уобичајене и сва-

τὸ ἀνυπόκριτον τῆς πολιτείας ἐμφαίνει· δεινὴ γὰρ ἡ κενοδοξία συγκαλύψαι καὶ συσκιάσαι τὰς ἀρετάς, αἰεὶ δόξας τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων θηρεύουσα καὶ τὴν πίστιν ἀποδιώκουσα. Πῶς γὰρ δύνασθε, φησί, πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ οὐ ζητοῦντες; Δεῖ γὰρ τὸ ἀγαθὸν μὴ δι' ἕτερον ἀλλὰ δι' αὐτὸ μᾶλλον εἶναι αἰρετόν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο δοθείη, φανήσεται τὸ κινεῖν ἡμᾶς πρὸς τὴν ἐργασίαν τοῦ καλοῦ πολλῶ τιμιώτερον ὑπάρχον τοῦ γινομένου, ὅπερ τῶν ἀτοπωτάτων ἂν εἴη Θεοῦ τι κρεῖττον ἐννοεῖν τε καὶ λέγειν.

[4.] Ὁ δὲ ἀνάλαβος πάλιν ὁ σταυροειδῶς τοῖς ὤμοις αὐτῶν περιπλεκόμενος σύμβολον τῆς εἰς Χριστόν ἐστι πίστεως ἀναλαμβάνουσης τοὺς πραεῖς καὶ περιστελλούσης αἰεὶ τὰ κωλύοντα καὶ τὴν ἐργασίαν ἀνεμπόδιστον αὐτοῖς παρεχούσης.

кодневне тунике са дугим рукавима коју су носили људи у градовима. У Евагријевим списима, обнажене руке су и симбол делатног живота. Видети његову двадесет шесту схолију на стихове Књиге Проповедника 4, 5: „Безумник покрива руке своје и прождири шело своје. Ако су руке симбол делатног живота, онда онај који чини неправду покрива руке своје“; као и двеста трећу схолију на стихове Прича Соломонових 19, 24: „Лењица крије руке своје у њудима својим и к устима својим не приноси их. Онај који не живи праведно, тај неправедно сакрива руке своје у души својој, будући да није спреман обрађивати своју земљу и наситити се свог хлеба. Јер, врлине делатног живота означавају руке које нашим устима приносе хлеб који је дошао са неба и који даје живот свету.“ Незнатно другачију симболику налазимо код Касијана, Созомена и Доротеја, за које огољеност руку код монаха указује на уздржање од светских дела и послова.

¹² Добро познати аристотеловски принципи, које Евагрије овде преузима ради објашњења своје монашке теорије врлина; упоредити Аристотелову *Реторику* (I. 7, 1363 b, 13–14) и *Никомахову етику* (I. 5, 1097 a, 33–34).

¹³ Комад одеће од вуне који се носио око врата и укрштао на грудима. Његова практична сврха је била да одећу држи причвршћеном, а руке одрешене за слободне покрете и разновразне неопходне послове. Евагрије ће управо ову практичну сврху пренети на план монашког умног или унутрашњег делања. Касијан такође спомиње аналав под различитим називима (*subcinctoria*, *redimicula*, *rebracchiatoria*), али не даје његов симболички опис.

крива нелицемерност начина живота, јер је таштина вешта у препокривању и замрачењу врлина, непрестано тражећи људску славу и одгонећи веру. Као што каже /Писмо/: *Како ви можете веровати када њимате славу један од другога, а славу која је од јединога Бога не тражите?* (Јн. 5, 44). Добро треба изабрати ради њега самог, а не ради чега другог.¹² У супротном, оно што нас покреће на чињење добра показе се драгоценијим од самог оствареног добра. Ипак, било би бесмислено мислити и говорити о нечему што је боље од Бога.

[4.] Аналав,¹³ који у облику крста прекрива њихова рамена, јесте симбол вере у Христа која одржава кротке, непрестано одстрањује препреке и дарује им не-сметано делање.

[5.] Ἡ δὲ ζώνη περισφίγγουσα τοὺς νεφροὺς αὐτῶν ἀπωθεῖται πᾶσαν ἀκαθαρσίαν καὶ τοῦτο παραγγέλλει καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι.

[6.] Τὴν δὲ μηλωτὴν ἔχουσιν οἱ πάντες τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες καὶ φιμοῦντες μὲν πάντα τὰ τοῦ σώματος ἄλογα πάθη, τὰς δὲ τῆς ψυχῆς κακίας μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ περικόπτοντες· καὶ πενίαν μὲν ἀγαπῶντες, πλεονεξίαν δὲ φεύγοντες ὥς εἰδωλολατρίας μητέρα.

[7.] Ἡ δὲ ῥάβδος ξύλον ζωῆς ἐστὶ πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς, καὶ

[5.] Појас затегнут око њихових бубрега¹⁴ одстрањује сваку нечистоту и објављује: *Добро је човеку да се не дођише жене* (1. Кор. 7, 1).

[6.] Имају кожух¹⁵ јер у шелу својој смрти Ијесуса увек носе (2. Кор. 4, 10), кротећи све алогосне¹⁶ страсти тела и учешћем у добру одсецају многе страсти душе, те љубећи сиромаштво беже од богатства као од мајке идолопоклонства (Кол. 3, 5).

[7.] Штап је дрво живота¹⁷ онима који га носе и снажна по-

¹⁴ Пратећи библијско значење речи, али и друге ауторе попут Филона Александријског и Оригена, Евагрије у „бубрезима“ види главно седиште и место страсти, нарочито желатељног дела душе. Видети његову четрнаесту схолију на стихове Књиге Псалама 72, 21: „Јер се расцали срце моје и бубрези се моји изменише. Под срцем псалмопојац указује на разумни део душе, а под бубрезима на страствени део душе који је састављен од желатељног и раздражајног дела“; као и прву схолију на стихове Књиге Псалама 25, 2: „Испитијај ме, Господе, и окушај ме; испитијај бубреге моје и срце моје. Као што је срце симбол разумног дела душе, тако су бубрези симбол страственог, тј. раздражајног и желатељног дела душе“.

¹⁵ Огртач, најчешће, од овчије коже; у *Сейшутаини* ово име је дато огртачима који су носили пророци, нарочито пророк Илија; код Оригена и Григорија Ниског, животињске коже имају симбол умртвљења тела; код Василија Великог, кожух је симбол сиромаштва.

¹⁶ С обзиром на вишесмислени смисао грчке речи, појам сам намерно оставио без превода. „Логос“ и „логоси“ су смислови и разлози који свој извор, пут и циљ (крај и довршење) имају у Светој Тројици. Евагрије, али и потоњи хришћански оци и теолози, овим изразом означавају божанску структуру творевине, тј. *саму ствар* свега постојећег. „Логоси“ су мистички смислови и разлози ствари (оно *зашто?* и *чему?* бивствовања као бивствовања) који су само доступни Богу и онима који се са Богом сједињују и који Бога апофатички спознају. Тако бити „оштрашћен“ или „у страстима“, тј. бити „алогосан“, значи бити изван „логоса“, изван смисла и истине постојања, те изван живота и Логоса, затворен у коначности и пропадљивости. „Алогосне страсти“ су, на концу, све безумне, ирационалне, промашене, беживотне, али и затворене у себе страсти које су у супротности са божанском логосношћу творевине и божанском логосношћу људског бића, наиме логосношћу која је суштински екстатична и пружајућа-се ка другом и Другом.

¹⁷ У тридесет другој схолији на Књигу Прича Соломонових 3, 18, Евагрије „дрво живота“ (Пост. 2, 9) поистовећује са „мудрошћу Божијом“: „Дрво је живоша онима који се њега грже. Пре сагрешења, Адаму би забрањено да куша од плодова овог дрвета, јер плод је њаведников дрво живошно. Ако је дрво живота симбол мудрости Божије, онда је оправдана заповест која му забрани да се дотиче дрвета, јер је речено да *мудрости не улази у њорочну душу*“; у делу *Гносџичка ѡглаваља* (5.69) „дрво живота“ је поистовећено са Христом: „Освећена вода је симбол Свете Тројице, а дрво живота је Христос који се напаја овом водом.“ На другим местима (нпр. у схолијама на Књигу Псалама или делу *О осам ѡмисли*), „штап“ је симбол делатног живота.

τοῖς ἐπερειδομένοις ἐπ' αὐτὴν ὡς ἐπὶ Κύριον ἀσφαλῆς.

[8.] Καὶ τούτων μὲν σύμβολον ὡς ἐν ἐπιτομῇ τῶν πραγμάτων τὸ σχῆμα· τὰ δὲ ῥήματα ταῦτά ἐστιν ἃ πρὸς αὐτοὺς ἀεὶ λέγουσιν οἱ Πατέρες· τὴν πίστιν, ὧ τέκνα, βεβαιοὶ ὁ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινῇ ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπίς, ἀφ' ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔγγονον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς ἣν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης.

[9.] Καὶ περὶ μὲν τοῦ σχήματος τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν γερόντων τοσαῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρήσθω. Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγούμεθα, οὐχ ὅσα ἐωράκαμεν ἢ ἠκούσαμεν, ἀλλ' ὅσα τοῦ καὶ ἄλλοις εἰπεῖν παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν, ἐκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, πεντήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικά συντετμημένως διελόντες· καὶ τὰ μὲν ἐπικρύψαντες, τὰ δὲ συσκιάσαντες, ἵνα μὴ δῶμεν τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ μηδὲ βάλω-

дршка за оне који се ослањају на њега као на Господа (Прич. 3, 18).

[8.] Ово су, укратко, ствари којих је схима симбол. А ово су речи које им оци непрестано говоре: Страх Божији – о, децо – јача веру, а уздржање заузврат оснажује страх Божији; њега непоколебљивим чине подношење и нада, од којих се рађа бестрашће. Плод бестрашћа је љубав, а сама љубав јесте капија за природно познање праћено теологијом и крајњим блаженством.¹⁸

[9.] Довољно смо казивали о светој схими и учењима отаца, а сада ћемо говорити о делатном и гностичком животу.¹⁹ И то не само о ономе што смо видели или слушали, већ и оно што смо лично научили од њих да бисмо пренели другима. Учење о делатном и гностичком животу смо сажели и поделили на стотину плус шест стотина педесет поглавља.²⁰ Неке ствари смо сакрили, а друге учинили тешко разумљивим – како не бисмо дали светиње псима, ни-

¹⁸ „Страх Божији“, „вера“, „уздржање“, „подношење“, „бестрашће“, „љубав“ – класична евагријанска схема испреплетености, међузависности и сукцесије врлина која се јавља у многобројним његовим делима и коју он позајмљује од Климента Александријског. Потоњи је, пак, црпео из старе јелинске етике. „Природно познање“ је познање створене природе и створених бића које се разликује од „познања Бога“ или „теологије“.

¹⁹ Два фундаментална степена духовног живота у евагријанској теорији монашког напредовања.

²⁰ Евагрије овде указује на три поменута списа: *Делашељ* (стотину поглавља), *Гносѡшѡик* (педесет поглавља) и *Гносѡшѡичка ѡпоглавља* (шест стотина поглавља). Занимљив је податак да ће последње дело, наиме *Гносѡшѡичка ѡпоглавља* (сачувана у целини само у две сиријске верзије), бити састављена (или барем тако доспети до нас) у пет стотина четрдесет поглавља. Другим речима, недостаје шездесет поглавља. О томе постоје многе теорије међу проучаваоцима Евагријевог корпуса (једни сматрају да је текст изубљен, други да је у питању Евагријево намерно херметично поигравање текстом) и за сада остаје отворена дебата.

μεν τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. Ἔσται δὲ ταῦτα ἐμφανὴ τοῖς εἰς τὸ αὐτὸ ἶχνος αὐτοῖς ἐμβεβηκόσιν.

ти бацали бисере пред свиње (Мт. 7, 6). Међутим, ове ствари ће бити сасвим јасне онима који корачају истим путем.²¹

ΚΕΦΑΛΑΙΑ Ρ'

[Παρακαλῶ τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀδελφοὺς τῷ βιβλίῳ καὶ βουλομένους μεταγράφειν αὐτὸ μὴ κεφάλαιον κεφαλαίῳ συνάπτειν μηδ' ἐν τῷ αὐτῷ στίχῳ τιθέναι τοῦ τε γραφέντος κεφαλαίου τὸ τέλος καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ γραφησομένου ἀλλ' ἕκαστον κεφάλαιον ἀπὸ ιδίας ἀρχεσθαι ἀρχῆς καθὼς καὶ τοῖς ἀριθμοῖς αὐτὰ διειλήφαμεν· οὕτω γάρ ἂν ὁ τε κεφαλαιώδης σωθεῖη κανὼν καὶ σαφὴ γένηται τὰ λεγόμενα· ἀρχόμεθα τοῦ πρώτου κεφαλαίου ἀπὸ τοῦ τί ἐστὶ χριστιανισμὸς ὃν καὶ ὀρίζομενοι ἀποδεδώκαμεν εἶναι δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.]

1. Χριστιανισμὸς ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.

Стотину поглавља

[Молим браћу – која читају ову књигу и желе је преписивати – да не спајају једно поглавље са другим, нити да стављају на исту линију крај поглавља управо написаног и почетак оног које тек треба да буде преписано. Нека, дакле, свако поглавље започиње својим почетком, према подели коју смо такође обележили бројевима. На овај ће начин поредак поглавља бити сачуван и оно што је казано биће сасвим јасно. Започињемо прво поглавље питањем о суштини хришћанства и предлагемо да оно буде одређено као учење Спаситеља нашег Христа, састављено од делатног, природног и теолошког.²²]

1. Хришћанство је учење Спаситеља нашег Христа, састављено од делатног, природног и теолошког.²³

²¹ У спису *Гностици* (поглавља 12–15, 23–24, 35–36) Евагрије упозорава да извесна учења не треба откривати онима који још нису спремни и зрели за њих. Свака фаза духовног живота и напредовања има низ учења која су јој прикладна. Захтевнија и савршенија („гностичка“) учења стога морају бити сакривена од оних које се налазе у раним фазама монашког живота.

²² Поједини манускрипти, као и коначно критичко издање текста ког преводим, на овом месту уводе поруку коју Евагрије упућује преписивачима и која је, верују приређивачи и многобројни савремени коментатори евагријанског корпуса, сасвим аутентична.

²³ Задржао сам буквални превод ових конвенционалних појмова, што је могуће ближе изворном тексту, будући да се ради о техничким терминима у Евагријевој аскетици и теологији. Према Евагрију, хришћанство је, најпре, образовано од

2. Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.

3. Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ.

2. Царство небеско је бестрашће душе, праћено истинским познањем бића.²⁴

3. Царство Божије је познање Свете Тројице²⁵ које сапостоји са ставу ума и превазилази његову непропадљивост.²⁶

„делатног“, тј. од „делања“: аскезе, подвига, подвижништва, практичног испуњавања Христових заповести и свега оног што се односи на телесне технике очишћења и образовања новог сопства које хришћанина даље води на путу према узвишенијим стањима. На другом ступњу је хришћанство састављено од „природног“ или (у класичном јелинском смислу) „физике“. Под тим се подразумева природно познање или сагледавање створене природе и створених бића. Другим речима, ради се о умном посматрању, разматрању и истраживању створеног света и његове логосности. На самом крају је оно „теолошко“ (или „теологија“), тј. оно што се тиче познања Свете Тројице. Тако је, све у свему, ову реченицу могуће превести на неколико начина, као нпр: „Хришћанство је учење Спаситеља нашег Христа, састављено од подвижништва (аскезе), природног сагледавања (физике) и теологије (познања Бога).“ Ова трострука подела хришћанског живота налази се у многим Евагријевим делима. Тако, на пример, у његовом такозваном *Писму о вери*: „Он назива ’телом и крвљу’ целокупну тајну Његовог пребивања с нама и открива /хришћанско/ учење састављено из делатних, природних и теолошких елемената, којима душа бива храњена и припремана за сагледавање крајњих /есхатолошких/ стварности.“ Такође, слични коментари налазе се у 118. 119. и 120. поглављу његовог списка *Монасима у манастирима и заједницама*: „Тело Христово – делатне врлине, ко их једе, биће бестрастан“; „Крв Христова – сагледавање створених бића, ко је пије, биће мудар Његовим посредством“; „Груди Господње – познање Бога, ко се на њих наслања, биће теолог“; као и другој схолији на стихове Књиге Прича Соломонових 1, 2: „*Приче Соломона, сина Давидова, цара Израиља*. Царство Израиља је духовно познање које открива сагледавања делатног, природног и теолошког“.

²⁴ У поглављима 2–3 Евагрије се егзегетски бави новозаветним појмовима „царства небеског“ (или Христовог) и „царства Божијег“, те прави разлику између ова два термина на основу две врсте сагледавања или познања. Тако, с једне стране, „царство небеско“ одговара такозваном природном познању или познању створених бића; с друге стране, „царство Божије“ представља познање Бога или теологију. Видети, на пример, његово *Писмо о вери*: „Јер се каже да је Христово царство све од тварног познања, а царство нашег Бога и Оца јесте нетварно сагледавање и – ако се тако може рећи – сагледавање самог /нескривеног/ божанства.“; као и *Гносичка појавља* 5.30: „Царство небеско је сагледавање створених бића“.

²⁵ Видети претходну фусноту.

²⁶ У *Гносичким појављима* 3.33, Евагрије коментарише стихове 1. Кор. 15, 53–54 („Јер треба ово распаљиво да се обуче у нераспаљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност. А кад се ово распаљиво обуче у нераспаљивост, и ово смртно обуче у бесмртност, онда ће се испунити она реч што је написана: Победа прождре смрт.“) на следећи начин: „Појам ’бесмртност’ открива природно јединство ума; а чињеница да он постоји вечно открива његову ’нераспаљивост’; првом појму слеђује познање Свете Тројице, а другом првостепено сагледавање природе“; другим

4. Οὐτίνος τις ἐρᾷ, τούτου καὶ ἐφίεται πάντως, καὶ οὐ ἐφίεται, τούτου καὶ τυχεῖν ἀγωνίζεται· καὶ πάσης μὲν ἡδονῆς ἐπιθυμία κατάρχει, ἐπιθυμίαν δὲ τίττει αἴσθησις· τὸ γὰρ αἰσθήσεως ἄμοιρον καὶ πάθους ἐλεύθερον.

5. Τοῖς μὲν ἀναχωρηταῖς οἱ δαίμονες γυμνοὶ προσπαλαίουσι, τοῖς δὲ ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδαῖς κατεργαζομένοις τὴν ἀρετὴν τοὺς ἀμελεστέρους τῶν ἀδελφῶν ἐφοπλίζουν· πολλῶν δὲ κουφότερος ὁ δεύτερος πόλεμος τοῦ πρώτου διότι οὐκ ἔστιν εὐρεῖν ἐπὶ τῆς γῆς ἀνθρώπους πικροτέρους δαιμόνων ἢ πᾶσαν ἀθρόως αὐτῶν ὑποδεδχομένους τὴν κακουργίαν.

4. Шта год неко воли, то и же-ли изнад свега; а оно што жели, то се и бори да стекне. Жеља је почетак сваког задовољства, а чулни доживљај рађа жељу. Стога је оно што нема удела у чулном доживљају слободно од страсти.²⁷

5. Демони се против анахорета боре директно; али у случају оних који се врлински подвизавају по манастирима или заједницама, демони против њих опремају својим оружјем најнемарније међу браћом. Ова друга борба је много лакша од прве, јер је на земљи немогуће пронаћи људе који су горчи од демона, или људе који би сасвим понели сву њихову злобност.²⁸

речима, Евагрије „непропадљивост“ повезује са првостепеним сагледавањем природе, а „бесмртност“ са познањем Свете Тројице. Ово потоње (познање Свете Тројице) „превазилази“ прво (првостепено сагледавање природе) као узвишенији облик познања. Познање Свете Тројице „сапостоји саставу ума“, јер испуњава и довршава крајњи логос (смисао и разлог постојања) ума, такорећи његову крајњу, есхатолошку судбину, будући да је „природно јединство ума“ (другачије познато и као „икона Божија“) пријемчиво за сусрет са божанском Једношћу; о томе Евагрије детаљније говори у поменутиим *Гносѣицким појављивањима* 3.32: „Није икона Божија оно што је пријемчиво Његовој мудрости, јер би на овај начин смртна плотска природа такође била икона Божија; већ је икона Божија оно што је пријемчиво божанској Једности“; другим речима, пратећи мисао Оригена и Григорија Ниског, „икона Божија“ је код Евагрија смештена у непропадљиви *νοῦς* (ум), а не у смртно тело, иако је и оно (захваљујући Христовом очовечењу и оваплоћењу) пријемчиво за божанску мудрост.

²⁷ „Чулни доживљај“ је, према Евагрију, у корену сваке жеље и свих страсти. Да би стекао „бестрашће“, као крајњи циљ делатног живота (аскезе или подвига), делатељ (или монах, аскета, подвижник, итд.) се праксом „анакорезе“ (повлачења од света или отшелништва) што је могуће више мора удаљити од чулних доживљаја света.

²⁸ Демони се против анахорета (тј, оних који живе усамљено и ван манастирских заједница) боре директно или, као што Евагрије каже, *γυμνοί*, на име „огољено“. Другим речима, Евагрије и египатски монаси су сматрали да демони делују директно (непосредно и отворено) на помисли анахорета, подстичући их на страсти. С друге стране, демони се у манастирима и монашким заједницама лако могу ослонити на уобичајена друштвена трвења, страсти и несугласице међу људима. О томе сведочи и једна контроверзна изрека извесног аве Исака из древног и веома популарног монашког списка *Изреке оцаца* која (у такозваној азбучној збирци) гласи: „Немојте доводити дечаке, јер су у Скиту четири цркве опустеле због њих.“ Иначе, ова прича се јавља у многобројним варијацијама кроз читаву хришћанску, монашку и аскет-

Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν

О осам помисли

6. Ὀκτὼ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμός. Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας· τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας· τέταρτος ὁ τῆς λύπης· πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς· ἕκτος ὁ τῆς ἀκηδίας· ἕβδομος ὁ τῆς κενοδοξίας· ὀγδοος ὁ τῆς ὑπερηφανίας. Τοὺτους πάντας παρενοχλεῖν μὲν τῇ ψυχῇ ἢ μὴ παρενοχλεῖν, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ· τὸ δὲ χρονίζειν αὐτοὺς ἢ μὴ χρονίζειν, ἢ πάθῃ кινεῖν ἢ μὴ кινεῖν, τῶν ἐφ' ἡμῖν.

7. Ὁ μὲν τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς ἐκπτῶσιν ταχεῖαν τῷ μοναχῷ τῆς ἀσκήσεως ὑποβάλλει·

6. У свему су осам општих помисли из којих се рађају све остале.²⁹ Прва је помисао стомакоугађања, а за њом помисао блуда. Трећа је помисао среброљубља. Четврта је помисао туге. Пета је помисао гнева. Шеста је помисао чамотиње. Седма је помисао таштине, а осма је помисао гордости. Хоће ли или неће наведене помисли узнемиравати душу – то не зависи од нас. Ипак, да ли ће или неће остати у нама, те хоће ли покренути страсти – то од нас зависи.³⁰

7. Помисао прождрљивости предлаже монаху брзо напуштање аскетизма. Она му описује

ску књижевност. Према Евагрију, главна карактеристика демонске природе (или оно што чини саму суштину оног демонског) јесте „гнев“ (љутња, мржња, злоба). У том смислу Евагрије сликовито објашњава на неколико места у *Гностичким појављивањима*: „У анђелима преовлађују ум и ватра, у људима жеља и земља, а у демонима гнев и ваздух“ (1.68); „Демон је разумна природа која је, због преобиља гнева, отпала од служења Богу“ (3.34); „Демон је онај који је, због преобиља гнева, отпао од делања и сједињен са мрачним и смртним телом“ (5.11).

²⁹ У овом одељку списка Евагрије развија своју познату теорију о осам помисли или страсти. Ова ће теорија имати велики утицај на све потоње монашке списе, али и на чувену класификацију „седам смртних грехова“ код папе Григорија Првог на Западу, тј. класификацију која се одржала до данас не само у хришћанској и црквеној свести, већ и савременој масовној култури. За карактеризацију помисли употребљен је појам *γενικώτατοι*, који своје порекло вуче из стоичке филозофије и Климента Александријског. Он има двоструко значење: с једне стране, ради се о „општим“, „најопштијим“, или „главним“, „изворним“ помислима/страстима; али, с друге стране, ради се о помислима/страстима које сукцесивно „рађају“ све друге страсти. Ове поглавље се, готово буквално преписано, налази код Касијана, Јована Лествичника (иначе, иронично, снажног и на моменте немилосрдног критичара самог Евагрија и његове теологије) и Јована Дамаскина, те сведочи о великом Евагријевом утицају на потоњу хришћанску аскетику.

³⁰ *τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ... τῶν ἐφ' ἡμῖν*: још један *locus classicus* стоичке филозофије, конкретно из Епикета и његовог познатог *Приручника* (1.2) који је веома утицао на хришћанску и монашку аретологију и етику. Исто важи и за појам *κινεῖν*, којим стоик Зенон из Елеје означава страст као поремећени *ἡοκρεῖς* душе. Евагрије често користи ове појмове и њихова значења у својим многобројним списима.

στόμαχον καὶ ἥπαρ καὶ σπλῆνα καὶ ὕδρωπα διαγράφων, καὶ νόσον μακράν, καὶ σπάνιν τῶν ἐπιτηδείων, καὶ ἰατρῶν ἀπορίαν. Φέρει δὲ αὐτὸν πολλάκις καὶ εἰς μνήμην ἀδελφῶν τινῶν τούτοις περιπεσόντων τοῖς πάθεσιν. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς πεπονθότας παραβάλλειν ἀναπείθει τοῖς ἐγκρατευομένοις, καὶ τὰς ἑαυτῶν ἐκδιηγέσθαι συμφοράς, καὶ ὡς ἐκ τῆς ἀσκήσεως τοιοῦτοι γεγόνασιν.

8. Ὁ τῆς πορνείας δαίμων σωμάτων καταναγκάζει διαφόρων ἐπιθυμεῖν· καὶ σφοδρότερος τοῖς ἐγκρατευομένοις ἐφίσταται, ἵν' ὡς μηδὲν ἀνύοντες παύσωνται· καὶ τὴν ψυχὴν μιαίνων περὶ ἐκείνας κατακάπτει τὰς ἐργασίας· λέγειν τε αὐτὴν τινα ῥήματα καὶ πάλιν ἀκούειν ποιεῖ, ὡς ὁρωμένου δῆθεν καὶ παρόντος τοῦ πρᾶγματος.

његов стомак, јетру и слезину, водену и дуготрајну болест, недостатак потребних ствари и недоступност лекара. Често га подсећа и на извесну браћу која се подвргоше истим страдањима. Понекад чак и убеђује људе који пострадаше од таквих болести да посеђују оне који се уздржавају и приповедају им о сопственим невољама, као и да су се наведене ствари догодили управо због аскетизма.³¹

8. Демон блуда приморава човека да жуди за разноврсним телима.³² Снажније напада оне који се уздржавају, приморавајући их да одустану и убеђујући их да уздржањем ништа не постижу. Скрнавeћи душу, он је подстиче на блудна дела, чинећи да она изговара и слуша извесне речи, као да су сами објекти присутни и видљиви.³³

³¹ Из наведеног поглавља је јасно да се помисао „стомакоугађања“ (прождрљивости или гурманлука) овде не односи само на пуко уживање у храни или преједање, већ има дубљи смисао страха од наношења штете телу и здрављу, тј. хипохондрије. Одатле и долази помисао која делатеља наговара да се мане великих подвига и строге аскезе, као да ће тиме угрозити сам свој живот. Чини се да су разне болести стомака и органа варења биле честа мука египатских монаха. Игром случаја, сам ће Евагрије много пострадали од неке сличне болести и на крају (у релативно младом добу живота) се од исте упокојити.

³² Овде се реч *διαφόρων* може читати у смислу „изванредна“, „дивна“, „прелепа“, „згодна“, итд.

³³ Будући да су се усамљени подвижници ретко сретали са другим људима, сва је прилика да се овде ради о мастурбацији и сексуалним маштаријама. Свакако, занимљиво је да Евагрије не спомиње, нити истиче, пол тела, тиме, вероватно, упозоравајући подједнако на жене и мушкарце, тј. на хетеросексуалне, али и хомосексуалне односе. На другом месту, у спису *О осам ђомисли* (4–6), Евагрије детаљно пише о демону и помислима блуда; за ову прилику, може се издвојити једно упечатљиво место: „Немој своје помисли предавати маштаријама о жени и немој са њом предуго разговарати, иначе ћеш у себи распалити пламен уживања и спалити гумно своје душе. Јер, као што варница зачас подиже пламен, тако дуготрајно маштање о жени распаљује жељу“; исто тако, Евагрије у свом спису *Прошви́вечишељ* (*Ἀντιρρήτικός*) посвећује цео одељак овом проблему и терапеутски предлаже многобројне стихове Псалама којима се делатељ треба супротстављати и противречити наговорима помисли и демона блуда.

9. Ἡ φιλαργυρία γῆρας μακρὸν ὑποβάλλει καὶ πρὸς ἐργασίαν ἀδυναμίαν χειρῶν, λιμοὺς τε ἐσομένους καὶ νόσους συμβησομένας, καὶ τὰ τῆς πενίας πικρά, καὶ ὡς ἐπονείδιστον τὸ παρ' ἐτέρων λαμβάνειν τὰ πρὸς τὴν χρείαν.

10. Ἡ λύπη ποτὲ μὲν ἐπισυμβαίνει κατὰ στέρησιν τῶν ἐπιθυμιῶν, ποτὲ δὲ καὶ παρέπεται τῇ ὀργῇ. Κατὰ στέρησιν δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν οὕτως ἐπισυμβαίνει λογισμοὶ τινες προλαβόντες εἰς μνήμην ἄγουσι τὴν ψυχὴν οἴκου τε καὶ γονέων καὶ τῆς προτέρας διαγωγῆς. Καὶ ὅταν αὐτὴν μὴ ἀνθισταμένην ἀλλ' ἐπακολουθοῦσαν θεάσωνται καὶ διαχέομένην ἐν ταῖς κατὰ διάνοιαν ἡδοναῖς, τότε λαμβάνοντες αὐτὴν ἐν τῇ λύπῃ βαπτίζουσιν ὡς οὐχ ὑπαρχόντων τῶν προτέρων πραγμάτων οὐδὲ δυναμένων λοιπὸν διὰ τὸν παρόντα βίον ὑπάρξαι· καὶ ἡ ταλαίπωρος ψυχὴ, ὅσον διεχύθη ἐπὶ τοῖς προτέροις λογισμοῖς, τοσοῦτον ἐπὶ τοῖς δευτέροις συνεστάλη ταπεινωθεῖσα.

9. Среброљубље сугерише друготрајну старост, немоћ при обаваљању рукодеља, глад која ће настати и болест која ће доћи, те горкост сиромаштва и срамоту у примању онога што је потребно од других људи.³⁴

10. Туга понекад настаје услед неиспуњења жеља, а некад следује за гневом. Услед лишавања жеља, туга настаје овако: најпре долазе извесне помисли које души у сећање приводе дом, родитеље и претходни начин живота. Када виде да им се душа не супротставља – већ их прати и расипа се у мисленим задовољствима – помисли је запоседају и потапају у тугу с подсећањем да нема више ствари из претходног живота, нити их опет може бити услед садашњег начина живљења. Што се бедна душа више расејава у претходним помислима, то јаче бива притегнута и понижена од стране потоњих помисли.³⁵

³⁴ Упоредити неколико Евагријевих мисли о „среброљубљу“ у његовом спису *О осам ђомисли* (7–8); нпр: „Среброљубље је корен свих зала“; „Несреброљубиви монах је добро опремљени путник који налази склоништа на сваком месту“; „Среброљубиви монах пропада у напорном раду, а несреброљубиви своје време проводи у молитви и читању“. Такође, Евагрије саветује подвижнике да у нужди без стида потраже помоћ од своје сабраће, те тако у спису *Обриси монашкој живоји* (4) напомиње: „Ако ти је потребна храна или одећа, немој се стидети да прихватиш оно што ти други приносе, јер одбијање може бити знак гордости“.

³⁵ Евагријев опис „туге“ има призвук онога што ће модерни аутори називати „жаловање“. Занимљиво би било упоредити чувени спис *Жаловање и меланхолија* (*Trauer und Melancholie*) Сигмунда Фројда (написан 1917. године) и Евагријев опис „туге“ и „чамотиње“. Укратко говорећи, жаловање и меланхолија су, према Фројду, два слична, али различита човекова одговора на „губитак“ или „недостатак“. У случају жаловања, особа се суочава са жалошћу због губитка специфичног објекта љубави и овај процес је свестан. С друге стране, у случају меланхолије, особа се суочава са жалошћу због губитка који није у стању потпуно да разуме или идентификује, па је овај процес несвестан. На крају, сматра Фројд, жаловање је здрав и природан

11. Ἡ ὀργὴ πάθος ἐστὶν ὀξύτατον· θυμοῦ γὰρ λέγεται ζέσις καὶ κίνησις κατὰ τοῦ ἡδίκηκότος ἢ δοκοῦντος ἡδίκηκεναι· ἥτις πανημέριον μὲν ἐξαγριοῖ τὴν ψυχὴν, μάλιστα δὲ ἐν ταῖς προσευχαῖς συναρπάζει τὸν νοῦν, τὸ τοῦ λελυπηκότος πρόσωπον ἐσοπτρίζουσα. Ἔστι δὲ ὅτε χρονίζουσα καὶ μεταβαλλομένη εἰς μῆνιν, ταραχὰς νύκτωρ παρέχει, τῆξιν τε τοῦ σώματος καὶ ὠχρότητα, καὶ θηρίων ἰοβόλων ἐπιδρομάς. Ταῦτα δὲ τὰ τέσσαρα μετὰ τὴν

11. Гнев је страст која настаје веома брзо.³⁶ Каже се да она представља кључање раздражљивог дела душе и покрет усмерен против особе која је учинила неправду или изгледа да је ово учинила.³⁷ Гнев чини душу разјареном по читав дан, а нарочито запоседа ум током молитава, приказујући му лице особе која га је ожалостила.³⁸ Када гнев потраје неко време и претвори се у злопамћење, он изазива ноћне море, нападе отровних дивљих звери, те знојење и слабост тела.³⁹ Из овога се

процес туговања, док је меланхолија патолошки. Дакле, тамо где Евагрије говори о „тузи“, Фројд говори о „жаловању“; и опет, тамо где Евагрије говори о „чамотињи“, Фројд ће говорити о „меланхолији“. Верујем да се на многим местима могу пронаћи интересантна преклапања, те је сва прилика да ће пустињска аскетика вековима пре психоанализе (као и генерално психологије, психијатрије и психопатологије) познавати и описати многа психолошка и психопатолошка стања човека, те покушати да се терапеутски избори са њима. О „жаловању“ ће много писати и потоњи велики хришћански мистичари, али и наш Јустин Поповић, који се – у књизи *Философске урвине*, нарочито у тексту „Срна у изгубљеном рају“ – веома ослањао на ово аскетско и мистичко предање. Пратимо ли Фројда, верујем да можемо доћи до јединственог увида: хришћански мистичари и Јустин су тачно знали шта им недостаје: Бог. Одатле толико „жаловања“ (у списима мистика) и толико „туге“ (у Јустиновим текстовима) за Другим (као „објектом љубави“) који непрестано измиче.

³⁶ Осим што је главна карактеристика демона, о чему сам говорио у горњим фуснотама, помисао „гнева“ је код Евагрија повезана и са „лудилом“, „махнитошћу“ и „помраченошћу ума“. Тако он образлаже у спису *О осам ђомисли* (9–10): „Гнев је страст која лако доводи до лудила“; „Раздражена особа је узнемирена бесмисленим помислима“; „Као што надолазећи облак замрачује сунце, тако злопамћење помрачује ум“; итд.

³⁷ Што се тиче израза „кључање раздражајног дела душе“, Евагрије је вероватно у виду имао Аристотела и његов спис *De anima* (403 a29–b1), али и стоичара Хрисипа. Такође, сличне мисли се могу пронаћи и у поучним песмама Григорија Богослова. О повезаности туге и гнева упоредити и следећу Евагријеву мисао из опскурног и спекулативног списа *Σκέμματα* (*Размашрања*): „Међу помислима неке предводе, а неке следе: помисли туге предводе, а помисли гнева следеју.“

³⁸ Упоредити четрдесет пето поглавље Евагријевог списа *О молишви*: „Када се молиш сећање ти приводи маштања или о прошлим стварима, или о новим бригама, или лице човека који те је ожалостио.“

³⁹ Упоредити спис *О осам ђомисли* и његово десето поглавље (које се умногоме бави сновима), где Евагрије каже: „Раздражљива особа сања узнемирујуће кошмаре, а гневна замишља нападе дивљих звери.“

μῆνιν συμβαίνοντα, εὗροι ἄν τις παρακολουθοῦντα πλείοσι λογισμοῖς.

12. Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων, ὃς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται, πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύντα-

може видети да су наведена четири симптома – која настају као последица гнева – такође праћена многим помислима.

12. Демон чамотиње⁴⁰ – називан и *погневним демоном* (Пс. 90,

⁴⁰ У српском језику готово ни једна реч или појам не може изразити целокупно значење Евагријевог појма „акидија“ („ἀκιδία“). *Оксфордски речник хришћанске Цркве* (*The Oxford Dictionary of the Christian Church*) даје следеће објашњење: „Акидија (грч. ἀκιδία, „немар“, „равнодушност“). У ширем смислу, реч се употребљава неколико пута у *Сейшутаини* (нпр. Пс. 119, 28, Ис. 61, 3), али је касније њено значење измењено да означава тугу, духовну тромост и немар, као у *Јермином џасџиру* (*Vis. 3. 11. 3*). Такво схватање је први разрадио Евагрије Понтијски и од тада је реч постала технички термин хришћанског аскетизма. Појављује се и као један од седам смртних грехова у листама духовних писаца античког и средњовековног доба. Класичан опис акидије који даје Касијан (*Instit.* 10. 2) је представља као стање немира и немогућности да се ради или моли. О њој опширно говори Тома Аквински (*Summa Theol.* 2. 2, q. 35), а помиње се и у *Ancrene Riwe* и списима Ричарда Рола. Углавном се сматра да *акидија* напада монахе и пустињаке који су јој подложнији од других људи због спољашње монотоније њихових живота. Термин је доживео нов полет у Енглеску кроз утицај Ф. Пацета који у свом делу *The Spirit of Discipline* (1981) у поглављу „Introductory Essay Concerning Accidie“ проучава акидију кроз дела древних и модерних писаца, као и у њеним модерним манифестацијама.“ Све у свему, могуће је неколико превода ове речи на српски: чама, потиштеност, утученост, безнадежност, суморност, смореност, итд. Код нас је углавном у преводима црквених отаца одомаћена посрбљена руска реч „униније“ („уны́ние“). Међутим, она данас, савременом читаоцу, готово ништа не говори. У неким ранијим преводима Евагрија, нпр. у текстовима *Монасима у манастирима и заједницама*, те *Поука девици*, користио сам реч „депресија“ (у популарном смислу речи), пре свега како би савремени читалац, колико је могуће, могао да направи паралелу са њему актуелним искуством. Истина ја да акидија и депресија деле многе подударности, али пажљиво проучавање радова Џенифер Раден (Jennifer Radden), ауторитета на пољу историје психолошких, психијатријских и дескриптивних психопатолошких појмова, концепата и теорија, показује да поистовећење древне меланхолије и савремене клиничке депресије не одговара чињеничном стању ствари, будући да ова два концепта нису иста. Слично је, верујем, у случају монашке чамотиње и клиничке депресије, те је неодрживо свако њихово олако поистовећивање. Погледати и тридесет четврту фусноту у којој сам искуство „туге“ покушао да упоредим са Фројдовим описом „жаловања“. У случају „чамотиње“, верујем да је плодно направити (истина, само условну) паралелу са горе поменутом „меланхолијом“. Тамо где Евагријев делатељ погођен „тугом“ („жаловањем“) зна шта му недостаје („дом“, „родитељи“, „претходни начин живота“, итд.), онде овај исти делатељ погођен „чамотињом“ („меланхолијом“) као да не зна шта му заправо мањка, нити чиме је погођен. Један од савремених коментатора Евагријевог опуса у чамотињи види метафору за саму „смрт“; наиме он сматра да је, за Евагрија, „чамотиња икона смрти“. Ово није без разлога, о чему сведоче Евагријеве речи које наводим даље у четрдесет првој фусноти.

τος· καὶ ἐφίσταται μὲν τῷ μονα-
χῷ περὶ ὥραν τετάρτην, κυκλοῖ
δὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μέχρις ὥρας
ὀγδόης. Καὶ πρῶτον μὲν τὸν ἥλι-
ον καθορᾶσθαι ποιεῖ δυσκίνητον
ἢ ἀκίνητον, πεντηκοντάωρον τὴν
ἡμέραν δεικνύς. Ἐπειτα δὲ συνε-
χῶς ἀφορᾷ πρὸς τὰς θυρίδας καὶ
τῆς κέλλης ἐκπηδᾷ ἐκβιάζεται,
τῷ τε ἡλίῳ ἐνατενίζειν πόσον τῆς
ἐνάτης ἀφέστηκε, καὶ περιβλέ-
πεσθαι τῇδε κἀκεῖσε μὴ τις τῶν
ἀδελφῶν. Ἐτι δὲ μῖσος πρὸς τὸν
τόπον ἐμβάλλει καὶ πρὸς τὸν βίον
αὐτόν, καὶ πρὸς τὸ ἔργον τὸ τῶν
χειρῶν· καὶ ὅτι ἐκλέλοιπε παρὰ
τοῖς ἀδελφοῖς ἡ ἀγάπη καὶ οὐκ
ἔστιν ὁ παρακαλῶν· εἰ δὲ καὶ τις
κατ' ἐκείνας τὰς ἡμέρας εἴη λυ-
πήσας τὸν μοναχόν, καὶ τοῦτο
εἰς αὐξήσιν τοῦ μίσους ὁ δαίμων
προστίθισιν. Ἄγει δὲ αὐτόν καὶ
εἰς ἐπιθυμίαν τόπων ἐτέρων ἐν
οἷς ῥαδίως τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν
ἔστιν εὑρεῖν καὶ τέχνην μετελθεῖν
εὐκοπωτέραν μᾶλλον καὶ προχω-
ροῦσαν· καὶ ὥς οὐκ ἔστιν ἐν τό-
πῳ τὸ εὐαρεστεῖν τῷ Κυρίῳ προ-
στίθισιν· πανταχοῦ γάρ, φησί, τὸ
θεῖον προσκυνητόν. Συνάπτει δὲ
τούτοις καὶ μνήμην τῶν οἰκείων

6) – најтежи је од свих демона.⁴¹ Он напада монаха око четвртог часа /=*десет сати ујутру*/ и опседа његову душу до осмог часа /=*два сата поподне*/. Пре свега, демон депресије ствара утисак спорог кретања сунца или његове тоталне непокретности, као и утиска да дан траје тобоже педесет сати. Затим при-
сиљава монаха да непрестано гледа према вратима и излеће из келије, а како би пиљио у сунце и видео колико је још далеко до деветог часа /=*три сата поподне*/,⁴² тумарајући ту и тамо не би ли угледао неког од браће. Надаље, овај демон изазива у монаху мржњу према месту живљења, начину његовог живота и рукодеља, те помисао о губљењу љубави међу браћом и недостатку икога ко би га утешио. Ако би се у овим данима догодило да је неко ожалостио монаха, онда демон и то користи како би повећао мржњу монаха. Затим га наводи на жудњу за другим местом у коме лакше налази неопходне ствари и где се може бавити лакшим и плоднијим послом. Још придодаје да угађање Богу не зависи од места, пошто Писмо говори како је могуће прослављати Бога на сва-

⁴¹ Тј. најсуровији, најнесноснији, најнеподношљивији, најокрутнији од свих демона; ову ће Евагријеву мисао усвојити и аутори попут Јована Лествичника, Симеона Новог Богослова, Никите Ститата, али и – неочекивано – Фридриха Ничеа. Добро је познато поглавље „Vom Geist der Schwere“ или „О демону тежине“ из Ничеове књиге *Тако је говорио Заратустра*. Колико је познато, Ниче (тај „пустињак“ и „усањеник“, како назива себе самог у појединим списима и писмима) вероватно никада није читао Евагрија или неког од других аутора које сам овде споменуо, па ипак је на необичан начин са њима имао удела у врло сличном „пустињском“ искуству или је барем ово једна примамљива спекулација.

⁴² Према сведочанству многих монашких изрека из различитих компилација списа *Изреке ошца*, у египатској пустињи је ово било уобичајено време за обедовање.

καὶ τῆς προτέρας διαγωγῆς· καὶ χρόνον τῆς ζωῆς ὑπογράφει μακρόν, τοὺς τῆς ἀσκήσεως πόνους φέρων πρὸ ὀφθαλμῶν· καὶ πᾶσαν τὸ δὴ λεγόμενον κινεῖ μηχανὴν ἵνα καταλελοιπὼς ὁ μοναχὸς τὴν κέλλαν φύγῃ τὸ στάδιον. Τούτῳ τῷ δαίμονι ἄλλος μὲν εὐθὺς δαίμων οὐχ ἔπεται· εἰρηνικὴ δέ τις κατάστασις καὶ χαρὰ ἀνεκκλήλῃτος μετὰ τὸν ἀγῶνα τὴν ψυχὴν διαδέχεται.

13. Ὁ τῆς κενοδοξίας λογισμὸς λεπτότατός τίς ἐστι καὶ παρυφίσταται τοῖς κατορθοῦσι ῥαδίως δημοσιεύειν αὐτῶν τοὺς ἀγῶνας βουλόμενος καὶ τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων δόξας θηρῶμενος, δαίμονας τε κράζοντας ἀναπλάττων καὶ θεραπευόμενα γύναια καὶ ὄχλον τινὰ τῶν ἱματίων ἐφαπτόμενον· μαντεύεται δὲ αὐτῷ καὶ ἱερωσύνην λοιπὸν καὶ τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν ταῖς

ком месту (Јн. 4, 21–24). Са наведеним стварима сједињује сећање на сроднике и ранији начин живљења; приказује му дуготрајан ток живота и изображава напоре аскетизма. Дакле – као што изрека каже – користи све ствари како би монах напустио келију и побегао са попршта. Ниједан други демон не долази одмах за овим, већ извесно стање мира и неизрециве радости настаје у души након наведене борбе.⁴³

13. Помисао таштине је најистанчанија од свих помисли и лако се увлачи у врлинске људе, желећи да јавно објављује њихове подвиге и нестрпљиво јури за људском славом (1. Сол. 2, 6). Она измишља демоне који вапе, жене које се исцељују и извесну гомилу која се дотиче монахове одеће (Мт. 9, 20–21; Мк. 5, 27). Помисао му затим прориче свештенички чин и представља људе који га траже пред

⁴³ Комичан, али и брутално сликовит, опис чамотиње је могуће пронаћи у Евагријевом спису *О осам ђомисли* (13–14): „При читању какве књиге, онај кога је захватила чамотиња веома зева и лако тоне у сан; он трља очи и протеже руке; не гледајући више у књигу, зуре у плафон и опет се враћа читању за неко време; листајући странице, радознано гледа на крај списка, броји пресавијене листове и израчунава број поглавља. Мало касније, он затвара књигу, ставља је под своју главу и тоне у сан, али не баш у дубок сан, јер тада глад буди његову душу и пред њега износи бригу о намирењу телесних потреба.“ Затим у његовој првој схолији на стихове Књиге Псалама 139, 3: „*Који смислише неправду у срцу, вас дан сјремаху райшове*.“ Путем помисли демони се распоређују за борбу, понекад покрећући жељу, понекад покрећући гнев, а понекад истовремено раздражљивост и жељу, тиме образујући помисао коју зовемо сложеном. Међутим, ово се дешава само за време чамотиње, док у случају других помисли једна следује за другом у временским размацима. Никакве помисли не следују иза помисли чамотиње тога дана, најпре зато што она непрекидно траје неко време, а затим зато што у себи садржи готове све друге помисли.“ Као и тринаестој схолији на стихове Књиге Псалама: „*Загрема душа моја од чамотиње, ујврди ме у речима Твојим*.“ Чамотиња је дуготрајно и истовремено деловање раздражљивости и жеље: прво испољава гнев пред оним што је присутно, а друго приказује жудњу за оним што је недоступно. Чамотиња је поспаност разумне душе, порицање врлина и познања Бога; она је замрлост разумне душе и вољно одвајање од истинског живота.“

θύραις ἐφίστησι· καὶ ὥς εἰ μὴ βούλοιτο δέσμιος ἀπαχθήσεται. Καὶ οὕτως αὐτὸν μετέωρον ταῖς κεναῖς ἐλπίσι ποιήσας ἀφίπταται καταλιπὼν ἢ τῷ τῆς ὑπερηφανίας δαίμονι πειράζειν αὐτὸν ἢ τῷ τῆς λύπης, ὅστις ἐπάγει καὶ λογισμοὺς αὐτῷ ταῖς ἐλπίσιν ἐναντιουμένους· ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῷ τῆς πορνείας δαίμονι παραδίδωσι τὸν πρὸ ὀλίγου δέσμιον καὶ ἅγιον ἱερέα.

14. Ὁ τῆς ὑπερηφανίας δαίμων χαλεπωτάτης πτώσεως τῇ ψυχῇ πρόξενος γίνεται· ἀναπείθει γὰρ αὐτὴν Θεὸν μὲν μὴ ὁμολογεῖν βοηθόν, ἑαυτὴν δὲ τῶν κατορθουμένων αἰτίαν εἶναι νομίζειν καὶ φυσιουῖσθαι κατὰ τῶν ἀδελφῶν ὡς ἀνοήτων, διότι μὴ τοῦτο περὶ αὐτῆς πάντες ἐπίστανται. Παρακολουθεῖ δὲ ταύτῃ ὀργὴ καὶ λύπη, καὶ τὸ τελευταῖον κακόν, ἔκστασις φρενῶν καὶ μανία καὶ δαιμόνων ἐν τῷ ἀέρι πλήθος ὀρώμενον.

његовим вратима, те како га одводе свезаног против његове воље.⁴⁴ Побудивши тако у њему испразна надања, помисао нагло одступа од монаха и оставља га да буде искушаван од стране демона гордости или демона туге, приводећи му заузврат помисли које су супротне његовим надањима. Понекад га чак предаје и демону блуда, и то баш њега који до малопре беше свети јереј ког одведоше свезаног.⁴⁵

14. Демон гордости бива узрочник најтежег пада душе. Он, наиме, подстиче душу да не призна Бога као свог помоћника, да једино себи приписује врлинска дела, те да се преузноси над браћом и сматра их будалама, јер не мисле о њој сви на исти начин. Гнев и туга следују за овим демоном, а као крајње зло долази поремећеност ума, лудило и виђење мноштва демона у ваздуху.⁴⁶

⁴⁴ Хришћанско монашко предање, нарочито у Египту (у распону од гласовитог *Жиџија Анџионијевој* до *Изрека ошца*), пуно је приповести у којима епископ и народ долазе код каквог прослављеног подвижника и против његове воље га рукополажу за презвитера или епископа. Према црквеном историчару Сократу (*Црквена историја* 4, 23), између епископа Теофила Александријског и самог Евагрија се одиграла једна таква епизода, у којој Евагрије бежи из Келија и одбија да буде узведен у епископски чин. Ова епизода је вероватно историјски аутентична. Све у свему, неки подвижници су пристајали на црквене чинове, други су избегавали, али је за све њих подједнако било места у пустињи. Евагрије ће на све гледати и са извесном дозом хумора.

⁴⁵ У спису *О осам помисли* (15–16), Евагрије пише: „Таштина је алогосна страст која се врло лако прилепљује сваком врлинском делању“; „Молитва оног који воли људску славу не допире до Бога“; „Разборити човек сакрива благо, а разумни монах врлинска дела“, итд.

⁴⁶ Једно од најубитачнијих места у евагријанском корпусу (*О осам помисли*, 17) описује „гордост“ на следећи начин: „Немој своју душу предати гордости, па ћеш избећи појаву ужасних приказа, јер је Бог напустио душу гордог човека и он је постао играчка демона: ноћу замишља приближавање крда дивљих звери, а током дана се мучи помислима кукавичлука; током спавања непрестано искаче из кревета, а у будном стању му и сенка птице изазива језу; гордог човека плаши шуштање лишћа,

Πρὸς τοὺς ὀκτὼ λογισμοὺς

15. Νοῦν μὲν πλανώμενον ἴσθησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή· ἐπιθυμίαν δὲ ἐκφλογουμένην μαραίνει πεῖνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις· θυμὸν δὲ καταπαύει κυκώμενον ψαλμῳδία καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος· καὶ ταῦτα τοῖς προσήκουσι χρόνοις τε καὶ μέτροις γινόμενα· τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια· τὰ δὲ ὀλιγοχρόνια βλαβερά μαλлон καὶ οὐκ ὠφέλιμα.

16. Ὀπηνίκα διαφόρων βρωμάτων ἐφίεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ, τὸ τηνικαῦτα ἐν ἄρτῳ στενοῦσθω καὶ ὕδατι ἴν' εὐχάριστος γένηται καὶ ἐπ' αὐτῷ ψιλῷ τῷ ψωμῷ· κόρος γὰρ ποικίλων ἐδεσμάτων ἐπιθυμεῖ, λι-

Против осам помисли

15. Читање, бдење и молитва заустављају лутајући ум.⁴⁷ Гладовање, напор и анахореза гасе распламсану жељу.⁴⁸ Псалмопојање, дуготрпљење и милосрђе умирују узбуркану раздражљивост.⁴⁹ Ове ствари треба употребљавати у право време и у одговарајућој мери, јер све што се чини у неодговарајуће време и без мере није дуготрајно; а што није дуготрајно не бива корисно, већ штетно.⁵⁰

16. Кад год наша душа жуди за разноврсним јелима, тада је треба свести на хлеб и воду, како би постала благодарна чак и за малени залогај. Ситост жели разноврсна јела, док глад чак и

а бука потока разлама његову душу. Тако човека који се супротставља Богу и одбија Његову помоћ на крају плаше чак и сасвим тричаве маштарије.“

⁴⁷ Слично место налазимо у спису *Поуке монасима* (1.3), где Евагрије каже: „Читање речи Божијих, скупа са бдењем и молитвом, заустављају лутање ума.“

⁴⁸ Упоредити Евагријев спис *Поука девици* (40): „Глад и жеђ сузбијају зле жеље, а добро бдење чисти помисли.“

⁴⁹ Треба имати у виду да псалмопојање није била пука рецитација псалама, већ је сасвим вероватно било праћено запевањем и појањем. Као што је познато, многи аутори (антички и хришћански) пре и после Евагрија говориће и писаће о – да тако кажем – *шерайеушском дејству музике*: Ориген, Василије Велики, Григорије Богослов, Јован Дамаскин, Хилдегарда из Бингена, те савремени светогорски подвижник Јосиф Пећинар. У наше доба, доћи ће и до развоја читаве гране у области психотерапије која покушава да искористи благотворно дејство музике на човека и његов унутрашњи свет. Упоредити још сличних Евагријевих мисли: „Псалмопојање успављује страсти и умирује неуздржљивост тела“ (*О молићви*, 83); „Псалмопојање умирује раздражљивост“ (*Монасима у манастирима и заједницама*, 98); „Као што демонске песме покрећу наш желатељни део душе и бацају душу у срамна маштања, тако псалми, химне и духовне песме (Еф. 5, 19) приводе ум свагдашњем сећању на врлине, тиме хладећи наш узаврели раздражајни део душе и гасећи наше жеље“ (*Делашељ*, 71); „Подношење и псалмопојање умирују навалу раздражљивости“ (*Поуке монасима*, 1.4), итд.

⁵⁰ Још једна класична стоичка изрека која је своје место нашла у хришћанској аскетској теорији и коју ће касније нарочито развијати Касијан. Овог пута, она долази од Плутарха.

μὸς δὲ τὸν κόρον τοῦ ἄρτου μακαριότητα εἶναι νομίζει.

17. Πάνυ πρὸς σωφροσύνην συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἐνδεια· καὶ πειθέτωσάν σε τῶν Ἰσραηλιτῶν οἱ μετὰ Γεδεὼν τριακόσιοι τὴν Μαδιάμ χειρῶσάμενοι.

18. Ὡς ζωὴν καὶ θάνατον ἅμα συμβῆναι τῷ αὐτῷ τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν, οὕτως ἀγάπην χρήμασι συνυπάρξει τινὶ τῶν ἀδυνάτων ἐστίν· ἀναιρετικὴ γὰρ οὐ μόνον χρημάτων ἡ ἀγάπη, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς ἡμῶν τῆς προσκαίρου ζωῆς.

19. Ὁ φεύγων πάσας τὰς κοσμικὰς ἡδονὰς πύργος ἐστὶ τῷ τῆς λύπης ἀπρόσιτος δαίμων· λύπη γὰρ ἐστὶ στέρησις ἡδονῆς ἢ παρουσίας ἢ προσδοκωμένης· ἀδύνατον δὲ τὸν ἐχθρὸν τοῦτον ἀπώσασθαι πρὸς τι τῶν ἐπιγείων ἔχοντας ἡμᾶς προσπάθειαν· ἐκεῖ γὰρ ἴσθησι τὴν

заси́ћеност пуким хлебом сматра блаженством.⁵¹

17. Уздржана употреба воде у великој мери доприноси чедности. Нека те у ово убеде триста Израиљана који са Гедеоном покорише Мадиям (Суд. 5, 5–7).⁵²

18. Као што је немогуће да живот и смрт истовремено пребивају у истој особи, тако је немогуће да се код неког заједно нађу милосрђе и богатство. Јер милосрђе није погубно само за богатство, већ и за сами наш пролазни живот.⁵³

19. Човек који бежи од свих светских задовољстава представља недоступну кулу за демона туге, зато што туга представља лишеноост неког већ присутног или тек очекиваног задовољства. Немогуће је одагнати овог непријатеља све док смо привржени каквој земној ствари, јер он по-

⁵¹ Уздржање од хране и воде је – у складу са античком медицином, нарочито Хипократом – лек против блуда који Евагрије често саветује. Упоредити његов спис *Μονασίμα у μοναστήριμα и заједницама* (102): „Измери на тасу хлеб свој и са мером узимај воду своју, па ће дух блуда отићи од тебе.“

⁵² Евагрије указује на библијску причу о Израиљу и њиховој борби са Мадиямом (Суд. 5, 5–7), тј. како је Гедeon примио заповест од Господа да поведе људе на појило и за битку изабере оне који су стојећи захватили воду рукама, а не оне који су клечали и директно пили из ње. Другим речима, за борбу са страстима су спремни само они који су уздржани и умерени.

⁵³ Необична компарација у Евагријевој изреци, која вероватно свој пуни сми-сао добије тек имамо ли у виду Јеванђеље по Јовану 15, 13: *Οδ οве љубави нико нема веће, да ко живош свој йологи за йријашеље своје*. Тако би ово место могло да значи следеће: практично милосрђе и бригу за другог треба неговати и по цену богатства, угодности, па и сопственог живота. Ово место ће умногоме инспирисати Максима Исповедника, те ће он у свом спису *Четири сѣишине глава о љубави* записати следеће мисли: „Ко не презире славу и бешчашће, богатство и сиромаштво, уживање и тугу, тај још није стекао савршену љубав. Јер, савршена љубав не само да презире све ово, него чак и овај пролазни живот и смрт“ (1.72); „Страсти које владају умом, привезују га за материјалне ствари; и, одвојивши га од Бога, приморавају га да се бави њима. А љубав Божија, овладавши (умом) дреши га од окова, убеђујући га да презире не само чулне ствари, него и сами овај наш привремени живот“ (2.3).

παγίδα καὶ τὴν λύπην ἐργάζεται ὅπου βλέπει μάλιστα νε-
νευκότας ἡμᾶς.

20. Ὁργὴ μὲν καὶ μῖσος αὖξει
θυμόν· ἐλεημοσύνη δὲ καὶ πραΰτης
καὶ τὸν ὄντα μειοῖ.

ставља своју замку и изазива тугу
управо онде где спази да нечему
највише нагињемо.⁵⁴

20. Гнев и мржња увећавају
раздражљивост, а милосрђе и кро-
тост је умањују.⁵⁵

⁵⁴ Упоредити неколико изрека о наведеном проблему из Евагријевог списка *О осам њомисли* (11–12): „Заробљеник варвара бива свезан у ланце, а заробљених страсти бива свезан тугом“; „Као што ланци не свезују ако немају кога свезати, тако и туга нема снаге у одсуству других страсти“; „Ко је савладао уживање, савладао је страсти, а ко је савладао страсти, победио је тугу“, итд.

⁵⁵ Проблему „гнева“ је у евагријанском корпусу (које се у питањима врлина и страсти и овде снажно ослања на стоичку етику, нарочито Епиктета) посвећено значајно место, те „кротости“ као својеврсном леку против гнева, али и једној од главних хришћанских и христоликих врлина. Упоредити следеће битно место из Евагријевог педесет шестог писма: „Подучавај своју браћу овој кротости, како се не би тако лако предавали раздражљивости; јер ни једно зло не претвара ум у демона као што то чини раздражљивост кроз узбуђавање гнева. Зато је написано у псалму: *Гнев је њихов ѡйуџ змије, као у аспиде ѓлуве и која зачећује уши своје* (Пс. 57, 4). И немој мислити да је демон ишта друго до ли човек пометен гневом и лишен /сваког/ опажања ... Нека, дакле, нико од браће не буде попут змије и не одобравај ниједно уздржање које је далеко од кротости. Јер онај који се уздржава од хране и пића, али у себи гаји неоправдану раздражљивост, подсећа на брод који се налази у сред морских таласа навођен демоном гнева. Реци ми, наиме, зашто Писмо – желећи да похвали Мојсија – оставља по страни сва чудеса и приповеда једино о /његовој/ кротости? Јер /Писмо овде/ не говори како је Мојсије казнио Египат са дванаест пошаста и извео изабрани народ оданде. И не помиње да је он био први који је примио Закон од Бога и познање прошлих векова, нити говори како је поделио Црвено море својом палицом, ни да је извео воду из стене за жедни народ. Уместо тога, Писмо казује да је он стајао у пустињи сам пред Богом – јер Бог зажеље да истреби Израил – тражећи да буде уништен заједно са синовима свог народа. Пред Богом изнесе и човекољубље и безакоње, говорећи: *Али ојросџи им ѓреж; ако ли нећеш, избриши ме из књиџе своје коју си најисао* (Изд. 31, 32). Тако збори кротак човек! Но, Бог радије опрости онима који су сагрешили него што учини неправду према Мојсију. Писмо прескаче и чувени /догађај/ храњења маном, неочекивано падање препелица /с неба/ и Мојсијево уздржање – које беше изнад људске природе; затим /лаконски/ прелази и преко алегоричке скиније у којој су избражени прошли и будући векови и похваљује само оно: *да Мојсије беше кроџикији од свих људи* (Бр. 12, 3). О, какво је то велико чудо да Писмо показује сву Мојсијеву мудрост у два чудеса! Јер ове две похвале и Мојсијево име показују два чудесна знака. Такође и Давид, размишљајући о врлини кротости, говори: *Ојомени се Госјоде Давида и све кроџосџи њџове* (Пс. 131, 1). Оставља по страни чињеницу да му колена *џосџаше слаба од џосџа и џело беше исџрошено од недосџаџка уља* (Пс. 108, 24), *да држећи бдења џосџаде као врабац на крововима* (Пс. 101, 8), па /уместо тога/ каза: *Ојомени се Госјоде Давида и све кроџосџи њџове*. Да и ми стекнемо кротост онога који рече: *Научиџе се од мене; јер сам ја кроџак и смирен срџем* (Мт. 11, 29), да и нас научи путевима својим и успокоји у Царству небеском.“

21. Ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ἡμῶν, ἵνα μὴ νύκτωρ ἐπιστάντες οἱ δαίμονες ἐκδαιματώσωσι τὴν ψυχὴν καὶ δειλότερον ποιήσωσι τῇ ἐπιούσῃ τὸν νοῦν πρὸς τὸν πόλεμον· τὰ γὰρ φοβερά φάσματα ἐκ τῆς ταραχῆς τοῦ θυμοῦ πέφυκε γίνεσθαι· οὐδὲν δὲ λειποτάκτην οὕτως ἄλλο τὸν νοῦν ἀπεργάζεται ὥς θυμὸς ταρασσόμενος.

22. Ὅπηνίκα προφάσεως ἐφαψάμενον τὸ θυμικὸν ἡμῶν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκταράσσεται, τὸ τηνικαῦτα καὶ οἱ δαίμονες τὴν ἀναχώρησιν ἡμῖν ὥς καλὴν ὑποβάλλουσιν, ἵνα μὴ τὰς αἰτίας τῆς λύπης λύσαντες ταραχῆς ἑαυτοὺς ἀπαλλάξωμεν. Ὅταν δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐκθερμαίνεται, τότε πάλιν φιλανθρώπους ἡμᾶς ἀπεργάζονται σκληροὺς καὶ ἀγροίους ἀποκαλοῦντες, ἵνα σωμάτων ἐπιθυμοῦντες σώμασιν ἐντυγχάνωμεν. Οἷς οὐ πείθεσθαι δεῖ· μᾶλλον δὲ τὸ ἐναντίον ποιεῖν.

23. Μὴ ὥς σεαυτὸν τῷ τῆς ὀργῆς λογισμῷ κατὰ διάνοιαν τῷ λελυπηκότι μαχόμενος·

21. Нека сунце не зађе у њеву вашем (Еф. 4, 26) како демони не би током ноћи изненада уплашили душу и учинили ум страшљивијим за борбу наредног дана. Јер, застрашујућа приказања по природи произлазе из узнемирења раздражајног дела душе. Заиста, ништа толико не подстиче ум на дезертерство као узнемиравање раздражајног дела душе.⁵⁶

22. Када се раздражајни део душе докопа каквог изговора и постане дубоко узнемирен, тада нам демони као изврсну ствар предлажу анахорезу, а како ми не бисмо одстранили узроке наше жалости и избавили се од узнемирења. Ипак, када се распламса желатељни део душе, тада нас заузврат чине човекољубивима – прозивајући нас суровима и дивљима – а како бисмо жудећи за телима, тела и сусретали. Но, њима се у датој ситуацији не треба повиновати, већ управо чинити супротно.⁵⁷

23. Немој се препуштати помисли гнева тако што ћеш се борити у мислима са оним који те

⁵⁶ Сличне мисли о повезаности гнева и страха можемо пронаћи већ код Платона (*Република* 9. 571 А3–Б1), у поменутом *Житију Анђонијевог* (55), многобројним *Изрекама оцаца*, писмима Василија Великог (нарочито 22. писмо), те у поучним песмама Григорија Богослова (PG 37, 837A). Према Евагрију, гнев је велика препрека природној делатности ума која се састоји од борбе са страстима, али и сагледавања: „Узнемирење раздражајног дела душе заслепљује сагледаваатеља“ (*Гносџичка појавља* 5.27); „Чисти ум, узнемираван гневом, не може примити духовна сагледавања“ (*Гносџичка појавља* 6.63); „Ништа тако не ослепљује ум као узнемирење раздражајног дела душе“ (*Схолије на Псалме* 6.8), итд.

⁵⁷ Другим речима, Евагрије саветује суочење са искушењима (ми бисмо данас рекли „кризама“), а не бежање од истих. Упоредити Евагријев спис *О њороцима који се њрошине врлинама* (5.5): „Кад год нека гневна расправа огорчи браћу у заједници, тада им помисли – у циљу одустајања од подношења других и одвајања од практичне љубави – говоре како је бити анахорета право блаженство.“

μηδ' αὖ πάλιν τῷ τῆς πορνείας ἐπὶ πλεῖστον τὴν ἡδονὴν φανταζόμενος· τὸ μὲν γὰρ ἐπισκοτεῖ τῇ ψυχῇ, τὸ δὲ πρὸς τὴν πύρρῳσιν τοῦ πάθους αὐτὴν προσκαλεῖται· ἐκάτερα δὲ τὸν νοῦν σου ὀυπῶντα ποιεῖ· καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὰ εἶδωλα φανταζόμενος καὶ καθαρὰν τῷ Θεῷ τὴν εὐχὴν μὴ προσφέρων εὐθὺς τῷ τῆς ἀκηδίας δαίμονι περιπίπτεις· ὅστις μάλιστα ταῖς τοιαύταις ἐφάλλεται καταστάσεσι καὶ δίκην κυνὸς καθάπερ νεβρὸν τὴν ψυχὴν διαρπάζει.

24. Φύσις θυμοῦ τὸ τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι καὶ ὑπὲρ ἡστινοσοῦν ἡδονῆς ἀγωνίζεσθαι. Διόπερ οἱ μὲν ἄγγελοι τὴν πνευματικὴν ἡμῖν ἡδονὴν ὑποβάλλοντες καὶ τὴν ἐκ ταύτης μακαριότητα, πρὸς τοὺς δαίμονας τὸν θυμὸν τρέψαι παρακαλοῦσιν· ἐκεῖνοι δ' αὖ πάλιν πρὸς τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ἔλκοντες ἡμᾶς, τὸν θυμὸν παρὰ φύσιν μάχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις βιάζονται, ἵνα σκοτισθεῖς ὁ νοῦς καὶ τῆς γνῶ-

је растужио; нити, пак, помисли блуда тако што ћеш непрекидно маштати о задовољству. Прва помисао помрачује душу, а друга је подстиче на распаљивање страсти.⁵⁸ Обе, пак, скрнавe твој ум. Будеш ли у тренутку молитве маштао о таквим сликама и не успевао да принесеш чисту молитву Богу, тада ћеш сместа пасти у руке демону чамотиње.⁵⁹ Јер он обично кидише на нас у оваквом стању и – као што пас комада кошту – киди душу на комаде.⁶⁰

24. Гнев је по природи назначен за борбу са демонима и за опирање свакој врсти задовољства. Зато нам ангели, с једне стране, предлажу духовно задовољство и блаженства која од њега долазе, те нас подстичу да сопствену раздражљивост усмеравамо према демонима. Демони нас опет, с друге стране, заносе према светским жељама и противприродно подстичу раздражајни део душе на свађу са људима, а како би наш ум – по-

⁵⁸ Упоредити Евагријеву изреку из списка *Поука девици* (6): „Избегавај сусрете са мушкарцима, да се не би родили идоли у твојој души који ће ти бити препрека у тренутку молитве.“

⁵⁹ У спису *О Молићви* (21–27) Евагрије се бави гневом као једним од главним препрека за молитву, те на два места карактеристично саветује: „Остави онде гар свој пред жрћвеником, говори Писмо, и иди ти се најпре помири са браћом својим (Мт. 5, 24), па ћеш се онда молити без узнемирења. Јер, злопамћење помрачује ум онога ко се моли и тамо окружује његову молитву“ (21); „Они који у себи нагомилавају жалости и злопамћења, те мисле да се могу молити, личе на људе који хватају воду и сипају је у посуду пуну рупа“ (22).

⁶⁰ Евагријева метафора овде добија призвук патологије и, чини се, потврђује напред наведену спекулацију о клиничкој слици чамотиње. Упоредити горе тридесет девету фусноту.

σεως ἐκπεσῶν προδότης γένηται τῶν ἀρετῶν.

25. Πρόσεχε σεαυτῷ μήποτε φυγαδεύσης τινὰ τῶν ἀδελφῶν παροργίσας, καὶ οὐκ ἐκφεύξῃ ἐν τῇ ζωῇ σου τὸν τῆς λύπης δαίμονα παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἀεὶ σοι σκῶλον γινόμενον.

26. Μνησικακίαν σβέννυσι δῶρα· καὶ πειθέτω σε Ἰακώβ τὸν Ἰησοῦ δόμασιν ὑπελθὼν μετὰ τετρακοσίων εἰς ὑπάντησιν ἐξελθόντα. Ἀλλ' ἡμεῖς πένητες ὄντες τραπέζῃ τὴν χρείαν πληρώσωμεν.

27. Ὅταν τῷ τῆς ἀκηδίας περιπέσωμεν δαίμονι, τὸ τηνικαῦτα τὴν ψυχὴν μετὰ δακρύων μερίσαντες τὴν μὲν παρακαλοῦσαν τὴν δὲ παρακαλουμένην ποιήσωμεν, ἐλπίδας ἀγαθὰς ἑαυτοῖς ὑποσπεύροντες καὶ τὸ τοῦ ἀγίου Δαυῖδ κατεπάδοντες· ἵνα τί περίλυπος εἶ, ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με; ἔλπισον ἐπὶ τὸν Θεόν, ὅτι

мрачивши се и отпавши од познања – постао издајник врлина.⁶¹

25. Пази на себе како не би никада изазвао одлазак неког од браће ког си разгневио. Јер, кроз цео живот нећеш успети да побегнеш од демона туге и он ће ти непрестано бити препрека у тренутку молитве.⁶²

26. Дарови ублажују злопамћење: нека те Јаков убеди у речено, јер он са многим даровима изађе пред Исава кад му овај долажаше у сусрет са четири стотине људи (Пост. 32, 7). Но ми – будући сиромашни – ово исто можемо остварити приуговором трпезе.⁶³

27. Када паднемо у руке демона чамотиње, тада у сузама поделимо душу на два дела: један који теши и други који бива утешен. И сејући у себи добра надања, запевајмо са светим Давидом: *Заишо си шужна душо моја и заишо ме мучиш? Угај се у Боја, јер ћу се исповедати ње-*

⁶¹ Упоредити Евагријев спис *О њороцима који се ѡрошине врлинама* (11.10): „Немој природну употребу гнева преокретати у неприродну, јер ћеш бити гневан према брату, те подражавати змију (Пс. 57, 5) и склапати пријатељство са њом путем помисли“; као и одабрана места из *Гностичких ѡолавања*: „У погледу сагледавања створених бића и познања Свете Тројице, ми и демони водимо велику борбу једни против других: демони тако што нас удаљавају од познања, а ми тако што настојимо да учимо“ (3.41); „Демони не престају да клеветују гностика, па чак и када није ништа сагрешио, како би на тај начин себи привукли његов ум“ (3.90); „Са онима који приступају тешким темама и желе да пишу о њима, демон гнева води борбу дан и ноћ, наиме демон који има обичај да заслепљује мишљење и лиши га духовног сагледавања“ (4.47).

⁶² Слично место налазимо у Евагријевом спису *О молишви* (13): „Све што будеш чинио светећи се брату који те је ожалостио постаће ти препрека у тренутку молитве.“

⁶³ У спису *Монасима у манастирима и заједницама* (15) Евагрије пише: „Ако те твој брат раздражује, уведи га у дом свој и не оклевај да одеш у његов, већ обеђу са њим. Чинећи тако, избавићеш душу своју и нећеш имати препрека у тренутку молитве.“

ἐξομολογήσομαι αὐτῷ· σωτήριον τοῦ προσώπου μου καὶ ὁ Θεός μου.

28. Οὐδεὶς κατὰ τὸν καιρὸν τῶν πειρασμῶν καταλιμπάνειν τὴν κέλλαν προφάσεις εὐλόγους δῆθεν πλαττόμενον, ἀλλ' ἔνδον καθῆσθαι καὶ ὑπομένειν καὶ δέχεσθαι γενναίως τοὺς ἐπερχομένους ἅπαντας μὲν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν τῆς ἀκηδίας δαίμονα, ὅστις ὑπὲρ πάντας βαρύτερος ὢν δοκιμωτάτην μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπεργάζεται. Τὸ γὰρ φεύγειν τοὺς τοιούτους ἀγῶνας καὶ περιίστασθαι ἄτεχνον τὸν νοῦν καὶ δειλὸν καὶ δραπέτην διδάσκει.

29. Ἐλεγε δὲ ὁ ἅγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος· οὕτω δεῖ αἰεὶ παρασκευάζεσθαι τὸν μοναχὸν ὡς αὖριον τεθνηξόμενον, καὶ οὕτω πάλιν τῷ σώματι κεχρηθῆναι ὡς ἐν πολλοῖς

му. Он је сѣасење моје и Бої мој (Пс. 41, 6).⁶⁴

28. Не треба напуштати келију у тренутку искушења – тражећи наводно какве оправдане изговоре – већ треба седети унутра и подносити, те храбро примати све противнике, а нарочито демона чамотиње.⁶⁵ Иако је најтежи од свих демона, баш он чини душу до краја испробаном. Јер се у бежању и избегавању оваквих борби ум навикава да буде неискусан, плашљив и побегуља.⁶⁶

29. Наш свети и најделатнији учитељ је говорио: „Монах треба увек да буде приправан као да ће сутра умрети, док са својим телом заузврат треба да поступа

⁶⁴ Евагрије често помиње „сузе“ као лек против чамотиње: „Тешка је туга и чамотиња је неподношљива, али су сузе пред Богом јаче од њих“ (*Поука девици*, 39); „Дух чамотиње одагнава сузе, а дух туге сузбија молитву“ (*Монасима у манастирима и заједницама*, 56), итд. Употреба Псалтира одражава Евагријев практични метод „противречења“ („ἀντίρρησις“), тј. борбе са страстима, помислима и демонима путем рецитовања стихова Светог Писма у тренуцима искушења, а који је детаљно изложио у свом делу *Проῖσις* *ῥησιῶν*: „За отврдлу душу која услед помисли чамотиње жели да пролива сузе, јер је проливање суза снажан исцелитељски лек против ноћних приказа које долазе од чамотиње. Пророк Давид је мудро употребио овај исцељујући лек против сопствених страсти када је рекао: *Уморих се у уздисању мојем, сваку ноћ квасим одар свој, сузама својим поштољу своју обливам*“ (6.10); „За душу која помишља да су сузе у време борбе са чамотињом биле безвредне и која се не сећа како је пророк Давид управо исто чинио и говорио: *Бише ми сузе моје хлеб мој дан и ноћ, када ми ѿвораху сваки дан: Где је Бої ѿвој*“ (6.18).

⁶⁵ Евагрије овим указује на праксу „тиховања“ („исихије“), која се већ јавља у најранијим монашким изрекама, нарочито код Антонија Великог: „Рече ава Антоније: Као што рибе умиру уколико остану дуго изван воде, тако и монаси коју тумарају изван келије или дангубе са људима из света ослабљују јачину свог тиховања. Дакле, као што риба хита према мору, тако и ми треба да хитамо према келији, а како не бисмо тумарали напољу и заборављали на унутрашњу пажњу“ (*Изреке оцаца – шематиска збирка*, 2.1).

⁶⁶ Овде Евагрије употребљава војничку терминологију, са буквалним значењем „кукавичлука“ и „десертства“. Упоредити његов спис *Монасима у манастирима и заједницама* (55): „Ако те нападне дух чамотиње, немој напуштати дом свој и не избегавај корисну борбу у тај час. Јер управо као што се избељује сребро, тако ће и срце твоје бити просветљено“.

ἔτεσι συζησόμενον. Τὸ μὲν γάρ, φησί, τοὺς τῆς ἀκηδίας λογισμοὺς περικόπτει καὶ σπουδαιότερον παρασκευάζει τὸν μοναχόν· τὸ δὲ σῶον διαφυλάττει τὸ σῶμα καὶ ἴσῃν αὐτοῦ ἀεὶ συντηρεῖ τὴν ἐγκράτειαν.

30. Χαλεπὸν διαφυγεῖν τὸν τῆς κενοδοξίας λογισμόν· ὁ γὰρ ποιεῖς εἰς καθαίρεσιν αὐτοῦ τοῦτο ἀρχή σοι κενοδοξίας ἐτέρας καθίσταται. Οὐ παντὶ δὲ λογισμῷ ἡμῶν ὁρθῶ ἐναντιοῦνται οἱ δαίμονες ἀλλὰ τισι καὶ αἱ κακίαι αὐταὶ καθ' ἃς πεποιώμεθα.

31. Ἐγγὼν τὸν τῆς κενοδοξίας δαίμονα σχεδὸν ὑπὸ πάντων διωκόμενον τῶν δαιμόνων καὶ ἐπὶ τοῖς τῶν διωκόντων πτώμασιν ἀναιδῶς παριστάμενον καὶ τῷ μοναχῷ μέγεθος ἀρετῶν ἐμφανίζοντα.

као да ће живети много година. Јер једно пресеца помисли чамотиње и монаха чини ревноснијим, а друго чува тело здравим и увек одржава подједнаким његово уздржање.⁶⁷

30. Тешко је побећи од помисли таштине, јер управо оно што чиниш да је прогнаш постаје за тебе нови извор таштине. Нашим исправним помислима се не противе увек демони, већ често на ово утичу и наши сопствени пороци.⁶⁸

31. Приметио сам да демон таштине бива гоњен од стране готово свих других демона и након неуспеха својих прогонитеља бесрамно приступа монаху приказујући му величину његових врлина.⁶⁹

⁶⁷ Ради се вероватно о Макарију Египатском (ког ће Евагрије експлицитно поменути у 93. поглављу овог списка). Пракса „сећања на смрт“ је једна од окосница хришћанског монаштва и има важно место у готово свим аскетским списима. Упоредити сачувану Евагријеву изреку из списка *Изреке оцаца – азбучна збирка*, која веома подсећа на неке делове списка *Самом себи* стоичара и императора Марка Аурелија, те која детаљно и упечатљиво излаже наведену праксу: „Седећи у келији својој сабери своје помисли. Сети се дана смрти: види умирање тела, замисли несрећу, осети бол, осуди испразност света, како би заувек могао имати воље за тиховање и како не би телесно онемоћао. Пази да никако не заборавиш речено, било да си у својој келији, било изван ње, као би се сачувао од нечистих и злих помисли“ (*О ави Евагрију*, 1).

⁶⁸ Евагрије у овом поглављу говори да средства против страсти могу и сама постати острашћена; упоредити његов спис *О молићви* (7): „Чак и ако у тренутку молитве изливаш потоке суза, немој се никада узносити сам у себи као да си већи од других људи. Јер, твоја је молитва била потпомогнута /од стране Бога/ да би ревностно могао исповедити своје грехове и сузама се помирио са Господом. Стога, немој средства против страсти да преокрећеш у страсти, како још више не би прогневио онога који ти је даровао ову благодат.“

⁶⁹ Другим речима, присуство страсти одагнава горди осећај победе над самим собом и доводи монаха до смирења; њихово одсуство, с друге стране, даје места помисли таштине због оствареног успеха; упоредити Евагријев спис *Размишљања* (57): „Међу свим помислима, само помисли таштине и гордости приступају након пораза свих преосталих помисли“. Ова Евагријева мисао је утицала на Максима Исповедника и његов спис *Четири стошине глава о љубави*: „Када победиш неку од срамни-

32. Ὁ γνώσεως ἐφαψάμενος καὶ τὴν ἀπ' αὐτῆς καρπούμενος ἡδονὴν οὐκέτι τῷ τῆς κενοδοξίας πεισθήσεται δαίμονι, πάσας αὐτῷ τὰς ἡδονὰς τοῦ κόσμου προσάγοντι· τί γὰρ ἂν καὶ ὑπόσχοιτο μείζον πνευματικῆς θεωρίας; Ἐν ὧσφ δέ ἐσμεν γνώσεως ἄγευστοι, τὴν πρακτικὴν προθύμως κατεργαζώμεθα, τὸν σκοπὸν ἡμῶν δεικνύντες Θεῷ ὅτι πάντα πράττομεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἕνεκεν.

33. Μέννησο τοῦ προτέρου σου βίου καὶ τῶν ἀρχαίων παραπτωμάτων, καὶ πῶς ἐμπαθῆς ὧν ἐλέει Χριστοῦ πρὸς τὴν ἀπάθειαν μεταβέβηκας, καὶ πῶς πάλιν ἐξῆλθες τοῦ κόσμου τοῦ πολλὰ καὶ πολλάκις σε ταπεινώσαντος. Λόγισαι δέ μοι καὶ τοῦτο· τίς ὁ ἐν τῇ ἐρήμῳ φυλάσσων σε, καὶ τίς ὁ ἀπελαύνων τοὺς δαίμονας βρούχοντας κατὰ σοῦ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν. Οἱ γὰρ

32. Човек који је стекао познање и пожео сладост плода која проистиче из њега неће више никада бити побеђен од стране демона таштине, макар му овај понудио сва задовољства овог света. Јер шта би веће од духовног сагледавања он могао да обећа?⁷⁰ Докле год не будемо окусили од познања, треба усрдно да се трудимо у делању, показујући Богу нашу намеру: да све чинимо ради Његовог познања.⁷¹

33. Присећај се свог некадашњег живота и старих сагрешења, како си – будући још увек острашћен – милошћу Христовом пришао бестрашћу, те да си заузврат напустио свет који те је много пута и на мноштво начина понижавао. Размисли и следеће: ко је онај који те чува у пустињи? Ко изгони демоне који зубима шкргућу на тебе?

јих страсти, као нпр. стомакоугађање или блуд, или гнев, или среброљубље, одмах напада на тебе помисао таштине, а ако ову победиш, обузима те помисао гордости.“ (3.59); „Све срамне страсти, које владају душом, изгоне из ње помисао таштине. А када оне буду побеђене, поново враћају сујету у душу“ (3.60).

⁷⁰ О „сладости“ духовног сагледавања и познања Свете Тројице, Евагрије говори у својим *Гностичким појављивањима*: „Ако међу стварима за јело нема слађих од меда и саћа, те ако се каже да је познање Бога слађе од обе ове ствари, јасно је да међу свим стварима на земљи нема ничега што пружа веће задовољство од познања Бога“ (3.64); „Међу свим сластима постоји само једна која је сапостојећа саставу ума, наиме она која се рађа од познања; јер све ће друге сласти, осим наведене, нестати у будућем свету“ (4.49).

⁷¹ Стицањем духовног сагледавања или познања, према Евагрију, престаје опасност таштине; упоредити његову седму схолију на стихове Књиге Псалама 24, 16: „Пољегај на ме и помилуј ме, јер сам усамљен и сиромаш. Онај који све чини и говори зарад познања Бога, има очи своје душе увек усмерене на Господа“; те пету схолију на стихове Књиге Псалама 129, 8: „И Он ће избавиши Израиља од свих безакоња његових. Ум је избављен од грехова и узнемирења помисли онда када постане достојан познања. Јер делање не уклања /неутралне/ умне представе из срца, већ само оне острашћене“.

τοιούτοι λογισμοὶ ταπεινοφροσύνην
μὲν ἐμποιοῦσιν, τὸν δὲ τῆς ὑπερη-
φανίας οὐκ εἰσδέχονται δαίμονα.

Овакве помисли доносе смире-
ноумље и затварају врата демо-
ну гордости.⁷²

Περὶ παθῶν

О страстима

34. Ὡν τὰς μνήμας ἔχομεν
ἐμπαθεῖς, τούτων καὶ τὰ πράγμα-
τα πρότερον μετὰ πάθους ὑπεδε-
ξάμεθα· καὶ ὅσα τῶν πραγμάτων
πάλιν μετὰ πάθους ὑποδεχόμεθα,
τούτων καὶ τὰς μνήμας ἔχομεν
ἐμπαθεῖς. Ὅθεν ὁ νικήσας τοὺς
ἐνεργοῦντας δαίμονας τῶν ὑπ'
αὐτῶν ἐνεργουμένων καταφρονεῖ·
τοῦ γὰρ ἐνύλου πολέμου ὁ αὔλος
χαλεπώτερος.

35. Τὰ μὲν τῆς ψυχῆς πάθη ἐκ
τῶν ἀνθρώπων ἔχει τὰς ἀφορμάς·
τὰ δὲ τοῦ σώματος ἐκ τοῦ σώματος·
καὶ τὰ μὲν τοῦ σώματος πάθη περι-
κόπτει ἐγκράτεια, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς
ἀγάπη πνευματική.

34. Ако су наша сећања на из-
весне ствари острашћена, то је за-
то што претходно са страшћу при-
хватисмо саме ствари. И заузврат,
ако саме ствари примамо са стра-
шћу, имаћемо острашћена сећа-
ња у вези са њима. Зато човек који
је победио демоне – тј. оне што
подстичу страсти – презире и са-
ме подстицаје њихове. Јер нетвар-
на борба /у помислима/ је тежа од
тварне борбе /путем ствари/.⁷³

35. Страсти душе имају своје
порекло у људима, а страсти те-
ла у телу. Уздржање одсеца стра-
сти тела, а духовна љубав стра-
сти душе.⁷⁴

⁷² Упоредити сличну мисао из Евагријевог списка *О осам помисли* (18): „Створење си Божије, стога не одбацуј свога Творца. Примио си помоћ од Бога, стога не поричи свог добротворца. Успео си се на висине овог начина живота, али Он те је водио. Стекао си савршенство врлина, али Он је са тобом заједно водио ову борбу. Само си смртник, стога остани у границама своје природе.“

⁷³ Према Евагрију, страсти потичу или од непосредног додира са чулним ствари-
ма (објектима), или посредно, путем сећања на њих. Будући да се монаси (анахорете)
у пустињи удаљују од ствари (колико је то могуће), њихова борба је пре свега нетварна,
тј. са помислима које је изазвало сећање.

⁷⁴ С једне стране, страсти тела се рађају од природних потреба тела и Евагрије
их карактерише као страсти стомакоугађања или блуда које свој лек проналазе у уз-
држању. С друге стране, страсти душе имају своје порекло у међуљудским односима
и Евагрије их карактерише као страсти гнева и љубоморе које свој лек проналазе у
љубави. На овај начин се све методе и праксе за борбу са страстима заправо свode
на две: уздржање и љубав. Упоредити Евагријев спис *Евлоџију* (21.23): „Страсти тела
имају своје порекло у природним апетитима плоти и против њих је уздржање веома
корисно; страсти душе имају своје порекло у апетитима душе и против њих је љубав
веома корисна.“ Ово поглавље је утицало на Максима Исповедника и његов спис
Четири стојитине љубави (1.64): „Неке од страсти су телесне, а неке душевне.
Телесне имају порекло у телу, а душевне у спољашњим предметима. Ипак, једне и

36. Οἱ μὲν τῶν ψυχικῶν προε-
στῶτες παθῶν ἄχρι θανάτου προ-
σκαρτεροῦσιν· οἱ δὲ τῶν σωματικῶν
θᾶπτον ὑποχωροῦσιν· καὶ οἱ μὲν
ἄλλοι δαίμονες ἀνατέλλοντι ἢ δύ-
νοντι τῷ ἡλίῳ ἐοίκασιν, ἐνός τινος
μέρους τῆς ψυχῆς ἐφαπτόμενοι· ὁ δὲ
μεσημβρινός ὅλην περιλαμβάνειν
εἶωθε τὴν ψυχὴν καὶ ἐναποπνίγειν
τὸν νοῦν. Διὸ γλυκεῖα ἡ ἀναχώρησις
μετὰ τὴν τῶν παθῶν κένωσιν· τότε
γὰρ αἱ μνήμαι μόνον εἰσὶ ψιλαί· καὶ
ἡ πάλη οὐ πρὸς ἀγῶνα λοιπόν, ἀλ-
λὰ πρὸς θεωρίαν αὐτῆς παρασκευ-
άζει τὸν μοναχόν.

37. Πότερον ἡ ἔννοια τὰ
πάθη κινεῖ, ἢ τὰ πάθη τὴν ἔν-
νοϊαν προσεκτέον· τισὶ μὲν γὰρ
ἔδοξε τὸ πρότερον, τισὶ δὲ τὸ
δεύτερον.

36. Демони који владају над
страстима душе упорно одолевају
све до смрти, а они који владају над
страстима тела се брже удаљавају.
Док су остали демони попут сун-
ца које излази и залази – дотичу-
ћи само један део душе – подневни
демон обично обавија читаву душу
и гуши ум.⁷⁵ Управо зато након ис-
празњења од страсти анахореза
постаје слатка, јер тада остају само
једноставна сећања и делање више
не излаже монаха борби већ једи-
но сагледавању /унутрашњег сми-
сла/ саме борбе.⁷⁶

37. Треба обраћати пажњу на
питање да ли умна представа по-
креће страсти или страсти покрећу
умну представу. Неки се држаше
првог мишљења, а неки другог.⁷⁷

друге одсеца љубав и уздржање: љубав одсеца душевне, а уздржање одсеца телесне.“

⁷⁵ Упоредити Евагријеву прву схолију на стихове Књиге Псалама 139, 3: „*Који сми-
слише неправду у срцу, вас дан сиремаху рајшове*“. Путем помисли демони се распоређују
за борбу, понекад покрећући жељу, понекад покрећући гнев, а понекад истовремено
раздражљивост и жељу, тиме образујући помисао коју зовемо сложеност. Међутим,
ово се дешава само за време чамотиње, док у случају других помисли једна следује
другој у временским размацима. Никакве помисли не следују помислима чамотиње
тога дана, најпре зато што она непрекидно траје неко време, а затим зато што у себи
садржи готове све друге помисли.“ Упоредити и фусноту број тридесет девет.

⁷⁶ „Једноставна сећања“ су она сећања која више немају никакву повезаност са
страстима. Једном испразњен (тј. избављен) од страсти, анахорета се може посвети-
ти сагледавању „логоса“ борбе, тј. њеном унутрашњем смислу и разлогу. Упоредити
и 83. поглавље овог списка.

⁷⁷ А. Гиљамон, приређивач критичког текста *Делатеља*, сматра да је прво мишље-
ње припадало стоицима (нарочито Кикерону, Епиктету, Марку Аурелију, итд.), док је
друго припадало Аристотелу (нарочито његовом спису *О гуши*). Евагрије би вероват-
но сматрао да обе позиције могу бити истините, зависно од околности. О односима
чулних ствари (објеката, предмета), страсти и умних представа, Евагрије је нашироко
расправљао у свом, вероватно најспекулативнијем и најлуциднијем, спису *О њомисли-*
ма (нарочито поглавље 19). Упоредити и његову интересантну другу схолију на стихо-
ве Књиге Псалама 145, 8: „*Господ ослобађа заробљене*“. Нити сами предмети заробљавају
ум, нити њихове умне представе, већ острашћене умне представе предмета. Господ
је створио злато и начинио жену, али ниједно од створених бића се не противи чове-
ковом спасењу, већ блуд и среброљубље заробљавају ум и чине да се умне представе

38. Ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων πέφυκε κινεῖσθαι τὰ πάθη· καὶ παρούσης μὲν ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας οὐ κινήσεται, ἀπούσης δὲ κινήσεται· πλείονων δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ὁ θυμὸς δεῖται φαρμάκων, καὶ διὰ τοῦτο μεγάλη λέγεται ἡ ἀγάπη ὅτι χαλινός ἐστι τοῦ θυμοῦ· ταύτην καὶ Μωσῆς ἐκείνος ὁ ἅγιος ἐν τοῖς φυσικοῖς συμβολικῶς ὀφιομάχην ὠνόμασεν.

39. Πρὸς τὴν ἐπικρατοῦσαν δυσωδίαν ἐν τοῖς δαίμοσιν εἴωθεν ἀνάπτεσθαι πρὸς λογισμοὺς ἢ ψυχὴν, ὅταν αὐτῶν ἐγγιζόντων ἀντιλαμβάνηται, τῷ τοῦ παρενοχλοῦντος πάθει πεποιωμένη.

38. Страсти су по природи покретане дејством чулних утисака. Ако има љубави и уздржања, страсти неће бити покренуте; ако пак љубави и уздржања нема, страсти ће бити покренуте. Раздражајни део душе тражи јаче лекове од желатељног дела, па се љубав и назива *јаком* (1. Кор. 13, 13) – јер она обуздава раздражљивост. Управо зато – у свом спису о природи – свети Мојсије љубав симболички назва *борцем против змије* (Лев. 11, 22).⁷⁸

39. Као последица смрада који влада међу демонима, душа се обично бива разгневује против помисли чим примети њихово приближавање, бивајући погођена страшћу оног демона који је узнемирава.⁷⁹

предмета задржавају у срцу. Јер, као што вода држи жедног човека путем жеђи и хлеб гладног човека путем глади, тако предмети држе ум под контролом путем острашћених умних представа. Зашто онда лекар душа не поништи створене предмете – будући да је њихов Творац – или макар обузда ум који се њима бави? Зато што је сам смисао њиховог стварања био да се ум њима бави. Стога је /Христос/ духовним учењима и заповестима ослободио ум из његових ланаца и свргао све страсти, наиме страсти које су различите од умних представа и предмета, будући да оне своје порекло имају у нама самима. Управо је ово смисао речи Писма: *Господ ослобађа заробљене*.“

⁷⁸ Упоредити Евагријев спис *Гносџичка појавља* (3.35): „Познање исцељује ум, љубав исцељује раздражајни део душе, а уздржање исцељује желатељни део душе.“ Имајући у виду стихове Књиге Псалама 57, 5: *Гнев је њихов погодноје змије*, Евагрије поистовећује змију и грех, а „борца са змијом“ („ὀφιομάχην“) из Књиге Левитске, са љубављу. Ово ће место утицати на Максима Исповедника и његов списа *Четири стоишине љава о љубави*: „Неке од страсти припадају раздражајном делу душе, а друге желатељном. Но, и једне и друге се узнемиравају путем чулних утисака; наиме, онда када се душа налази ван љубави и уздржања“ (1.65); „Теже је савлађивати страсти раздражајног дела душе, него ли оне желатељног; зато је од Господа дарован већи лек против њих, наиме заповест љубави.“ (1.66); „Раздражајни део душе обуздавај љубављу, желатељни део уздржањем, а разумни део окриљуј молитвом, и светлост ума твога никад неће бити помрачена“ (4.80).

⁷⁹ У спису *Гносџичка појавља* (5.78) Евагрије се бави овом темом на следећи начин: „Тела демона нити расту, нити се смањују, те их окружује ужасан смрад којим покрећу наше страсти. Ипак, њих лако препознају они који од Спаситеља задобише силу опажања овог смрада.“

Υποθήκαι

Поуке

40. Οὐκ ἐν παντὶ καιρῷ δυνατὸν ἐκτελεῖν τὸν συνήθη κανόνα, προσέχειν δὲ δεῖ τῷ καιρῷ καὶ τὰς ἐνδεχομένας ἐντολὰς ὡς ἐνὶ μάलि-στα πειρᾶσθαι ποιεῖν· τοὺς γὰρ καιροὺς καὶ αὐτοὶ τοὺς τοιούτους οὐκ ἀγνοοῦσιν οἱ δαίμονες. Ὅθεν κινούμενοι καθ' ἡμῶν, τὰ μὲν δυνατὰ γενέσθαι καλύουσι, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ γενέσθαι πρᾶττειν ἡμᾶς καταναγκάζουσι· καὶ γὰρ τοὺς ἀσθενοῦντας εὐχαριστεῖν μὲν ἐπὶ ταῖς ἀλγηδόσι καὶ μακροθυμεῖν ἐπὶ τοῖς ὑπηρετοῦσιν ἀποκωλύουσιν· ἀτονοῦντας δὲ πάλιν ἐγκρατεῦ-σθαι καὶ βεβαρημένους ἐστῶτας ψάλλειν προτρέπονται.

41. Ὅταν ἐν πόλεσιν ἢ ἐν κώμαις ἐπ' ὀλίγον ἀναγκαζώμε-θα διατρίβειν, τότε μάλιστα σφο-δρότερον τῆς ἐγκρατείας ἐχόμε-νοι τοῖς κοσμικοῖς συνεσόμεθα, μήποτε παχυνθεὶς ἡμῶν ὁ νοῦς καὶ τῆς συνήθους ἐπιμελείας διὰ τὸν παρόντα καιρὸν στερη-θεὶς πράξῃ τι τῶν ἀβουλήτων καὶ γένηται φυγὰς, ὑπὸ τῶν δαι-μόνων βαλλόμενος.

40. Није могуће у свакој при-лици испуњавати уобичајено пра-вило, али је потребно обраћати па-жњу на околности и потрудити се у испуњавању заповести што је мо-гуће боље. Јер, ни самим демони-ма нису непознате овакве прилике и околности. Зато устају против нас, ометајући нас да чинимо оно што је могуће и подстичући на оно што је немогуће. Тако они, са јед-не стране, ометају болесне да бла-годаре због својих страдања и стр-пљиво подносе оне који их негују; а са друге стране опет подстичу сла-бе и немоћне на уздржање, као и на вршење псалмопојања стојећи.⁸⁰

41. Када смо приморани да неко време проведемо у градови-ма или селима, тада чврсто треба да се придражавамо најстрожег уздржања у сусретима са светов-ним људима; иначе ће наш ум – поставши задебљан и изгубивши своју уобичајену пажњу услед тренутних околности – чинити ствари које не жели и постати по-бегуља под ударима демона.⁸¹

⁸⁰ „Уобичајено правило“ („κανών“) о којем Евагрије говори овде не треба разу-мети у смислу писаног и утврђеног типика, пошто монашке насеобине попут Скита и Келија нису познавале такву врсту правила која ће постати одлика каснијег раз-воја монаштва и великих манастира. Ради се, дакле, о усменом предању пустиње и претходних генерација стараца, које је било разборито прилагођавано околности-ма и потребама монаха. До овог прилагођавања је најчешће долазило у условима болести или гостољубља. Ипак, пустињи није била непозната ни обична људска разонода или опуштање од подвига, о чему упечатљиво говоре многе приче у ра-зноврсним сачуваним збиркама *Изрека ошаца*.

⁸¹ Евагрије овде употребљава Оригенову метафору „задебљања“ за онај ум ко-ји је лишен пажње и који тиме губи крепкост духовног познања и сагледавања; упоредити неколико важних места из евагријанског корпуса везаних за ову тему:

42. Οὐ πρότερον προσεύξη πειραζόμενος, πρὶν εἰπεῖν τινα ῥήματα μετ' ὀργῆς πρὸς τὸν θλίβοντα· τῆς γὰρ ψυχῆς σου πεποιμένης τοῖς λογισμοῖς, συμβαίνει μηδὲ καθαρὰν γενέσθαι τὴν προσευχήν· ἐὰν δὲ μετ' ὀργῆς εἴπῃς τι πρὸς αὐτοὺς, συγχεῖς τε καὶ ἐξαφανίζεις τῶν ἀντικειμένων τὰ νοήματα. Τοῦτο γὰρ ἡ ὀργὴ καὶ ἐπὶ τῶν κρείττωνων νοημάτων ἐργάζεσθαι πέφυκεν.

43. Δεῖ δὲ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν δαιμόνων ἐπιγινώσκειν, καὶ τοὺς καιροὺς αὐτῶν σημειοῦσθαι· εἰσόμεθα δὲ ἐκ τῶν λογισμῶν, τοὺς δὲ λογισμοὺς ἐκ τῶν πραγμάτων, τίνες τῶν δαιμόνων σπάνιοι καὶ βαρύτεροι, καὶ ποῖοι συνεχεῖς καὶ κοφότεροι, καὶ τίνες οἱ ἀθρόως εἰσπηδῶντες καὶ πρὸς βλασφημίαν τὸν νοῦν ἀρπάζοντες. Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον εἰδέναι, ἵν' ὅταν ἄρξωνται οἱ λογισμοὶ τὰς

42. Када си у искушењу немој се молити пре него што упутиш неколико гневних речи онемо ко те искушава. Јер, када је твоја душа преплављена помислима, тада молитва не може бити чиста. Међутим, ако им упутиш неколико гневних речи противљења, доводиш у пометњу и развејаваш умне представе /које долазе од/ противника. Ово је природна употреба гнева, чак и у случају добрих умних представа.⁸²

43. Неопходно је препознати разлике међу демонима и обратити пажњу на околности њиховог присуства. Препознаћемо их на основу помисли – а саме помисли заузврат путем ствари – тј. који је од демона неуобичајен и тежи, који су упорнији, али лакши /за подношење/, те који изненада нападају на нас и хуљењем нам запоседају ум. Нужно је научити ове ствари, како бисмо у тренутку док помисли стављају у покрет

„Зашто демони желе да у нама покрену стомакоугађање, блуд, среброљубље, гнев, злопамћење и друге страсти? Зато да би ум од наведеног постао задебљан и неспособан за молитву. Јер, побуђене страсти неразумног дела душе не дају уму да се креће на логосан начин и трага за Речју Божијом“ (*О молишви*, 50); „Много спавања задебљава мишљење, а добро бдење га разбистрава“ (*Монасима у манастирима и заједницама*, 48); „Умна маст је задебљање које се, услед порока, прилепљује за ум“ (*Гностичка поглавља*, 4.36). Ова слика „умне масти“ је, сматра И. Рамели, блиска Григорију Ниском (из списка *О души и васкрсењу* 100А) и његовом појмовима „блата“, „прљавштине“ или „лепка“ који се прилепљују за умну душу сваки пут када човек учини какав грех или порок, те који ће у будућем животу морати да буде уклоњен, што ће са своје стране изазвати велико мучење.

⁸² Ово поглавље описује главну методу бављења помислима. Срећемо је у многим списима пустињских отаца, не само у Египту, већ и Сирији, Византији, те у словенским земљама и шире на Западу. Чак ће и млади Мартин Лутер, вођа Реформације, примењивати сличне праксе у време сопственог монаховања. О „природној употреби гнева“ упоредити Евагријев спис *Размишљања* (8): „Гнев је природна сила душе која уништава помисли.“

ιδίας ὕλας κινεῖν, πρὶν ἢ πολὺ τῆς οἰκείας ἐκβαλώμεθα καταστάσεως, φθεγγώμεθα τι πρὸς αὐτοὺς καὶ τὸν παρόντα σημαίνωμεν· οὕτω γὰρ ἂν αὐτοί τε ῥαδίως σὺν Θεῷ προκόπτωμεν, κακείνους θαυμάζοντας ἡμᾶς καὶ ὀδυνωμένους ἀποπτῆναι ποιήσωμεν.

44. Ὅταν ἀγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς μοναχοὺς ἀδυνατῶσιν οἱ δαίμονες, τότε μικρὸν ὑποχωρήσαντες ἐπιτηροῦσι ποία τῶν ἀρετῶν ἐν τῷ μεταξὺ παρημέληται, κακείνη αἰφνιδίως ἐπεισελθόντες, τὴν ἀθλίαν ψυχὴν διαρπάζουσιν.

45. Οἱ πονηροὶ δαίμονες τοὺς πονηροτέρους αὐτῶν δαίμονας εἰς βοήθειαν ἐπισπῶνται καὶ κατὰ τὰς διαθέσεις ἀλλήλοις ἐναντιούμενοι, συμφωνοῦσιν ἐπ’ ἀπωλείᾳ μόνον ψυχῆς.

46. Μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς ὁ δαίμων ὁ συναρπάζων τὸν νοῦν πρὸς βλασφημίαν Θεοῦ καὶ πρὸς τὰς ἀπειρημένας φαντασίας ἐκείνας ἃς ἔγωγε οὐδὲ γραφῇ παρδοῦναι тетόλμηκα, μηδὲ τὴν

њима својствену твар⁸³ – и то пре него што се превише удаљимо од свог уобичајеног стања – били у могућности да им упутимо извесне речи и препознамо који је од њих присутан. На овај начин ћемо брзо напредовати уз Божију помоћ и нагнати демоне да у чуђењу и запрепашћењу беже од нас.⁸⁴

44. Када демони онемоћају у борби са монасима, тада се за мало повлаче и посматрају која је врлина у међувремену занемарена, а затим сасвим изненада проваљују управо на том месту и растржу бедну душу.⁸⁵

45. Лукави демони приводе у помоћ још лукавије демоне, па иако су супротстављени једни другима у својим намерама, ипак се слажу у једном, наиме: да разоре душу.⁸⁶

46. Немојмо дати да нас узнемирава демон који подстиче ум на богохуљење и на забрањена маштања о којима се не усудих ни запис оставити, нити му дајмо да пресече нашу ревност. Јер Господ

⁸³ „Њима својствена твар“ (или „материја“) обухвата чулне предмете (објекте), друштвене околности (међуљудске односе), те личне слабости човека; упоредити Евагријев спис *Размишљања* (47): „Међу помислима, неке узимају њима својствену твар од споља, а помисли блуда узимају њима својствену твар од тела.“

⁸⁴ Евагријев спис *О помислима* је посвећен спекулативном и детаљном опису теме изложене у овом поглављу.

⁸⁵ Евагрије ову појаву детаљније описује у свом делу *О молићви* (47): „Када и поред многих покушаја најлукавији демон не може да омете молитву ревностног човека, он се унеколико повлачи да би се осветио човеку након завршетка молитве. Јер, демон га распаљује гневом и уништава прекрасно унутрашње стање које је задобијено молитвом или га подстиче на неко алогосно задовољство, подсмевајући се његовом уму.“

⁸⁶ Према Евагрију, различити демони имају различите и супротстављене „намере“ (настојања, циљеве, итд): нпр. „демон таштине“ обећава славу међу људима, а „демон блуда“ доноси срамоту међу светом, итд. Ипак, свима је заједничко једно: пропаст човека.

προθυμίαν ἡμῶν ἐκκοπτέτω· καρδιογνώστης γάρ ἐστιν ὁ Κύριος καὶ οἶδεν ὅτι οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ὄντες ποτὲ τοιαύτην μανίαν ἐμάνημεν. Σκοπὸς δὲ τούτῳ τῷ δαίμονι παῦσαι ἡμᾶς τῆς προσευχῆς, ἵνα μὴ στῶμεν ἐναντίον Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, μηδὲ τὰς χεῖρας ἐκτείνειν τολμήσωμεν καθ' οὗ τοιαῦτα διανοήθημεν.

47. Τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολον γίνεται ἡ λόγος τις προεχθεῖς, ἡ κίνησις τοῦ σώματος γενομένη, δι' οὗ ἐπαισθάνονται οἱ ἐχθροὶ πότερον ἔνδον ἔχομεν τοὺς λογισμοὺς αὐτῶν καὶ ὠδίνομεν, ἢ ἀπορρίψαντες αὐτοὺς μεριμνῶμεν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. Τὸν γὰρ νοῦν μόνος ἐπίσταται ὁ ποιήσας ἡμᾶς Θεός, καὶ οὐ δεῖται συμβόλων αὐτὸς πρὸς τὸ γινώσκειν τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ κρυπτόμενα.

48. Τοῖς μὲν κοσμικοῖς οἱ δαίμονες διὰ τῶν πραγμάτων μᾶλλον παλαίουσι, τοῖς δὲ μοναχοῖς ὡς ἐπὶ πλεῖστον διὰ τῶν λογισμῶν· πραγμάτων γὰρ διὰ τὴν ἐρημίαν ἐστέρηνται καὶ ὅσον εὐκολώτερον τὸ κατὰ διάνοι-

је срцезналац и зна да не помахнитасмо оваквим безумљем чак ни када бејасмо у свету, а камоли сада. Циљ овог демона је прекидање наше молитве, како не бисмо стајали пред Господом нашим Богом или се усудили да подигнемо руке своје према Њему, јер допустисмо овакве помисли.⁸⁷

47. Знак деловања страсти у души јесте нека изговорена реч или неки покрет тела путем којих непријатељи опажају да ли у себи држимо и гајимо њихове помисли или их одбацујемо и бринемо се о нашем спасењу. Јер, само Бог – који нас је створио – познаје наш унутрашњи свет и нема потребе за знацима да би сазнао шта је сакривено у срцу.⁸⁸

48. Демони воде борбу са људима у свету најчешће преко ствари, али са монасима они то чине нарочито путем помисли, будући да су монаси у пустињи лишени ствари. У мери у којој је лакше

⁸⁷ Многа места у Евагријевим списима се баве проблемом „богохуљења“ или „бласфемije“: „Ко Свету Тројице назива створењем, тај хули на Бога, а ко одбацује Христа Његовог, тај неће познати Њега“ (*Монасима у манастирима и заједницама*, 134); „Онима који богохуле против Творца и зло говоре о овој телу наше душе: ко ће им показати благодат коју су примили док још бејаху потчињени страстима, наиме благодат да буду сједињени са овим добрим телом?“ (*Гностичка појављва* 4.60); „Против богохулних помисли које у нама поричу нашу слободну вољу ...“ (*Прошвиречишељ*, 8.16), итд.

⁸⁸ У свом *Писму шеснаесетом* Евагрије нуди опис овог места: „Сваки од демона чува сопствене границе и посматра монаха који пролази како би видео да ли нагиње на лево или десно, или пак корача царским путем. На пример, демон стомакоугађања жели да види да ли је монах из свог пошћења изашао просијавајући или је постао суморан, па сходно томе или оптужује његово уздржање или речју указује на његов пост како би од људи које сусреће могао да чује речи попут: Јаој, како је само мршав и блед!“ Другим речима, помисао нагиње или презиру подвига у чамотињи, или таштини и гордости због истог. Савршен, „царски пут“, би ишао стазом која заобилази обе опасности, итд.

αν ἀμαρτάνειν τοῦ κατ' ἐνέργειαν, τοσοῦτον χαλεπώτερος καὶ ὁ κατὰ διάνοιαν πόλεμος τοῦ διὰ τῶν πραγμάτων συνισταμένου· εὐκίνητον γάρ τι πρᾶγμα ὁ νοῦς καὶ πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας δυσκάθεκτον.

49. Ἐργάζεσθαι μὲν διὰ παντὸς καὶ ἀγρυπνεῖν καὶ νηστεύειν οὐ προστετάγμεθα, προσεύχεσθαι δὲ ἡμῖν ἀδιαλείπτως νενομοθέτηται· διότι ἐκεῖνα μὲν τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς θεραπεύοντα καὶ τοῦ σώματος ἡμῶν εἰς τὴν ἐργασίαν προσδεῖται, ὅπερ δι' οἰκειάν ἀσθένειαν πρὸς τοὺς πόνους οὐκ ἐπαρκεῖ· ἡ δὲ προσευχὴ τὸν νοῦν ἐρρωμένον καὶ καθαρὸν πρὸς τὴν πάλιν παρασκευάζει, πεφυκότα προσεύχεσθαι καὶ δίχα τούτου τοῦ σώματος καὶ ὑπὲρ πασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι.

грешити у помислима неголи у делима, толико је и мислена борба тежа од борбе путем предмета. Јер, ум је ствар лако покретљива и тешко задржива у суочењу са забрањеним маштањима.⁸⁹

49. Није нам заповеђено да непрестано деламо, бдијемо или постимо, али нам је предат закон непрестане молитве (1. Сол. 5, 17). Ове три ствари исцељују острашћени део душе и потребују тело којим би биле стављене у дејство, а само тело због своје слабости није довољно за овакве подвиге. Молитва, пак, оживљава и разбистрава ум за борбу – будући да је он по природи саздан за молитву и за борбу са демонима у име свих сила душе – чак и без овог тела.⁹⁰

⁸⁹ Упоредити Евагријеве списе *Монасима у манастирима и заједницама*: „Боље кротак световњак, него раздражљив и гневљив монах“ (34); „Боље световњак који служи брата у болести, неголи анахорета који не сажалева ближње своје“ (78); и *Поука девици* (24): „Не пребивај са женама у свету да не би узнемириле срце твоје и некориснима учиниле савете праведних“; ово ће место утицати на Максима Исповедника и његов спис *Четири сѣошине љава о љубави*: „Демони воде борбу или путем ствари или путем страсних помисли о самим стварима. Путем ствари воде борбу против оних који се налазе међу стварима, а путем помисли воде борбу против оних који су од ствари одвојени“ (2.71); „Колико је лакше сагрешити помислима него делима, толико је тежа борба путем помисли него путем ствари“ (2.72).

⁹⁰ Да је „ум по природи саздан за молитву“, тј. да је молитва средишња функција и улога ума, говори и Евагријев спис *О молитви* (84): „Молитва је најприличнија делатност ума, тј. најузвишенија и чиста делатност и употреба ума.“ Израз „чак и без овог тела“ је компликован. За почетак, сличне мисли налазимо у Евагријевом спису *Гностичка појлава* (4.70): „Не могу сви казати: *Изведи из тамнице душу* моју (Пс. 145, 8), већ ово припада само онима који се због чистоте сопствене душе могу приближити сагледавању створених бића, чак и без овог тела.“ Даље, И. Рамели, у њеном преводу и коментару поменутог списка, ово место тумачи на следећи начин: „Као референцу на Псалме (145, 8) из Светог Писма, Евагрије употребљава слику ослобођења из тамнице. Интересантно је изједначавање смртног тела за „тамницом“ из псалма према слици која је већ присутна код Платона и коју је Григорије Ниски преузео у његовом хришћанском *Федону*, тј. његовом дијалогу *О души и васкрсењу*. Евагрије је на истој линији мишљења, нарочито када показује да душа, слободна од

50. Εἴ τις βούλοιο τῶν μοναχῶν ἀγρίων πειραθῆναι δαιμόνων καὶ τῆς αὐτῶν τέχνης ἔξιν λαβεῖν, τηρεῖτω τοὺς λογισμούς, καὶ τὰς ἐπιτάσεις σημειούσθω τούτων, καὶ τὰς ἀνέσεις, καὶ τὰς μετεμπλοκάς, καὶ τοὺς χρόνους, καὶ τίνες τῶν δαιμόνων οἱ τοῦτο ποιοῦντες, καὶ ποῖος ποῖω δαίμονι ἀκολουθεῖ, καὶ τίς τίνι οὐχ ἔπεται· καὶ ζητεῖτω παρὰ Χριστοῦ τούτων τοὺς λόγους. Πάνυ γὰρ χαλεπαίνουσιν ἐπὶ τοῖς γνωστικώτερον τὴν πρακτικὴν μετιοῦσι, βουλόμενοι κατατοξεύειν ἐν σκοτομήνῃ τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ.

51. Δύο τῶν δαιμόνων ὀξύτατους παρατηρήσας εὐρήσεις, καὶ σχεδὸν τὴν κίνησιν τοῦ νοὸς ἡμῶν παρατρέχοντας· τὸν δαίμονα τῆς πορνείας καὶ τὸν συναρπάζοντα

50. Ако неко од монаха же-
ли да искуси окрутност демона и
упозна се изблиза са њиховом ве-
штином, нека посматра помисли и
нека бележи њихово појачавање и
опуштање, њихову унутрашњу по-
везаност и поводе, који од демона
чини ову или ону конкретну ствар,
те који демон следује један за дру-
гим и који не следује; и нека тражи
од Христа унутрашњи смисао ових
ствари.⁹¹ Јер демони постају веома
разгневлени на оне који са већим
познањем учествују у делатном
животу, желећи *да у мраку усмиреле*
срце њраведника (Пс. 10, 2).⁹²

51. Посматрањем ћеш откри-
ти два демона која су нарочито
брза и која готово претичу кре-
тање нашег ума: наиме, демона
блуда и демона који нас подсти-

свежа тела, лако може приступити сагледавању (*theōria*). Он, попут Оригена и Григорија Ниског, спаја Платоново виђење и библијске цитате. Чистота душе указује на умну душу која није захваћена страстима које се односе на ниже способности душе. Сагледавање (које одговара Платоновом сагледавању *ugeia*) је стање које Евагрије, попут Платона и Григорија Ниског, представља као *praeparatio mortis*).“

⁹¹ Након што је делатељ задобио основно емпиријско познање помисли и стекао изврстан ниво бестрашћа, он може приступити сагледавању „логоса“ (тј. унутрашњег смисла, разлога и крајње сврхе) борбе са страстима (тј. помислима и демонима). Упоредити Евагријеву прву схолију на стихове Књиге Псалама 143, 1: „Благословен Господ Бој мој, који научава руке моје за борбу, прсте моје за рад“. Онај ког је Господ подучио борби против противничких сила добро познаје логосе врлина и порока, разлике међу помислима, знакове бестрашћа и његових граница; надаље, он познаје логосе ноћних приказа и снова: такође, да неки произлазе из умног дела душе при раду сећања, а неки из раздражајног дела, док опет трећи произлазе из желатељног дела душе. Свим овим стварима смо се детаљније бавили у спису *Делашељ*, јер таква врста разабарања логоса припада етичкој расправи.“

⁹² Израз „који са већим познањем учествују у делатном животу“ налази се такође у Евагријевом спису *Евлојију* (24.26): „Онај који са већим познањем учествује у делатном животу...“. Као што се види из целокупног поглавља, речено се односи на оне који делатном животу испуњавања јеванђељских заповести не приступају само механички, већ у свему траже дубљи смисао спољашњих етичких поступака и тако стичу неопходно искуство самопознања у борби са страстима.

ἡμᾶς πρὸς βλασφημίαν Θεοῦ· ἀλλ' ὁ μὲν δευτερός ἐστὶν ὀλιγοχρόνιος, ὁ δὲ πρότερος, εἰ μὴ μετὰ πάθους κινοίη τοὺς λογισμούς, οὐκ ἐμποδίσαι ἡμῖν πρὸς τὴν γνῶσιν τὴν τοῦ Θεοῦ.

52. Σῶμα μὲν χωρῖσαι ψυχῆς, μόνου ἐστὶ τοῦ συνδήσαντος· ψυχὴν δὲ ἀπὸ σώματος, καὶ τοῦ ἐφιεμένου τῆς ἀρετῆς. Τὴν γὰρ ἀναχώρησιν μελέτην θανάτου καὶ φυγὴν τοῦ σώματος οἱ Πατέρες ἡμῶν ὀνομάζουσιν.

53. Οἱ τὴν σάρκα κακῶς διατρέφοντες καὶ πρόνοιαν αὐτῆς εἰς ἐπιθυμίας ποιούμενοι, ἑαυτοὺς μὴ ταύτην καταμεμφέσθωσαν· ἴσασι γὰρ τὴν χάριν τοῦ Δημιουργοῦ οἱ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν διὰ τοῦ σώματος τούτου κτησάμενοι καὶ τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ ποσῶς ἐπιβάλλοντες.

че на богохуљење.⁹³ Овај други је краткотрајан, а први – уколико не покреће помисли праћене страстима – неће нам бити препрека за познање Бога.

52. Да одвоји тело од душе припада једино оном који их је сјединио; али да одвоји душу од тела припада такође и оном ко жуди за врлином. Јер, анахорезом Оци наши именоваше праксе сећања на смрт и удаљавања од тела.⁹⁴

53. Они који неприлично насилићују тело и који старање о њему претварају у похоте треба сами себе да окривљују, а не тело. Јер они који задобише бестрашће душе путем самог овог тела и стекоше делимично сагледавање створених бића, познају благодат Створитеља /који нам је дао тело/.⁹⁵

⁹³ Овде се израз „кретање нашег ума“ односи на процесе којим ум постаје свестан напада помисли (тј. демона или страсти) и стиче одлучност у борби са њима.

⁹⁴ Реченица: „Да одвоји тело од душе припада једино оном који их је сјединио“ свакако се односи на Бога као Творца душе и тела, те као Господа живота и смрти. Овај се исказ, потенцијално, може односити и на Евагријев (као и библијски и хришћански) негативан став према самоубиству. Појам „одвајања душе од тела“ кроз очишћење у делатном животу врлина налазимо већ код Платона (*Федон*, 67С). Сличне мисли налазимо и код Платина (*Енеаге*, 1.9). А. Гиљамон и Ф. Рефуле спекулишу да је прави извор за ову Евагријеву мисао био заправо грчки философ Порфирије. Изрази „сећање на смрт“ (или „припрема за смрт“) и „удаљавање од тела“ се први пут јављају код Платона (*Федон*, 67DE и 80E – 81A). Тамо где ће Платон и његови наследници говорити о „философији“, онде ће Евагрије говорити о „анахорези“. До четвртог века, ови појмови постају опште место аскетске и патристичке књижевности, нарочито код Климента Александријског, Григорија Богослова и такозваних „пустињских отаца“. Видети и фусноту бр. 66.

⁹⁵ Упоредити Евагријев спис *Гносѣичка ѿѿлавља* (4.62): „Неопходно је да ум буде поучен или о бестелесним бићима, или о телима било које врсте, или једноставно да сагледава предмете. Јер, ове ствари су његов живот. Али, ум неће видети бестелесне ствари ако је нечист у својој слободној вољи, нити ће сагледавати духовна тела ако је лишен органа који му приказује чулно опаљливе предмете. Шта ће, онда, принети мртвој души на сагледавање они који презиру Творца и потцењују ово наше тело?“ Све у свему, до сада смо из бројних цитата могли закључити да „тело“ у Евагријевој мисли има веома значајно место. Његова позитивна улога је да помаже

Περὶ τῶν ἐν τοῖς ὕπνοις συμβαίνόντων

54. Ὅταν ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις τῷ ἐπιθυμητικῷ μέρει πολεμοῦντες οἱ δαίμονες αὐτοὶ μὲν δεικνύωσιν, ἡμεῖς δὲ προστρέχωμεν, συντυχίας γνωρίμων καὶ συμπόσια συγγενῶν καὶ χοροὺς γυναικῶν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἡδονῶν ἀποτελεστικά, ἐν τούτῳ τῷ μέρει νοσοῦμεν καὶ τὸ πάθος ισχύει. Ὅταν δὲ πάλιν τὸ θυμικὸν ἐκταράσωσιν, ὁδοὺς κρημνῶδεις ὁδεύειν καταναγκάζοντες, καὶ ἐνόπλους ἄνδρας ἐπάγοντες καὶ ἰοβόλα καὶ σαρκοβόρα θηρία, ἡμεῖς δὲ πρὸς μὲν τὰς ὁδοὺς ἐκδειματούμεθα, ὑπὸ δὲ τῶν θηρίων καὶ τῶν ἀνδρῶν διωκόμενοι φεύγωμεν, τοῦ θυμικοῦ μέρους ποιησώμεθα πρόνοϊαν, καὶ τὸν Χριστὸν ἐν ἀγρυπνίαις ἐπικαλούμενοι, τοῖς προειρημένοις φαρμάκοις χρῆσώμεθα.

55. Αἱ ἀνείδωλοι ἐν τοῖς ὕπνοις τοῦ σώματος φυσικαὶ κινήσεις ὑγιαίνειν ποσῶς μηνύουσι τὴν ψυχὴν· πῆξις δὲ εἰδώλων ἀρρωστίας γνώρισμα· καὶ τὰ μὲν ἀόριστα πρόσωπα τοῦ πα-

О стварима које се догађају током спавања

54. Када у сненим маштањима демони нападају желатељни део душе и уз наш пристанак нам приказују сусрете са познаницима, гозбе са сродницима, гомиле жена и томе сличне ствари које изазивају уживање, онда је овај наш део нездрав и страст преовладава у њему. Када, заузврат, узнемиравају наш раздражајни део душе, приморавајући нас да идемо стрмим путевима и изводећи пред нас наоружане људе, те месождере и друге отровне звери – а ми бивамо престрашени овим стрминама и бежимо пред зверима и људима који нас гоне – онда је потребно да се постарамо за раздражајни део душе, те у ноћним бдењима призивамо Христа и послужимо се напред наведеним лековима.⁹⁶

55. Када су природни покрети тела током сна лишени маштарија, онда ово показује да је душа у одређеној мери здрава; појава маштарија је, с друге стране, знак да је нездрава. Ако се ради о непо-

делатељу на путу спасења. Другим речима, без тела би био немогућ сваки делатни живот у врлинама, нити би било могуће стицање бестрашћа душе, те потоњег познања и сагледавања створених бића и Свете Тројице.

⁹⁶ Ово поглавље, као и наредна два, сведоче да теме „снова“ и њиховог тумачења нису биле непознате хришћанским монашким писцима и оцима пустиње. У Евагријевом контексту, снови служе за својеврсну аналитику и херменеутику унутрашњег стања (ми бисмо данас рекли „психичког здравља“) делатеља, тј. за одређивање његовог напретка према бестрашћу. Евагрије се овом темом опширније бави у спису *О њомислима* (4 и 27–29). У том смислу би било интересантно компаративно читање ових Евагријевих места и Фројдовог чувеног дела *Тумачење снова* (*Die Traumdeutung*).

λαιοῦ πάθους, τὰ δὲ ὠρισμένα τῆς παραυτίκα πληγῆς σύμβολον νόμιζε.

56. Τὰ τῆς ἀπαθείας τεκμήρια, μεθ' ἡμέραν μὲν διὰ τῶν λογισμῶν, νύκτωρ δὲ διὰ τῶν ἐνυπνίων ἐπιγινώσκόμεθα· καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγίαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς, τροφὴν δὲ τὴν γινῶσιν, ἥτις μόνη συνάπτειν ἡμᾶς ταῖς ἀγίαις δυνάμεσιν εἶωθεν· εἴπερ ἢ τῶν ἀσωμάτων συνάφεια ἐκ τῆς ὁμοίας διαθέσεως γίνεσθαι πέφυκεν.

знатим лицима, сматрај ово знаком старе страсти; но ако се ради о познатим лицима, онда знаком свеже ране.⁹⁷

56. Знакове бестрашћа ћемо препознавати дању преко помисли, а ноћу преко снова. Бестрашће ћемо називати здрављем душе, а познање њеном храном, јер нас иначе једино познање може сјединити са умним силама, будући да заједништво са бестелесним /бићима/ природно произлази из сличног настројења.⁹⁸

⁹⁷ Треба напоменути да се „природни покрети тела“ односе на ноћне ејакулације током сна, тј. на проблем који је заузимао важно место у раним вековима развоја монашке теорије и праксе; упоредити класично бављење овом темом у двадесет другој изреци која је сачувана под именом Антонија Великог из списка *Изреке ошаци – азбучна збирка*: „Ава Антоније је рекао: Мислим да тело има природне нагоне који су усађени у њега. Међутим, они не дејствују уколико се душа лишава жеља, већ се јављају у телу само као бестрасни покрети. Постоји и други нагон који произлази из храњења и насићивања тела јелима и пићима и кроз њега топлота крви побуђује тело на покрете. На крају, има код аскета и трећи нагон који настаје од подвале и зависти демона. Дакле, треба да знамо да постоје три телесна нагона: природни, од обиља јела, те од демона.“ Касније се нарочито Касијан бавио проблемом телесних нагона, ноћних ејакулација, еротских снова и маштарија у монашком животу.

⁹⁸ Упоредити Евагријев спис *Гностичка појављва*: „Као што смртна тела не хране тварне ствари, већ њихова хранитељска сила, тако и душа не узраста од предмета, већ од њиховог сагледавања“ (2.32); „Сагледавање овог чулног света није пружено за храну само људским бићима, већ и другим умним природама“ (2.88); „Јединствено за анђеле јесте да су они у свако време храњени сагледавањем створених бића; јединствено за људска бића јесте да нису у свако време храњени сагледавањем створених бића; а што се тиче демона, они нису никада храњени сагледавањем бића“ (3.4). Поводом овог енигматичног и херметичног цитата И. Рамели износи запажање: „На овом и другим местима, Евагрије изнова говори о умним створењима која се хране световима/еонима, тј. прецизније речено, познањем или сагледавањем светова/еона. Овде, он конкретно указује на сагледавање постојећих створених бића која служе као храна анђелима и делимично људима – у зависности од степена њиховог етичког или гностичког напретка – али никада демона („никада“ у апсолутном смислу речи „никада“, тј. нити у времену, нити изван димензије времена). Овом теоријом, Евагрије уводи фундаменталну разлику међу умним створењима, наиме разлику која се заснива на познању и која иде руку под руку са врлином. Као што сам већ неколико пута рекла, врлина и познање су неодвојиве у Евагријевом мишљењу.“

Περὶ καταστάσεως ἐγγιζούσης τῇ ἀπαθείᾳ

57. Δύο τῆς ψυχῆς εἰρηνικαὶ καταστάσεις εἰσὶ, μία μὲν ἢ ἀπὸ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀναδιδομένη, ἑτέρα δὲ ἢ ἐξ ὑποχωρήσεως τῶν δαιμόνων ἐπιγινομένη· καὶ τῇ μὲν προτέρᾳ ἀκολουθεῖ ταπεινοφροσύνη μετὰ κατανύξεως, καὶ δάκρυον καὶ πόθος πρὸς τὸ θεῖον ἀπειρος, καὶ σπουδὴ περὶ τὸ ἔργον ἀμέτρητος· τῇ δὲ δευτέρᾳ κενοδοξία μετὰ ὑπερηφανίας ἐν ἀναίρεσει τῶν λοιπῶν δαιμόνων τὸν μοναχὸν ὑποσύρουσα. Ὁ τοίνυν τηρῶν τὰ ὅρια τῆς προτέρας καταστάσεως, τὰς ἐπιδρομὰς τῶν δαιμόνων ὁξύτερον ἐπιγνώσεται.

58. Ὁ τῆς κενοδοξίας δαίμων ἀντίκειται τῷ δαίμονι τῆς πορνείας, καὶ τούτους ἅμα προσβαλεῖν ψυχῇ τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν· εἶπερ ὁ μὲν τιμὰς ἐπαγγέλλεται, ὁ δὲ ἀτιμίας πρόξενος γίνεται· ὁπότερος τοίνυν τούτων ἐὰν προσεγγίσας πῆλξῃ σε, τοὺς τοῦ ἀντικειμένου δαίμονος πλάττε δῆθεν ἐν σεαυτῷ λογισμοὺς· κἂν δυνηθῇς τὸ δὴ λεγόμενον ἡλῶ τὸν ἥλον ἐκκρούειν, γίνωσκε σεαυτὸν πλησίον ὄντα τῶν ὄρων τῆς ἀπαθείας· ἵσχυσε γάρ σου ὁ νοῦς λογισμοῖς ἀνθρωπίνους λογισμοὺς ἀφανίσαι δαιμόνων. Τὸ δὲ διὰ ταπεινοφροσύνης ἀπόσασθαι τὸν τῆς κενοδοξίας λογισμόν, ἢ διὰ σωφροσύνης τὸν τῆς πορνείας, βαθυτάτης ἂν εἴῃ τεκμήριον ἀπα-

О стању које је близу бестрашћу

57. Постоје два смирена стања душе: једно које дозрева из природних семена и друго које настаје приликом одступања демона. Прво стање прате: смиренумље са скрушеношћу, сузе и безмерна жудња за божанством, те неизмерна ревност за делање. Друго стање прате: таштина и гордост, који обузимају монаха по повлачењу преосталих демона. Зато ће онај који пази на границе првог стања брже препознавати нападе демона.⁹⁹

58. Демон таштине се супротставља демону блуда и немогуће је да обадва нападну душу истовремено. Јер први обећава почаст, а други бива претечом срамоте. Дакле, ако један од ових демона приступи и почне снажно да те узнемирава, замишљај у себи помисли супротног демона. Уколико будеш могао — као што изрека каже — да *клином издијеш клин*, онда знај да си близу граница бестрашћа, будући да је твој ум био довољно снажан да људским помислима уништи демонске помисли. Вештина да се путем смиренумља одбацују помисли таштине или путем чедности помисли блуда представља знак дубљег бестрашћа. Покушај

⁹⁹ Упоредити места из Евагријевих списа *Размишљања* (3): „Бестрашће је смирено стање умне душе које се састоји од кротости и чедности“; затим *О молитиви* (118): „Блажен је ум који се моли без расутости и стиче све већу жудњу за Богом“; као и *Гностичка поука* (1.39): „Када смо у почетку створени, семена врлина су по природи постојала у нама, али не и семена зла“.

θείας. Καὶ τοῦτο ἐπὶ πάντων τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις δαιμόνων πράττειν πειράθητι· ἅμα γὰρ καὶ γνώση ποιῶ πάθει μᾶλλον πεποιώσαι. Πλὴν ὅση δύναμις αἴτει παρὰ Θεοῦ τῷ δευτέρῳ τρόπῳ τοὺς πολεμίους ἀμύνασθαι.

59. Ὅσῳ προκόπτει ψυχὴ, τοσοῦτῳ μείζονες αὐτὴν ἀνταγωνιστὰι διαδέχονται· τοὺς γὰρ αὐτοὺς αἰεὶ δαίμονας αὐτῇ παρὰ μένειν οὐ πείθομαι· καὶ τοῦτο ἴσασι μάλιστα οἱ ὀξύτερον τοῖς πειρασμοῖς ἐπιβάλλοντες, καὶ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀπάθειαν ἐκμοχλευομένην ὑπὸ τῶν διαδεξαμένων ὁρῶντες.

60. Ἡ μὲν τελεία τῇ ψυχῇ ἀπάθεια μετὰ τὴν νίκην τὴν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων τῇ πρακτικῇ δαιμόνων ἐγγίνεται· ἡ δὲ ἀτελής ἀπάθεια ὥς πρὸς τὴν δύναμιν τέως τοῦ παλαιόντος αὐτῇ λέγεται δαίμονος.

61. Οὐκ ἂν προέλθοι ὁ νοῦς, οὐδὲ ἀποδημήσει τὴν καλὴν

да се на овај начин бавиш са свим осталим демонима који се супротстављају један другоме, па ћеш истовремено спознати која страст има највише утицаја на тебе. Међутим, колико можеш, ишти од Бога /вештину/ за борбу са непријатељима и на други /поменути/ начин.¹⁰⁰

59. Што душа више напредује, то јој снажнији противници следују, јер сматрам да против ње не истрајавају увек исти демони. Ово најбоље знају они који веома проницљиво мотре на искушења и који виде да стечено бестрашће колебају нови демони, наследници претходник.¹⁰¹

60. Савршено бестрашће, с једне стране, настаје у души након победе над свим демонима који се противе делатном животу. Несавршено бестрашће, с друге стране, јесте сразмерно снази демона који се још увек бори против душе.¹⁰²

61. Ум неће напредовати, ни-ти ће остварити онај племенити

¹⁰⁰ Евагрије о сличним „техникама сопства“ (израз М. Фукоа) или „духовним вежбама“ (израз П. Адоа), тј. методама за стицање самопознања и личног преображавања, опширније говори у списима *Евлоџију* (22) и *О ѱомислима* (24).

¹⁰¹ Евагрије у спису *Прошивречишѣлѣ* (4.3), говори о „души која не разуме да се искушења брзо умножавају, чим она започне са духовним истраживањем живих речи Божијих и чим постане марљива према Божијим заповестима“. Другим речима, „искушења“ (ми бисмо данас рекли „кризе“) јесу знак напредовања хришћанског живота. Ове ће Евагријеве мисли имати утицаја на Исаака Сирина и његова *Гностичка ѱоѩлавља* (2.12): „У време када се човек почне одвајати од греха који пребива у њему и удаљава од владавине духа овога света, он тада наличи на жену којој се приближава време порођаја; таквог човека грех мучи дан и ноћ, као да ће због њега његова душа нестати са лица земље, и доноси му хиљаде искушења.“

¹⁰² Евагрије говори о демонима који се противе делатном животу и нападају острашћени део душе, те демонима који се противе гностичком животу, тј. сагледавању. Упоредити спис *О ѱомислима* (15), где он прави разлику између „малог бестрашћа“ и „савршене светости“.

ἐκείνην ἀποδημίαν, καὶ ἐν τῇ χώρᾳ γένοιτο τῶν ἀσωμάτων, μὴ τὰ ἔνδον διορθωσάμενος· ἡ γὰρ ταραχὴ τῶν οἰκείων ἐπιστρέφειν αὐτὸν εἶωθε πρὸς τὰ ἀφ' ὧν ἐξελήλυθεν.

62. Τὸν νοῦν καὶ αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι τυφλὸν ἀπεργάζονται· αἱ μὲν, ἵνα μὴ βλέπῃ τὰς κακίας· αἱ δέ, ἵνα μὴ πάλιν ἴδῃ τὰς ἀρετάς.

прелазак и стићи у земљу бестелесних, ако најпре није довео у ред свој унутрашњи свет. Јер га његове властите бригае обично враћају на место одакле је кренуо.¹⁰³

62. И врлине и пороци заслепљују ум; прве, тако да ум не види пороке; а потоњи, заузврат, тако да ум не види врлине.¹⁰⁴

Περὶ τῶν τῆς ἀπαθείας συμβόλων

О знацима бестрашћа

63. Ὅταν ὁ νοῦς ἀπερισπάστως ἄρξῃται ποιεῖσθαι τὰς προσευχάς, τότε

63. Када ум почне да врши нерасејане молитве, тада се читава

¹⁰³ Упоредити одговарајућа места у Евагријевим списима *О молитви* (43); „Демон врло завиди човеку који се моли и употребљава сва лукавства како би ометао његову намеру. Тако он не престаје да побуђује помисли о разним стварима путем сећања и да покреће сваку страст путем тела, и то само да би омео његово прекрасно занимање и његов прелазак ка Богу“; затим *Гностичка ђолава*: „Острашћени ум лута и бива непостојан при сусрету са стварима које побуђују његове жеље. С друге стране, неострашћени ум више не лута и стиче заједништво са бестелесним бићима, наиме онима који задовољавају његове духовне жеље“ (1.85); „*Εἰσιταί* је симбол греха, *πυρσινη* је симбол делања, *земља Јудина* је симбол сагледавања телесних бића, *Јерусалим* је симбол сагледавања бестелесних бића, а *Сион* је симбол Свете Тројице“ (6.46); као и триста седамдесет седму схолију на стихове Књиге Прича Соломонових 31, 21: „*Не брине се збој снеја за свој дом, јер сва чељад њена има по две хаљине*. Ум не може напредовати, нити задобити сагледавање бестелесних бића ако није најпре довео у ред свој унутрашњи свет, будући да га кућне бригае враћају на место одакле је кренуо. Али, када је стекао бестрашће, он пребива у сагледавању и не брине се за оне у дому свом, будући да је његов раздражајни део заоденут у кротост и смирење, а његов желатељни део у чедност и уздржање.“

¹⁰⁴ Ово ће место, незнатим путевима и рецепцијама, доспети у необичан спис (написан сасвим у Евагријевом духу, те спис који можда анонимно помиње самог Евагрија) из другог тома грчке *Филокалије* (стр. 250–215), тј. у спис *Μνοτοκορυσна реч о ави Филимону*: „Стога се свим силама потрудимо у делању, којим се стиче исправна вера и чистота помисли, а чији су плодови заузврат природно и богословско сагледавање. Јер делање представља усхођење према сагледавању, као што рече онај проницљиви и богозналачки ум /≠Евагрије?/. Занемаримо ли делање, остаћемо страни свакој философији. Чак и онај који се попео на врхунце врлине има потребу за аскетским делањем, наиме подвигом који обуздава узнемирене покрете тела и строго чува помисли. Једино ћемо на овај начин у себи задобити Христа. Јер, колико се у нама умножава праведност, толико се умножава и духовна мужевност. Стекавши савршенство, ум се сав прилепљује уз Бога и бива обасјан божанском светлошћу, те му се откривају неизрециве тајне. Он тада истински познаје где пребива разборитост, где сила, где сама ствар и познање свега; где преобилни живот, где светлост очију и мир. Ипак, докле год је обузет борбом са страстима, ум није у стању да се наслађује наведеним. *Јер, и врлине и пороци заслепљују ум: врлине га чине слепим за пороке, а пороци слепим за врлине.*“

περὶ τὸ θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ὁ πᾶς συνίσταται πόλεμος.

64. Ἀπαθείας τεκμήριον, νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὄραν, καὶ πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένων ἡσυχος, καὶ λείος βλέπων τὰ πρᾶγματα.

65. Ἐρροῦται νοῦς μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου τούτου παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς φανταζόμενος.

66. Νοῦς σὺν Θεῷ πρακτικὴν κατορθώσας καὶ προσπελάσας τῇ γνώσει ὀλίγον ἢ οὐδ' ὅλως τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ἐπαισιθάνεται, τῆς γνώσεως αὐτὸν ἀρπαζούσης μετάρσιον καὶ χωρίζουσης τῶν αἰσθητῶν.

67. Ἀπάθειαν ἔχει ψυχὴ, οὐχ ἢ μὴ πάσχουσα πρὸς τὰ

даноноћна борба води око раздражајног дела душе.¹⁰⁵

64. Сигурни знак бестрашћа јесте кад ум започне са сагледавањем сопствене светлости, те када остане смирен пред маштаријама у сну и гледа на ствари са спокојством.¹⁰⁶

65. Ум је оснажен када у тренутку молитве не замишља ни једну од ствари овога света.¹⁰⁷

66. Ум који је окончао делатни живот уз Божију помоћ и пришао познању, сасвим мало или нимало опажа алогосни део душе, будући да га познање узноси на висине и одваја од чулних ствари.¹⁰⁸

67. Бестрашће има само она душа која остаје спокојна чак и

¹⁰⁵ Упоредити места из Евагријевог списка *О молитви*: „Иди продај све што имаш и продај сиромасима (Мт. 19, 21) и узевши крст свој, одреци се себе (Мт. 16, 24), како би могао да се молиш нерасејано“ (17); „Ако желиш да твоја молитва буде достојна хвале, одричи се себе самог у сваком тренутку и подносећи све врсте невоља због молитве бави се философијом“ (18); „Нерасејана молитва је најузвишеније умно делање“ (35); као и *Гностичка појавља* (4.47): „Са онима који приступају тешким темама и желе да пишу о њима, демон гнева води борбу дан и ноћ, наиме демон који има обичај да заслепљује мишљење и лиши га духовног сагледавања“.

¹⁰⁶ Евагрије се сличним темама бави опширније у својим спекулативнијим списима; упоредити његове списе *Размишљања* (2): „Ако неко жели да сагледа стање ума, нека се лиши свих умних представа и онда ће угледати свој унутрашњи свет (Изн. 24, 9–11) налик сафиру или боји неба. Ово је немогуће остварити без бестрашћа, јер је човеку потребан Бог који ће заједничарити са њим и удахнути у њега светлост која је исте природе са умом“ (занимљиво је да ово место цитира Григорије Палама у спису *О врлинама и стирасијама*, PG 150, 1081 B8–14); и *Гностичка појавља* (5.64): „Као што огледало није упрљано стварима које се огледају у њему, тако и бестрасна душа остаје чиста гледајући на ствари у свету“.

¹⁰⁷ Упоредити Евагријев спис *О молитви* (11): „Потруди се да у тренутку молитве ум твој буде глув и слеп, па ћеш моћи да се молиш као што треба.“

¹⁰⁸ Упоредити места из Евагријевог списка *Гностичка појавља*: „Делатна душа која је благодаћу Божијом извојевала победу и која је напустила тело, биће у оним областима познања где ће је крила бестрашћа узнети“ (2.6); „Духовно познање представља крила ума, а гностик представља ум крила. Будући да овако стоје ствари, предмети познања представљају дрвећа на чијим гранама почива ум и бива очараван њиховим лишћем, те окуша од њихових плодова и непрестано хита према дрвету живота (Пост. 2, 9)“ (3.56).

πράγματα, ἀλλ' ἢ καὶ πρὸς τὰς μνήμας αὐτῶν ἀτάραχος διαμένουσα.

68. Ὁ τέλειος οὐκ ἐγκρατεύεται, καὶ ὁ ἀπαθὴς οὐχ ὑπομένει, εἴπερ τοῦ πάσχοντος ἢ ὑπομονή, καὶ τοῦ ὀχλουμένου ἢ ἐγκράτεια.

69. Μέγα μὲν τὸ ἀπερισπάστως προσεύχεσθαι, μεῖζον δὲ τὸ καὶ ψάλλειν ἀπερισπάστως.

70. Ὁ τὰς ἀρετὰς ἐν ἑαυτῷ καθιδρύσας, καὶ ταύταις ὅλος ἀνακραθείς, οὐκ ἔτι μέμνηται νόμου ἢ ἐντολῶν ἢ κολάσεως, ἀλλὰ ταῦτα λέγει καὶ πράττει ὅποσα ἢ ἀρίστη ἔξις ὑπαγορεύει.

при сећању на ствари, а не она коју не обузимају страсти према самим стварима.¹⁰⁹

68. Онај који је савршен не упражњава уздржање, као што ни онај који је бестрастан не упражњава подношење, будући да је подношење намењено острашћеном, а уздржање узнемиреном човеку.¹¹⁰

69. Велика је ствар молити се неометано, али је још већа неометано псалмопојати.¹¹¹

70. Онај који је утврдио врлине у себи и постао сасвим прожет њима, такав се више не сећа закона или заповести или казне. Уместо тога, он говори и чини само онолико колико му ово прекрасно стање налаже.¹¹²

¹⁰⁹ Ово поглавље служи као својеврсна допуна шездесет четвртог одељку: на име, као што каже Евагрије, бестрашће се не састоји само од спокојног гледања на присутне ствари, већ и од спокојног сећања на њих.

¹¹⁰ Евагрије се овом темом опширно бави у двадесет петом поглављу списка *О њомислима*: „Бестрашће није само делатно нечињење греха, јер се ово назива уздржањем, већ је бестрашће уклањање острашћених помисли из свог унутрашњег света.“

¹¹¹ Упоредити Евагријеву прву схолију на стихове Књиге Псалама 137, 1: „*Исїо-ведаћу и славиши Тебе, Госїоде, свим срцем својим, јер си услишио све речи усїа мојих, и ђред анђелима ѡсалмоїеваћу Теби*“. Псалмопојање пред анђелима указује на псалмопојање без расутости, када се у наш ум утискују само предмети о којима говоре речи псалама или се уопште ништа не утискује“; као и спис *О молишви* (85): „Псалмопојање припада многострукој мудрости (Еф. 3, 10), док молитва представља предворје нетварног и једнообразног познања“.

¹¹² Упоредити Евагријеву сто осамдесет четврту схолију на стихове Књиге Прича Соломонових 18, 16: „*Човеков дар ће му отвориши ђуш и он ће засесїи међу великаше*“. „Човековим даром“ он сада назива исправни живот; затим, да „ће му отворити пут“ значи да ће га учинити достојним Божије пуноће; док „заседањем“ назива сабор светих анђела. Јер „седиште“ ума представља оно прекрасно стање у којем је ум тешко или готово немогуће покренути /према злу/“; као и спис *Гносїичка ѡїлавања* (6.21): „Врлина је логосно стање душе у којој се она једва креће према злу“. Врлина је, према Евагрију, стање у којем је веома тешко, иако није немогуће, изабрати зло уместо добра. Крајња, ипак, немогућност зла је могућа тек у будућем животу. Интересантно је да ће Исаак Сириј много страница у својим списима посветити објашњењу израза „прекрасно стање“, те сходно томе много пута поменути име самог Мар (Господина) Евагрија и цитирати његове изреке.

Θεωρήματα πρακτικά

Делатна разматрања

71. Αἱ μὲν δαιμονιώδεις ᾠδαὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἡμῶν κινοῦσι, καὶ εἰς αἰσχρὰς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν· οἱ δὲ ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι καὶ αἱ πνευματικαὶ ᾠδαὶ εἰς μνήμην ἀεὶ τῆς ἀρετῆς τὸν νοῦν προκαλοῦνται, περιζέοντα τὸν θυμὸν ἡμῶν καταψύχοντες καὶ τὰς ἐπιθυμίας μαραίνοντες.

72. Εἰ οἱ παλαίοντες ἐν τῷ θλίβεσθαι καὶ ἀντιθλίβειν εἰσὶ, παλαίουςι δὲ ἡμῖν οἱ δαίμονες, καὶ αὐτοὶ ἄρα θλίβοντες ἡμᾶς ὅφ' ἡμῶν ἀντιθλίβονται. Ἐκθλίψω γὰρ αὐτούς, φησί, καὶ οὐ μὴ δύνωνται στήναι. Καὶ ἄλιν· οἱ θλίβοντές με καὶ οἱ ἐχθροὶ μου αὐτοὶ ἡσθένησαν καὶ ἔπεσον.

73. Ἀνάπαυσις μὲν τῇ σοφίᾳ, κόπος δὲ τῇ φρονήσει συνέζευκται· οὐκ ἔστι γὰρ σοφίαν κτήσασθαι ἄνευ πολέμου, καὶ οὐκ ἔστι κατορθῶσαι τὸν πόλεμον χωρὶς φρονήσεως· αὕτη γὰρ ἀνθίστασθαι τῷ θυμῷ τῶν δαιμόνων πεπίστευται, τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις κατὰ φύσιν ἐνεργεῖν ἀναγκάζουσα, καὶ τὴν ὁδὸν τῆς σοφίας προευτρεπίζουσα.

71. Као што демонске песме покрећу наш желатељни део душе и бацају душу у срамна маштања, тако псалми, химне и духовне песме (Еф. 5, 19) приводе ум свагдашњем сећању на врлине, тиме хладећи наш узаврели раздражајни део душе и гасећи наше жеље.¹¹³

72. Ако борци узајамно наносе и примају ударце у борби, онда се и демони боре са нама тако што нас нападају и заузврат примају ударце од нас.¹¹⁴ Јер /Писмо/ каже: *Сатирѣу их и неће моћи оисѣати* (Пс. 17, 39); и опет: *Глачиѣљи и неѣријаѣљи моји, они ослабише и ѡагоше* (Пс. 26, 2).

73. Починак је чврсто повезан са мудрошћу, а подвижнички труд са разборитошћу. Јер, није могуће задобити мудрост без борбе, нити се борба може успешно водити без разборитости. Разборитости је, наиме, поверено да се супротставља раздражљивости демона, подстиче силе душе на делање у складу са природом, као и да припрема пут за мудрост.¹¹⁵

¹¹³ Израз „демонске песме“ се вероватно односи на оновремену музику паганских култова, о чему говоре такође Василије Велики и Григорије Богослов. Упоредити Евагријев спис *Поука девици* (48): „Демонске песме и свирале ослабљују душу и уништавају њену ревност“; као и пету схолију на стихове Књиге Псалама 101, 10: „Јер ѡрашину као хлеб једох и ѡиће своје са ѡлачем мешах. Овај стих је врло користан за оне који уживају у вину, свирању фруле и песмама“.

¹¹⁴ Занимљиву паралелу овог места налазимо у писмима савременог светогорског делатеља и православног гностика Јосифа Пећинара (Исихасте): „Делање није оно што покушаш, па се повучеш. Делање је излазак на двобој, па победиш и будеш побеђен, да добијеш и да изгубиш, да паднеш и да устанеш, да све развејеш, да очекујеш борбу и битку до свог последњег даха“ (*Писмо десетѡ*).

¹¹⁵ Упоредити Евагријеве списе *Гностичка ѡѡлаваља* (4.44): „Субота (Изл. 20, 8)

74. Πειρασμός ἐστι μοναχοῦ λογισμός διὰ τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἀναβάς καὶ σκοτιζὼν τὸν νοῦν.

75. Ἀμαρτία ἐστὶ μοναχοῦ ἡ πρὸς τὴν ἀπηγορευμένην ἡδονὴν τοῦ λογισμοῦ συγκατάθεσις.

76. Ἄγγελοι μὲν χαίρουσι μειομένης κακίας, δαίμονες δὲ τῆς ἀρετῆς· οἱ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐλέους καὶ ἀγάπης θεράποντες, οἱ δὲ ὀργῆς καὶ μίσους ὑπήκοοι· καὶ οἱ μὲν πρότεροι πλησιάζοντες πνευματικῆς θεωρίας ἡμᾶς πληροῦσιν, οἱ δὲ δεύτεροι προσεγγίζοντες εἰς αἰσχροῦς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν.

77. Αἱ ἀρεταὶ οὐ τὰς τῶν δαιμόνων ὁρμὰς ἀνακόπτουσιν, ἀλλ' ἡμᾶς ἀθώους διαφυλάττουσιν.

78. Πρακτικὴ ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆ τοῦ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

74. Искушење монаха јесте помисао која улази кроз страсни део душе и помрачује ум.¹¹⁶

75. Грех монаха јесте сагласност његових помисли са забрањеним задовољствима.¹¹⁷

76. Анђели се радују при умањењу зла, а демони при умањењу врлина. Једни су слуге милосрђа и љубави, а други послушници гнева и мржње. Када се приближавају анђели, онда нас испуњавају духовним сагледавањем; када приступају демони, онда строваљују душу у срамна маштања.¹¹⁸

77. Врлине не заустављају напале демона, али нас чувају неозлеђенима.¹¹⁹

78. Делатни живот је духовни метод за очишћење страственог дела душе.¹²⁰

је починак разумне душе у којем је душа по природи створена како би остала у границама своје природе“; и *Монасима у манастирима и заједницама* (68): „Познају се придодaje мудрост, а разборитост рађа бестрашће“.

¹¹⁶ Упоредити Евагријев спис *Гностици* (42): „Искушење гностика је лажно мњење о постојећем као непостојећем, о непостојећем као о постојећем, те о постојећем које не постоји тако како је настало.“

¹¹⁷ Упоредити Евагријев спис *Гностици* (43): „Грех гностика је лажно познање самих предмета његовог сагледавања. Ово лажно познање настаје услед неке страсти или пак зато што га није тражио ради добра.“

¹¹⁸ Необично учење о анђелима налазимо у херметичном Евагријевом спису *Гностичка ђолава*: „Суд анђела јесте познање нездраве душе, наиме познање који оздравља оне који су били озлеђени“ (3.46); „Свети анђели неке људе подучавају путем речи, друге опорављају путем снова, неке чине чеднима захваљујући ноћним страховима, а друге опет враћају врлини путем удараца“ (6.86); „Не помажу нам само анђели на путу спасења, већ и сама небеска тела“ (6.88); „Онај који је задобио духовно познање ће помагати светим анђелима и разумне душе извести из зла према врлини и из незнања у познање“ (6.90).

¹¹⁹ Упоредити Евагријеву осму схолију на стихове Књиге Псалама 37, 14: „А ја као љув не слушах и као нем не ошварах усја своја. Псалмопојац каже да је примио помисли искушења и није их послушао; тј. није делао према њиховом наговору. Јер, глумо-ћа је бестрашће које не слуша наведене помисли.“

¹²⁰ Упоредити Евагријеву четврту схолију на стихове Књиге Псалама 2, 12: „Служиће Господу са стравом, да се не разјеве Господ. Служење је смиривање страсти

79. Οὐκ ἄρκοῦσιν αἱ ἐνέργειαι τῶν ἐντολῶν πρὸς τὸ τελείως ἰάσασθαι τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ἐὰν μὴ καὶ κατάλληλοι ταύταις διαδέξωνται τὸν νοῦν θεωροίαι.

80. Οὐ πᾶσι μὲν τοῖς ὑπ' ἀγγέλων λογισμοῖς ἡμῖν ἐμβαλλομένοις δυνατόν ἀντιστῆναι, πάντας δὲ τοὺς ὑπὸ δαιμόνων λογισμοὺς δυνατόν ἀνατρέψαι· ἔπεται δὲ τοῖς μὲν προτέροις λογισμοῖς εἰρηνικὴ κατάστασις, τοῖς δὲ δευτέροις τεταραγμένη.

81. Ἀπαθείας ἔγγονον ἀγάπη· ἀπάθεια δὲ ἐστὶν ἄνθος τῆς πρακτικῆς· πρακτικὴν δὲ συνίστησιν ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν· τούτων δὲ φύλαξ ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ, ὅστις γέννημα τῆς ὀρθῆς ἐστὶ πίστεως· πίστις δὲ ἐστὶν ἐνδιάθετον ἀγαθόν,

79. Дејства испуњавања запозвести нису довољна да би сасвим исцелила душевне силе ако њима не следују одговарајућа сагледавања у уму.¹²¹

80. Немогуће је супротстављати се свим помислима којима нас надахњују ангели, али је могуће одбацивати све помисли које нам предлажу демони. Првим помислима следује стање мира, а другим стање узнемирености.¹²²

81. Љубав је изданак бестрашћа, а бестрашће плод делатног живота. Делатни живот се састоји од чувања заповести, а њихов чувар је страх Божији који је плод исправне вере. Вера је унутрашње добро које по природи постоји

које по природи проистиче из делатног живота. Делање је духовно учење које очишћује острашћени део душе“; као и спис *Гнощик* (2): „Делатељ је онај који је стекао бестрашће једино острашћеног дела душе“.

¹²¹ До савршеног се бестрашћа не може доспети, верује Евагрије, само пуким испуњавањем заповести, већ једино ако је делање праћено познањем логоса (разлога, крајњег смисла и циља) самог делања. У том смислу упоредити Евагријеву пету схолију на стихове Књиге Псалама 129, 8: „И Он ће избавиши Израџа од свих безакоња његових. Ум је избављен од грехова и расипања помисли у тренутку кад постане достојан познања. Јер делање не уклања из срца све умне представе, већ само острашћене умне представе.“ Ова је мисао утицала на Максима Исповедника и његов спис *Четири стоишине џава о љубави* (2.5): „За ослобођење ума од страсти није довољно само делање, да би се могао молити без расејаности, већ су потребна и различита духовна сагледавања. Јер, делање ослобађа ум само од неузддржања и мржње, а духовна сагледавања га избављају од заборавности и незнања. Једино на овај начин ум може да се моли као што треба.“

¹²² Упоредити Евагријев спис *О молишви*: „Када нам се приближи анђео, одмах се удаљавају сви који нас узнемиравају, те ум проналази велику утеху и моли се постојано. Међутим, понекад се у време уобичајене борбе ум бори и не успева да подигне свој поглед, јер је претходно био узнемирен различитим страстима. Без обзира на то, што више буде тражио, више ће наћи, те што више буде куцао на врата, то ће му више бити отворено“ (30); „Када је анђео Божији присутан, он једном речју прекраћује у нама свако противничко дејство и покреће светлост ума према незаблудивом дејству“ (74). Неки савремени Евагријеви коментатори сматрају да је у раним вековима хришћанства, нарочито међу монасима, ангелологија била претеча (тада још увек неразвијене и теолошки недомишљене) пнеуматологије, те да дејства анђела треба читати у светлу дејства благодати Духа Светога.

ἥτις ἐνυπάρχειν πέφυκε καὶ τοῖς μηδέπω πεπιστευκόσι Θεῷ.

82. Ὡςπερ ἐνεργοῦσα διὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ τῶν ἀσθενούντων μελῶν ἐπαισθάνεται οὕτως ἐνεργῶν καὶ ὁ νοῦς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν τὰς τε δυνάμεις ἐπιγινώσκει τὰς ἑαυτοῦ καὶ διὰ τῆς ἐμποδίζουσας αὐτῷ τὴν θεραπευτικὴν αὐτῆς ἐντολὴν ἐφευρίσκει.

83. Ὁ νοῦς τὸν ἐμπαθῆ πόλεμον πολεμῶν οὐ θεωρήσει τοὺς λόγους τοῦ πολέμου· τῷ γὰρ ἐν νυκτὶ μαχομένῳ ἔοικεν· ἀπάθειαν δὲ κτησάμενος, ῥαδίως ἐπιγνώσεται τὰς μεθοδείας τῶν πολεμίων.

84. Πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπης γνώσεως δὲ θεολογία· ἀρχαὶ δὲ ἐκατέρων πίστις καὶ φυσικὴ θεωρία· καὶ ὅσοι μὲν τῶν δαιμόνων τοῦ παθητικοῦ μέρους ἐφάπτονται τῆς ψυχῆς, οὗτοι λέγονται ἀντικεῖσθαι τῇ πρακτικῇ· ὅσοι δ' αὖ πάλιν τῷ λογιστικῷ διοχλοῦσιν, ἐχθροὶ πάσης ἀληθείας ὀνομάζονται καὶ ἐναντίοι τῇ θεωρίᾳ.

чак и код оних који још увек нису поверовали у Бога.¹²³

82. Као што душа – делујући преко тела – опажа нездраве удове, тако и ум – вршећи своју природну делатност – распознаје сопствене силе и путем оне која га омета открива заповест која га може исцелити.¹²⁴

83. Док ратује са страстима ум не може сагледавати логосе самог ратовања, будући да личи на човека који се бори у ноћи. Ипак, задобивши бестрашће он ће лако препознати лукавства непријатеља.¹²⁵

84. Љубав је крај делатног живота, а теологија крај познања. Почетак првог је вера, а почетак другог природно сагледавање. Они демони који нападају страсвени део душе називају се противницима делатног живота, док се они демони који узнемиравају разумни део душе називају непријатељима сваке истине и противницима сагледавања.¹²⁶

¹²³ Упоредити Евагријеве списе *Гносѣичка ѱоѱлавлѧ* (3.83): „Вера је добровољно добро које нас води према будућем блаженству“; другим речима, иако вера, према Евагрију, по природи постоји као залог у свим људима, њено остварење мора бити „добровољно“, тј. слободно. Нешто као наметнута вера је потпуно незамислива ствар.

¹²⁴ „Природна делатност“ ума је сагледавање (θεωρία) путем ког, верује Евагрије, узнатредали делатељ може распознавати кретања у свом унутрашњем свету, опаати сва узнемирења у разумном, желатељном или раздражајном делу душе и сходно томе одређивати одговарајућа средства којима се они могу исцелити; упоредити и Евагријев спис *О молишви* (83): „Псалмопојање успављује страсти и умирује неузддржање тела, а молитва припрема ум на вршење његове природне делатности“.

¹²⁵ Упоредити Евагријеву четрнаесту схолију на стихове Књиге Псалама 118, 32: „Пуштем зајовесѣи Твојих шрцах, када си раширио срце моје. Логоси (разлози) заповести шире срце и олакшавају му пут делања.“

¹²⁶ Упоредити Евагријеву другу схолију на стихове Књиге Псалама 117, 10: „Сви народи окружише ме и именом Господњим браћах се од њих. Међу демонима, неки се

85. Οὐδὲν τῶν καθαιρόντων τὰ σώματα σύνεστι μετὰ τοῦτο τοῖς καθαρθεῖσιν· αἱ δὲ ἀρεταὶ ὁμοῦ τε καθαίρουσι τὴν ψυχὴν καὶ καθαρθεῖση συμπαράμενουσιν.

86. Κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ ψυχὴ λογικὴ ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.

87. Ὁ μὲν προκόπτων ἐν πρακτικῇ τὰ πάθη μειοῖ, ὁ δὲ ἐν θεωρίᾳ τὴν ἀγνωσίαν· καὶ τῶν μὲν παθῶν ἔσται ποτὲ καὶ φθορὰ παντελής, τῆς δὲ ἀγνωσίας τῆς μὲν εἶναι πέρας, τῆς δὲ μὴ εἶναί φασι.

88. Τὰ παρὰ τὴν χρῆσιν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν κακιῶν γίνεται ποιητικά· φρονήσεως δὲ ἔστι λοιπὸν

85. Ништа од онога што чисти тела не пребива са онима који су очишћени, али врлине истовремено очишћују душу и пребивају у њој након очишћења.¹²⁷

86. Разумна душа делује сагласно својој природи када њен желатељни део жуди за врлином, раздражајни део се бори за њу, а разумни део обраћа пажњу на сагледавање створених бића.¹²⁸

87. Онај који напредује у делању умањује страсти, а који напредује у сагледавању умањује незнање. Страсти ће једног дана бити потпуно уништене, док за незнање говоре да с једне стране има краја, а с друге да нема.¹²⁹

88. У зависности од њихове употребе, ствари које су добре или зле проузрокују врлине или пороке. Задатак разборитости јесте да наведе-

борише са њим као са делатељем, а неки као са сагледаватељем. Од првих се брљаше праведношћу, а од других мудрошћу.“

¹²⁷ Врлине немају улогу само у делатном животу, већ постају трајно добро оних који из делања усходе према сагледавању створених бића и познању Свете Тројице; упоредити Евагријев спис *Гностичка ђојлавља* (1.40): „Семења врлина су неуништива“.

¹²⁸ Упоредити Евагријев спис *Гностичка ђојлавља* (4.73): „Коме је ум непрестано у заједништву са Господом и чији је раздражајни део душе испуњен смирењем захваљујући сећању на Бога, те чији је желатељни део душе сасвим усмерен на Господа, таквом не приличи да се боји својих непријатеља који круже око наших смртних тела.“

¹²⁹ Наведени облици незнања су корелативни облицима познања: наиме, познању створених бића и познању Свете Тројице. Пуно познање створених бића се остварује достизањем савршеног бестрашћа, али познање Свете Тројице остаје безгранично и никада не може бити исцрпљено. Евагријев енигматични исказ је могуће допунити упоређивањем са местима из његовог списка *Гностичка ђојлавља*: „Света Једност је крај природног познања, док незнање нема краја, као што је казано: *Величанству Њејовом нема краја* (Пс. 144, 3)“ (1, 71); „Међу онима чије је познање коначно, такође је и незнање такво; али међу оним чије је незнање бесконачно, такође је и познање такво“ (3.63); као и са другом схолијом на стихове Књиге Псалама 144, 3: „*Велики је Господ и хваљен веома, и величанству Њејовом нема краја*. Сагледавање свих створених бића је ограничено; само је познање Свете Тројице безгранично, јер оно представља суштинску мудрост“.

τὸ χρήσασθαι τούτοις πρὸς θάτερα.

89. Τριμεροῦς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσῆς κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον, ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετή, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη. Καὶ φρονήσεως μὲν ἔργον τὸ στρατηγεῖν πρὸς τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις, καὶ τῶν μὲν ἀρετῶν ὑπερασπίζειν, πρὸς δὲ τὰς κακίας παρατάττεσθαι, τὰ δὲ μέσα πρὸς τοὺς καιροὺς διοικεῖν· συνέσεως δὲ τὸ πάντα τὰ συντελοῦντα ἡμῖν πρὸς τὸν σκοπὸν ἀρμοδίως οἰκονομεῖν· σοφίας δὲ τὸ θεωρεῖν λόγους σωμάτων καὶ ἀσωμάτων· σωφροσύνης δὲ ἔργον τὸ βλέπειν ἀπαθῶς τὰ πράγματα τὰ κινουντα ἐν ἡμῖν φαντασίας ἀλόγους· ἀγάπης δὲ τὸ πάσῃ εἰκόνι τοῦ Θεοῦ τοιαύτην ἑαυτὴν ἐμπαρέχειν οἷαν καὶ τῷ πρωτοτύπῳ σχεδόν, καὶ μιαίνειν αὐτὰς ἐπιχειρῶσιν οἱ δαίμονες· ἐγκρατείας δὲ τὸ πᾶσαν ἡδονὴν τοῦ φάρυγγος μετὰ χαρᾶς ἀποσεῖεσθαι· μὴ δεδιέναι δὲ τοὺς πολεμίους

не ствари употребљава на један /тј. добар/ или други /тј. зао/ начин.¹³⁰

89. Будући да је – према нашем мудром учитељу – разумна душа троделна, онда се врлина која се рађа у разумном делу назива разборитост, разумевање и мудрост; када настаје у желателном делу зове се целомудреност, љубав и уздржање; а када настаје у раздражајном делу душе зове се храброст и подношење. Када је присутна у целокупној души, назива се праведност. Задатак разборитости јесте да води борбу са противничким силама, да штити врлине, да стоји спремно насупрот порока и да неутралним стварима располаже у складу са околностима. Задатак разумевања јесте складно управљање свим стварима које доприносе остварењу нашег циља. Задатак мудрости је сагледавање логоса телесних и бестелесних бића. Задатак целомудрености јесте да бестрасно гледа на ствари које у нама покрећу алогосна маштања. Задатак љубави јесте да се према свакој икони Божијој понаша на исти начин као према Прволику, чак и када демони покушавају да унизе неког пред нама. Задатак уздржања је са радостљу одбацивати сваки гурмански ужитак. Задатак подношења и храбрости јесте одсу-

¹³⁰ Упоредити Евагријев спис *Гностичка поглавља* (3.59): „Ако је све зло разумног дела душе проузроковано од стране раздражајног и жељатељног дела, те ако је ове душевне силе могуће употребљавати на добар или зао начин, онда је јасно да неприродна употреба ових делова душе проузрокује зло у нама. Ако овако стоје ствари, онда ниједна Божија творевина није зла.“

καὶ προθύμως ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς, τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς ἀνδρείας ἐστί· δικαιοσύνης δὲ τὸ συμφωνίαν τινὰ καὶ ἁρμονίαν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν κατεργάζεσθαι.

90. Καρπὸς μὲν σπερμάτων τὰ δράγματα, ἀρετῶν δὲ ἡ γνῶσις· καὶ ὡς ἔπεται τοῖς σπέρμασι δάκρυα, οὕτω τοῖς δράγμασιν ἡ χαρά.

Ῥήσεις μοναχῶν ἀγίων

91. Ἀναγκαῖον δὲ καὶ τὰς ὁδοὺς τῶν προοδουσάντων ὀρθῶς διερωτᾶν μοναχῶν καὶ πρὸς αὐτὰς κατορθοῦσθαι· πολλὰ γὰρ ἔστιν εὐρεῖν ὑπ' αὐτῶν ῥηθέντα τε καὶ πραχθέντα καλῶς· ἐν οἷς καὶ τοῦτό φησί τις αὐτῶν, τὴν ξηροτέραν καὶ μὴ ἀνώμαλον δίαιταν ἀγάπῃ συζηυχθεῖσαν θᾶπτον εἰσάγειν τὸν μοναχὸν εἰς τὸν τῆς ἀπαθείας λιμένα. Ὁ δ' αὐτὸς ταρσασόμενόν τινα νύκτωρ τῶν ἀδελφῶν τῶν φασμάτων ἀπήλλαξεν, ἀσθενοῦσι μετὰ νηστείας ὑπηρετῆσαι προστάξας· οὐδενὶ γὰρ οὕτως, ἐρωτηθεὶς ἔφη, ὡς ἐλέω τὰ τοιαῦτα κατασβέννυται πάθη.

92. Τῷ δικαίῳ Ἀντωνίῳ προσῆλθέ τις τῶν τότε σοφῶν καὶ πῶς διακαρτερεῖς, εἶπεν, ὦ πάτερ, τῆς ἐκ τῶν βι-

ство страха пред непријатељима и чврсто истрајавање усред опасности. Напокон, задатак праведности је остварење извесног склада и сагласности између свих делова душе.¹³¹

90. Жетва је плод сетве, а плод врлина је познање. И као што сузе прате сетву, тако и радост прати жетву (Пс. 125, 5–6).¹³²

Изреке светих монаха

91. Такође је неопходно марљиво испитивати врлинске путеве монаха који су нам претходили и владати се према њима. Јер је могуће пронаћи мноштво добрих ствари које су они учинили или изговорили. На пример, један од њих је рекао да сува и редовна исхрана, сједињења са љубављу, брзо приводи монаха у луку бестрашћа. Извесног брата кога су узнемиравале ноћне приказе, овај монах је избавио од истих давши му заповест да служи болесне и пости. Јер, говорио би он, ништа тако не гаси овакве страсти као милосрђе.¹³³

92. Један од оновремених мударца дође праведном Антонију и упита га: Како, оче, подносиш жи-

¹³¹ Што се тиче израза „наш мудри учитељ“, савремени коментатори Евагријевог опуса већином сматрају да се ради о Григорију Богослову. С друге стране, кад је реч о теорији која је изложена у овом поглављу, Евагрије је вероватно црпео из многих традиција јелинске философије, а понајвише, сматрају А. Гиљамон и други, из анонимног (вероватно псеудо аристотеловског) списа *О врлинама и пороцима* 1–2.

¹³² Упоредити Евагријеву трећу схолију на стихове Књиге Псалама 125, 5: „*Који су сејали у сузама, ђожеће у радосији*“. Они који се подвизавају у делању аскетским напором *сеју у сузама*, док они који учествују у познању без напора *жању у радосији*.“

¹³³ Ова изрека је у азбучној збирци *Изрека ошата* сачувана управо под Евагријевим именом.

βλίων παραμυθίας ἐστρημένος; Ὁ δὲ φησι· τὸ ἔμὸν βιβλίον, φιλόσοφε, ἢ φύσις τῶν γεγονότων ἐστὶ, καὶ πάρεστιν ὅτε βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοὺς τοῦ Θεοῦ.

93. Ἡρώτησέ με τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς ὁ Αἰγύπτιος γέρων Μακάριος· τί δήποτε μνησικακοῦντες μὲν τοῖς ἀνθρώποις τὴν μνημονευτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀφανίζομεν, δαίμοσι δὲ μνησικακοῦντες ἀβλαβεῖς διαμένομεν; Καμοῦ πρὸς τὴν ἀπόκρισιν ἀπορήσαντος καὶ παρακαλοῦντος τὸν λόγον μαθεῖν, διότι, φησὶν ἐκεῖνος, τὸ μὲν πρότερον παρὰ φύσιν, τὸ δὲ δεύτερον κατὰ φύσιν ἐστὶ τοῦ θυμοῦ.

94. Παρέβαλον κατ' αὐτὴν τὴν σταθερὰν μεσημβρίαν τῷ ἀγίῳ πατρὶ Μακαρίῳ καὶ λίαν ὑπὸ τῆς δίψης φλεγόμενος ἤτουν ὕδωρ πιεῖν· ὁ δὲ φησιν· ἀρκέσθητι τῇ σκιᾷ· πολλοὶ γὰρ νῦν ὁδοιποροῦντες ἢ πλέοντες καὶ ταύτης ἐστέρηνται. Εἶτα

вот без утехе коју пружају књиге? А он одговори: Моја књига, о филозофе, јесте природа створених бића и она је ту кад год желим да ишчитавам логосе Божије.¹³⁴

93. Египатски старац Макарије, *изабрани сасуг* (Дел. 9, 15), ме је питао: Због чега злопамћење према људима сузбија способност душе да се сећа /Бога/, док због злопамћења према демонима остајемо неповређени? Пошто бих збуњен да му одговорим и молих га да сазнам разлог, он рече: Зато што је прво противно природи, а друго у складу са природом раздражајног дела душе.¹³⁵

94. Једном сам у сред поднева дошао код светог оца Макарија и горећи од јаке жеђи затражио да пијем воде. Али он рече: „Буди задовољан хладовином, јер су многи од оних који сада путују или плове

¹³⁴ Евагрије цитира из гласовитог *Житија Антонијевог* (72–80) које је сасвим сигурно имао при руци и читао. Намерно сам изоставио да израз „логос“ преведем као „реч“, будући уверен да Антоније овде говори о „природном сагледавању“ или о сагледавању логоса Божијих који су уткани у саме темеље и структуру створене природе. Тако сам тумачио и почетак Евагријевог списка *Монасима у манастирима и заједницама* који започиње следећим интересантним речима: „Наследници Божији, послушкајте логосе Божије...“. Упоредити и друга одговарајућа места из Евагријевих списка: „Као што свака од уметничких вештина сведочи о умешности онога ко се њоме бави, тако и познање свих створених ствари почива у Ономе који јесте, будући да је наш Господ *све ѝремудрошћу створио* (Пс. 103, 24)“ (*Гносטיчка ѱолавља*, 1.14); „Као што они који подучавају децу словима исписују иста на таблама, тако и Христос својом мудрошћу поучава разумна бића, уписујући је у природу смртних тела“ (*Гносטיчка ѱолавља*, 3.57); као и његову осму схолију на стихове Књиге Псалама 138, 16: „*И у књију Твоју сви ће бићи уписани*. Књига Божија је сагледавање телесних и бестелесних бића, тј. књига у којој је чисти ум уписан путем познања“.

¹³⁵ „Египатски старац Макарије“ је већ поменути ава Макарије Египатски. Као допуна поглављу, упоредити места из Евагријевих *Гносטיчких ѱолавља*: „Демони не престају да клевећу гностика, па чак и када није ништа сагрешио, како би на тај начин себи привукли његов ум“ (3.90); „Као што они чије је чуло вида оболело гледају у сунце ометани сопственим сузама и привиђењима у ваздуху, тако и чисти ум, узнемирен гневом, прима духовна сагледавања, али види само неко врсту магле која почива око предмета сагледавања“ (6.63).

λόγους μου πρὸς αὐτὸν περὶ ἐγκρατείας γυμνάζοντος· θάρσει, φησὶν, ὦ τέκνον, ἐν ὅλοις ἔτεσιν εἴκοσι οὔτε ἄρτου, οὔτε ὕδατος, οὔτε ὑπνου κόρον εἴληφα· τὸν μὲν γὰρ ἄρτον μου ἥσθιον σταθμῶ, τὸ δὲ ὕδωρ ἔπινον μέτρω, τοῖς τοίχοις δὲ ἐμαυτὸν παρακλίνων μικρόν τι τοῦ ὑπνου μέρος ἀφήρπαζον.

95. Ἐμηνύθη τινὶ τῶν μοναχῶν θάνατος τοῦ πατρός· ὁ δὲ πρὸς τὸν ἀπαγγεῖλαντα, παῦσαι, φησί, βλασφημῶν· ὁ γὰρ ἐμὸς πατήρ ἀθάνατός ἐστιν.

96. Ἐπύθετό τις τῶν ἀδελφῶν ἐνὸς τῶν γερόντων εἰ κελεύει τῇ μητρὶ καὶ ταῖς ἀδελφαῖς συμφαγεῖν αὐτὸν παραβάλοντα τῷ οἴκῳ· ὁ δέ, μετὰ γυναικός, εἶπεν, οὐ βρώσῃ.

97. Ἐκέκτητό τις τῶν ἀδελφῶν εὐαγγέλιον μόνον, καὶ τοῦτο πωλήσας ἔδωκεν εἰς τροφήν τοῖς πεινῶσιν, ἄξιον μνήμης ἐπιφθεγξάμενος ῥῆμα· αὐτὸν γάρ, φησί, τὸν λόγον πεπώληκα τὸν λέγοντά μοι· πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς.

98. Ἔστι δέ τις παρὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν νῆσος κατ' αὐτὸ τὸ βόρειον μέρος τῆς λίμνης κεκμένη τῆς καλουμένης Μαρίας, προσοικεῖ δὲ

чак и ње лишени.“ Када затим поведох разговор са њим о уздржању, он рече: „Буди храбар, дете моје! Јер за читавих двадесет година не давах себи ни хлеба, ни воде, нити сна до ситости. Свој хлеб сам јео на меру и пио од воде умерено, те крадох мало сна ослањајући се на зид.“¹³⁶

95. Јавише једном неком од монаха за смрт његовог оца. Али овај одговори гласнику: „Престани да хулиш, јер мој Отац је бесмртан.“¹³⁷

96. Неки брат упита једног од стараца да ли му одобрава да једе са мајком и сестром при одласку кући у посету. А он одговори: „Са женом немој јести заједно.“¹³⁸

97. Један од браће је имао само Јеванђеље, но и њега продаде како би нахранио гладне, казујући ову незаборавну изреку: „Продадох и саму ону реч која ми рече: *Продај све што имаш и подај сиромасима* (Мт. 19, 21).“¹³⁹

98. Постоји острво близу Александрије – смештено на северној страни језера званог Марија – где живи један од нај-

¹³⁶ Што се тиче „светог оца Макарија“, А. Гиљамон и већина других коментатора сматрају да се ради о Макарију Александријском, свештенику у Келијама за време Евагријевог живота.

¹³⁷ Паладије, иначе Евагријев ученик, у свом спису *Лавсаик* (38.13) ову изреку приписује самом Евагрију. Ова изреку је могуће наћи у тематској збирци *Изрека отаца*, али без Евагријевог имена.

¹³⁸ Ова ће се изрека, настала вероватно међу старијом генерацијом монаха пре Евагријевог доласка у Келије, изнова јављати код многих пустињских отаца, те постати опште место хришћанске монашке етике и опстати кроз векове све до савремених монашких списа.

¹³⁹ Као у случају претходне изреке, ова занимљива приповест долази из анонимног предања пустиње и много се пута касније јавља у различитим верзијама многобројних анонимних, азбучних и тематских *Изрека отаца*.

αὐτῇ μοναχὸς τῆς παρεμβολῆς τῶν γνωστικῶν ὁ δοκιμώτατος· ὅστις ἀπεφίηνατο πάντα τὰ πραττόμενα ὑπὸ τῶν μοναχῶν πράττεσθαι δι' αἰτίας πέντε· διὰ Θεόν, διὰ φύσιν, διὰ ἔθος, διὰ ἀνάγκην, διὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν. Ὁ δ' αὐτὸς ἔλεγε πάλιν μίαν μὲν εἶναι τῇ φύσει τὴν ἀρετὴν, εἰδοποιεῖσθαι δὲ αὐτὴν ἐν ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς· καὶ γὰρ τὸ φῶς τὸ ἡλιακὸν ἀσχημάτιστον μὲν ἐστὶ, φησί, ταῖς δὲ δι' ὧν εἰσβάλλει θυρίσι συσχηματίζεται ἐφέυκεν.

99. Ἄλλος δὲ πάλιν τῶν μοναχῶν· διὰ τοῦτο περιαιρῶ τὰς ἡδονάς, εἶπεν, ἵνα τὰς τοῦ θυμοῦ περικόψω προφάσεις· οἶδα γὰρ αὐτὸν ἀεὶ μαχόμενον ὑπὲρ τῶν ἡδονῶν καὶ ἐκταράσσοντά μου τὸν νοῦν καὶ τὴν γνῶσιν ἀποδιώκοντα. Ἐλεγε δὲ τις τῶν γερόντων ὅτι ἡ ἀγάπη παραθήκας βρωμάτων ἢ χρημάτων τηρεῖν οὐκ ἐπίσταται. Ὁ δ' αὐτός· οὐκ οἶδα, φησὶν, εἰς τὸ αὐτὸ δις ὑπὸ δαιμόνων ἀπατηθεῖς.

100. Πάντας μὲν ἐπ' ἰσῆς οὐ δυνατόν τοὺς ἀδελφοὺς ἀγαπᾶν πᾶσι δὲ δυνατόν ἀπαθῶς συντυγχάνειν μνησικακίας ὄντα καὶ μίσους ἐλεύθερον τοὺς ἱερεῖς ἀγαπητέον μετὰ τὸν Κύριον τοὺς διὰ τῶν ἀγίων μυστηρίων καθαρῶντας ἡμᾶς καὶ προσευχομένους ὑπὲρ ἡμῶν· τοὺς δὲ γέροντας ἡμῶν τιμῆτέον ὥς τοὺς ἀγγέλους· αὐτοὶ γὰρ εἰσὶν οἱ πρὸς τοὺς

искуснијих монаха у армији гностика.¹⁴⁰ Он је говорио да постоји пет разлога за све што монаси чине: ради Бога, по природи, према обичају, по нужди и ради рукодеља. Он још имаше обичај да каже како је врлина по природи једна, али да мења облике у складу са душевним силама. Јер, сунчева светлост – говорио је – нема облик, али природно задобија облик отвора кроз који продире.¹⁴¹

99. Други монах је опет рекао: Лишавам се задовољстава да бих пресекао повод за гнев. Јер знам да се он вазда бори за многа задовољства, узнемирава мој ум и изгони познање. Неки од стараца је говорио како љубав не зна да складишти залихе хлеба или новца. Исти је такође рекао: Не сећам се да су ме демони преварили два пута у истој ствари.¹⁴²

100. Немогуће је волети сву браћу подједнако, али је могуће са свима сусрети се бестрасно, без злопамћења и мржње. После Бога, највише треба волети свештенике који нас очишћују Светим Тајнама и моле се за нас. Своје старце требамо да поштујемо као анђеле, јер они

¹⁴⁰ А. Гиљамон износи спекулацију према којој се овде ради о александријском хришћанском теологу Дидиму Слепом, кога Евагрије у свом спису *Гностици* (48) назива „велики гностички учитељ“.

¹⁴¹ Класично стоичко учење које преузимају Климент и Филон Александријски, као и многи монашки писци.

¹⁴² Изреке које се у монашким *Изрекама оцаца* јављају у много различитих верзија и под много различитих имена. А. Гиљамон верује да све имају порекло, или од самог Евагрија, или од круга његових блиских ученика.

ἀγῶνας ἡμᾶς ἀλείφοντες καὶ τὰ τῶν ἀγρίων θηρίων δῆγματα θεραπεύοντες. нас помазују за борбу и исцељују уједи дивљих звери.¹⁴³

[Епилог]

Ἀλλὰ νῦν μέν μοι τοσαῦτα λελέχθω πρὸς σέ περὶ πρακτικῆς, ποθεινότητε ἀδελφε Ἀνατόλιε, ὅσα χάριτι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν τῷ σπόρῳ περκαζούσης ἡμῶν τῆς σταφυλῆς ἐπιρωγολογούμενοι εὐρήκαμεν· εἰ δὲ σταθερὸς ἡμῖν ἐπιλάμψει τῆς δικαιοσύνης ὁ ἥλιος καὶ ὁ βότρυς πέπειρος γένηται, τότε καὶ τὸν οἶνον πιόμεθα αὐτοῦ τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου, εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις τοῦ δικαίου Γρηγορίου τοῦ φυτεῦσαντός με καὶ τῶν νῦν ὁσίων Πατέρων τῶν ποτιζόντων με, καὶ δυνάμει τῇ τοῦ ἀυξάνοντός με Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Нека ти ово – што казах у вези са делатним животом – буде довољно за сада, најдражи брате Анатолије. Пабирчећи плодове још несазрелог грожђа, пронађох напред речене ствари захваљујући благодати Духа Светога. Ипак, када нас сунце правде /Христос/ буде обасјало у својој пуноћи и грожђе сасвим сазре, тада ћемо пити од вина које весели срце човека (Пс. 103, 15), молитвама и заступништвом праведног Григорија¹⁴⁴ који ме засади, светих отаца који ме сада заливају и силом Христа Исуса нашег Господа – који чини да узрастам (1. Кор. 3, 6–7) – коме припада слава и сила у векове векова. Амин.

Литература:

- Arras, V. (1963), *Collectio monastica*, Louvain: Secrétariat du CSCO.
 Arzhanov, Y. (2015), „Abba Platon und Abba Evagrius“, *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart Beiträge dialogischer Existenz Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke LIT*, 75–82.
 Bamberger, J. E. (1968), „Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer“, *Cistercian Studies Quarterly* 3, 137–146.
 Bertrand, D. (1999), L'implication du „nous“ dans la prière chez Origène et Éva-

¹⁴³ Израз „дивље звери“ се у монашком светоназору свакако односи на „демоне“. Као допуноу поглавља, упоредити Евагријеве списе *Гностичка појавља* (6.90): „Онај који је задобио духовно познање ће помагати светим анђелима и разумне душе извести из зла према врлини и из незнања у познање“; као и *Монасима у манастирима и заједницама* (124): „Немој одбацивати света учења које ти оци твоји предадоше, не напуштај веру свог крштења, нити одбацуј духовни печат да би се Господ родио у твојој души и сачувао те у заодан“.

¹⁴⁴ Мисли се вероватно опет на Григорија Богослова, ког Евагрије спомиње у спису *Гностик* (44).

gre le Pontique, *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, приредили Bienert, W. и Kühneweg, U.; Leuven: Leuven University Press.

Bitton-Ashkelony, B. (2011), „The Limit of the Mind (νοῦς): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh“, *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 15, 291–321.

Bloomfield, M. W. (1952), *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept*, East Lansing: Michigan State College Press.

Bousset, W. (1923), *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen: Mohr.

Brajiović, B. B. (2001), *Aretologija Evagrija Pontijskog*, Jasen: Nikšić.

Brakke, D. (2013), „Reading the New Testament and Transforming the Self in Evagrius of Pontus“, *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, приредио Weidemann, H. U.; Göttingen, Germany; Bristol, CT, U. S. A.: Vandenhoeck & Ruprecht, 284–299.

Brakke, D. (2011), „Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert: Esotericism and Evagrius of Pontus“, *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, ed. Bull, Christian H., Lied, Liv Ingeborg, and Turner, John D; Leiden: Brill.

Brakke, D. (2008), „Care for the Poor, Fear of Poverty, and Love of Money: Evagrius Ponticus on the Monk's Economic Vulnerability“, *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, Mich.; Brookline, Mass.: Baker Academic; Holy Cross Orthodox Press.

Brakke, D. (2006), *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brakke, D. (2005), „Making Public the Monastic Life: Reading the Self in Evagrius Ponticus' Talking Back“, *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Brakke, D. (1995), „The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul“, *Journal of Early Christian Studies* 3, 419–460.

Brock, S. (2009), „Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh“, *Adamantius* 15, 60–72.

Bunge, G. (2012), *Despondency*, Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Bunge, G. (2011), „Die Lehren der heiligen Väter“ (RB 73, 2): Aufsätze zu *Evagrius Pontikos aus drei Jahrzehnten*, Beuron: Beuronischer Kunstverlag.

Bunge, G. (2009), *Dragon's Wine and Angel's Bread: The Teaching of Evagrius Ponticus on Anger and Meekness*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Bunge, G. (2000), „La montagne intelligible: De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De oratione* d'Évagre le Pontique“, *Studia Monastica* 42, 7–26.

Bunge, G. (1994), *Paternité spirituelle: La Gnose chrétienne chez Evagre le Pontique*, Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine.

Bunge, G. (1989), „Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne“, *Le Muséon* 102, 69–91.

Bunge, G. (1988), „Origenismus-Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos“, *Vigiliae Christianae* 40, 24–54.

Bunge, G. (1983), „Évagre le Pontique et les Deux Macaire“, *Irénikon* 56, 215–27; 323–60.

Casiday, A. (2013), *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge: Cambridge University Press.

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

Corrigan, K. (2009), *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Farnham, England; Burlington, Vt.: Ashgate.

Dalmaï, I. H. (1966), „L'héritage Évagrien dans la synthèse de Saint Maxime le Confesseur“, *Texte und Untersuchungen* 93, 356–362.

DelCogliano, M. (2011), „The Quest for Evagrius Ponticus: A Historiographical Essay“, *American Benedictine Review* 62, 388–401.

Driscoll, J. (2005), *Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*, New York: Newman Press.

Driscoll, J. (1991), *The „Ad monachos“ of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary*, *Studia Anselmiana* 104, Rome: Abbazia S. Paolo.

Dysinger, L. (2005), *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford; New York: Oxford University Press.

Elm, S. K. (1991), „Evagrius Ponticus' *Sententiae ad virginem*“, *Dumbarton Oaks Papers* 45, 97–120.

Géhin, P. (2006), „La tradition arabe d'Évagre le Pontique“, *Collectanea Christiana Orientalia* 3, 83–104.

Gendle, N. (1985), „Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus“, *Studia Patristica* 16.2, 373–384.

Gianfrancesco, A. (2008), „Monachisme ancien et psychopathologie“, *L'Évolution Psychiatrique* 73, 105–126.

Guillaumont, A. (2004), *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, Textes et Traditions 8 Paris: Vrin.

Harmless, W. (2004), *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Harmless, W. (2001), „The Sapphire Light of the Mind: The *Skemmata* of Evagrius Ponticus“, *Theological Studies* 62, 493–529.

Hausheer, I. (1960), „Le *Traité de l'Oraison* d'Évagre le Pontique: Introduction, authenticité, traduction française et commentaire“, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 35, 36, 3–26, 121–146, 241–265, 361–385; 3–35, 137–187.

Janiszewski, P. (2008), „Why Can't We See Demons? The Evagrian Concept of the Structure of Bodies Originating from Three Parallel Material Worlds, in the Context

of Aristotelian Quality Theory“, *Palamedes: A Journal of Ancient History* 3, 189–208.

Kalvesmaki, J. (2012), „The *Epistula fidei* of Evagrius of Pontus: An Answer to Constantinople“, *Journal of Early Christian Studies* 20, 113–139.

Konstantinovsky, J. (2009), *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, Farnham, England; Burlington, Vt.: Ashgate.

Linge, D. E. (2000), „Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus“, *Journal of the American Academy of Religion* 68, 537–568.

Michelson, D. (2014), *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford: Oxford University Press.

Perczel, I. (1999), „Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Éva-gre le Pontique“, *Revue des Études Augustiniennes* 45, 79–120.

Ramelli, I. (2015), *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Writings from the Greco-Roman World, Atlanta: SBL Press.

Regnault, L. (1987), *Les Pères du désert: À travers leurs apophtegmes*, Sablé-sur-Sarthe: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes.

Rondeau, M. J. (1982–1985), *Les commentaires patristiques du Psautier: II-Ie-Ve siècles*, *Orientalia Christiana analecta* 219–220, Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.

Scully, J. (2011), „Angelic Pneumatology in the Egyptian Desert: The Role of the Angels and the Holy Spirit in Evagrian Asceticism“, *Journal of Early Christian Studies* 19, 287–305.

Sheridan, M. (2012), *From the Nile to the Rhone and Beyond; Studies in early monastic literature and scriptural interpretation*, *Studia Anselmiana*: Pontificio Ateneo Sant' Anselmo.

Sinkewicz, R. E. (2003), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Stewart, C. (2001), „Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus“, *Journal of Early Christian Studies* 9, 173–204.

Tobon, M. (2001), „The Health of the Soul: Ἀπάθεια in Evagrius Ponticus“, *Studia Patristica* 47, 187–202.

Young, R. D. (2001), „Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the *Gnostikos*“, *Journal of Early Christian Studies* 1, 53–71.

Превод са грчког и коментари:
Лазар Нешић

Примљено: 20. 11. 2016.
Одобрено: 28. 11. 2016.

О МИСТИМА. УЗ ПЕСМУ И ИГРУ

Јелена Фемић Касапис*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Овај рад представља део шире историјско-филолошкој истраживања које се бави мистеријским обредима грчкој античкој свешта. На основу досад изучаваних садржајних и семантичких вредности термина *μυστήρ*, *μυστήριον*, *μυστήρια*, *μυστήρι* је довео до појмова маске и маскирања. У овом раду представимо ићи пошврда из сходних извора. Прво сведочанство показује да су Грци током мистеријској обреда наносили на себе намаз од ђлине и мекиња, и шумачи порекло обреда везујући га за Тишане и сирадање божанства Диониса. Друа пошврда сведочи о колу, ђесми и итри коју мисти сироводе у верском заносу. Трећа показује како је Херакле блажено срећан ишо је видео ђлес мистиа пре силаска у Хаг. Четврта сведочи о одржавању обреда у ноћно време, уједно пружајући клаузулу о томе да неморалан човек не може пошати члан обреда, док ђеша преноси како је лекар Хипократи пошшо мисти.

Кључне речи: мисти, мистерије/*μυστήρια*, намаз, ђлина, ђиис, креч, коло, итра.

Циљ мистеријског обреда је, као и сваког култа, ставити у однос божанство и човека да би човек након овоземаљског живота обезбедио вечни живот у благостању и срећи, по Рудолфу даровање наде у неку врсту опстанка након смрти, „survival after death“, на шта упућују погребни дарови за упокојене¹ (Rudolph у: ER 2005, II 6327). Мистеријски култови, како то и у ранијим радовима назначавамо и потцртавамо, настали су и постојали једино на грчком тлу, тиме представљајући оригиналну тековину старогрчке културе.² Чиње-

* jkasapis@bfspc.bg.ac.rs.

¹ Као пример наводи „Орфички“ златни тањир из јужне Италије.

² Да би се потом раширили искључиво као последица хеленизације (Rudolph ib., 6329).

ница да се религијски термин *μυστήρια* на друге језике махом не преводи, већ задржава као интернационални грецизам *мистерије*, указује на то да је реч о појму који изражава специфичан плод грчке културе. Сама реч нема паралела у другим, сродним или несродним језицима, те је очито настала унутар грчког језика. Именска реч *μυστήρια* [мистерија / мистирија] у сачуваним списима дохришћанске грчке писане речи, свог језичког оригинала, први пут се јавља код философа Хераклита у својој граматичкој множини, те тако први писани траг о њеној употреби датира из VI–V века пре Христа, долазећи до нас са територије Јоније.

У својим делима употребљавају је писци свих главних књижевних жанрова. На њу наилазимо код сва три главна трагедиографа (Есхил, Софокле, Еурипид), код комедиографа (Аристофан, Менандар), философа (Платон, Аристотел), логографа (Андокид, Лисија), историчара (Херодот, Јосиф Флавије), лекара (Гален, Аретеј), као и код мање познатих аутора. Очекивано, именица је присутна у књигама Старог и Новог Завета. Треба напоменути да у Хомеровим списима изостаје.

Термин *μύστης* са своје стране означава учесника грчких дохришћанских култова, мистерија и оргија, особу која је уведена у обред и његов је пуни члан. Означава посвећеника у мистерије. Најранија потврда употребе ове речи налази се код Хераклита, Frg. 14.

Оба термина, *μυστήρια* и *μύστης*, с доласком нове вере, опстала су у потоњој, хришћанској мисли. Свети Оци их употребљавају редовно. Први, *μυστήρια*, централни је термин за означавање тајне, Светих тајни; други, *μύστης*, опстаје преузет у свом истом, првобитном означавању посвећеника у тајне, сад нове вере, хришћанске. Ово је разлог због којег се бавимо истраживањима ових термина, за сада недовољно поуздано утврђених етимологија.

Харпократион, александријски граматичар из II века, у делу *Лексикон десеторице беседника*,³ под одредницом значења „отирати“, даје податке о изгледу припадника грчких мистеријских обреда и митско-историјском мотиву за такав изглед, 48.5:

Ἀπομάττων: Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφῶντος.
οἱ μὲν ἀπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ

³ У оригиналу: „Περὶ τῶν Λέξεων τῶν Δέκα Ρητόρων“. Одреднице овог *Лексикона* чине појмови, изрази, крилатице, технички термини десеторице атичких беседника. Поред објашњења и тумачења њиховог значења, *Харпократион* за сваку одредницу наводи беседника и беседниково дело у којем је она била употребљена. Спис је иначе драгоцен зато што представља једно од ретко сачуваних лексикона грчког беседништва. До нас није доспело у целисти.

ἀπολυμαινόμενος, ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῶ· ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῶ καὶ τῷ πίτυρῳ τοὺς μυουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι. τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῶ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν.

„Отирући“: Демостен [употребљава реч] у беседи *У корисτῇ Κίη-σιφονίᾳ*. Једни је схватају у прилично једноставном значењу, уместо „бришући“ и „чистећи“ [од куге, нечисти]; за друге, значење јој је чудноватије, у смислу *наносећи илину и мекиње на обреднике*, као што кажемо „правити у глини човечији лик“. Наиме, *обреднике су мазали илином и мекињама*, опонашајући казивања неких, *како су Тиџани отишли Диониса ииџсом се ѿремазавши да не би били ѿреџознаџи*. Овај пак обичај изостаје [данас], и касније се маже глином, обичаја ради.

У досадашњим потрагама нисмо наишли на превод овог списка или одреднице на неки од савремених језика.⁴ Тако изостаје упоређивање нашег превода на српски језик са преводима на друге језике.

Сходно текстуалном обиму одреднице, овај одељак пружа приличан број података везаних за мистеријске обреде. Порекло мистерија овде се тумачи догађајем отмице детета – божанског Диониса. Реч је о догађају који се збио у давна, праисторијска, митска времена. Времена која би, иако без писаног трага из њих, следом без фактографских хронолошких података, могли описивати језички изрази уврежени у европским језицима, на пример: „ἐν τοῖς ἀρχαίοις ἐκεῖνοις καιροῖς“, „μία φορά και έναν καιρό“, „во время оно“, „once upon a time“, „il était une fois“ односно „некада давно“.⁵

Узрок, етиологија настанка мистеријског обреда, и конкретно Дионисијских мистерија, како сам одељак саопштава, поновићемо,

⁴ Тражили смо контролне преводе на руски, немачки, савремени грчки језик. Превод ове одреднице на енглески језик не постоји за сада, иако је у току превођење *Лексикона*. Ту је вероватно реч о избору одредница за превод, с обзиром да је ова, за сада, прескочена. Пронашли смо да превод *Лексикона* на француски језик постоји, али нам је сходна ел. страница била недоступна. Тако не можемо рећи да ли је и ту ова одредница преведена.

⁵ Да ли би се овима могао придружити и израз из Новог Завета: „ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις / у дане оне“, могла би бити тема даљих истраживања.

отмица је детета. Не било којег или чијег, већ божанског и, сагласно миту, Зевсовог. Отмичари, које је по једној од верзија мита ангажовала Зевсова љубоморна супруга Хера, су Титани (РГРМ ³1989, s. v. *Τιτῆνες, и друге*). Титани са своје стране крећу у овај подухват, наложени им задатак, нарочито припремљени. Као какви припадници тајне службе они се прерушавају, маскирају: премазују се *да не би били препознати* / ἐπὶ τῷ μὴ γινώσκειν γενέσθαι. У ову сврху, мазања у циљу маскирања, употребили су гипс, односно неку врсту креча, креде, глине, могуће и њихову смесу, која би се по обављеном задатку могла и скинути, *обрисати, ошрвати* (ἀπομάττων) – на пример водом, теже тканином у својству пешкира, на суво. Није немогуће претпоставити да се и пажљивим потезима руку тај гипс, креч, са лица могао скинути изједна, остављајући у рукама калуп, отисак, печат човечијег лика, уколико се ослонимо на речи из нашег одељка: ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῷ / правити у глини човечији лик. Именица ἀνδρίας, -άντος, ό, у чијој основи лежи именица ἀνήρ „одрастао, зрели човек; муж, јунак“, означава човечији лик, статуу, кип. Медијални облик глагола, ἀπομάττεσθαι, има значење „патворити“, односно подражавати, опонашати; изградити верни препис оригинала у конкретном материјалу, удвојити оригинал. Како год да се обављала радња скидања гипсасте, глинене масе, у сваком случају једног намазног, кашастог,⁶ обавезно непрозирног, „мутног“ средства, овде нам пред очима искрсава идеја маске. Титани су били на тајном задатку,⁷ у тајној служби. Као својеврсни архетип(ов)и тајних агената који на повереном им задатку обавезно користе маску. Они скривају свој идентитет јер никако не смеју бити препознати. Титан под маском пред другога иступа поруком: ја знам ко сам, ти не.

У делу *Themis*, студији о социјално-друштвеним коренима дохришћанске религије Грка, Елен Харисон надамне исцрпно, језгровито и трезвено рашчлањује, анализира и тумачи, између осталог, и *Химну Куретицама*⁸ Ту Харисонова разматра и наш одељак, коментаришући га овако: „Опаки Титани који су отели дете, били су премазани белом глином, гипсом (τίτανος).“⁹ Именицу τίτανος, њ, којом Харпократион не описује намазни крем Титана, увела је Харисо-

⁶ Кремастог?

⁷ Не јавном.

⁸ Реч је о ритуалној химни чији је текст пронађен на Криту, археолошком налазишту Палеокастро. Химна је посвећена рођењу детета Зевса. Курети су наоружани младићи који чувају дете.

⁹ „The wicked Titans who stole the child away were painted over with white clay, gypsum (τίτανος)“ (Harrison 1912, 15).

нова у својој анализи и то је именица чије значење гласи „креч, садра“. Касније ће, преко латинизма *titanium*, ова реч постати технички термин за интернационално назвање племенитог метала беличастог сјаја, титанијума.

Наредни податак који одељак пружа је сведочанство о мазању учесника мистеријских обреда. У научној литератури о мистеријским обредима коју смо досад имали прилике да проучимо, поред Харисонове, Мирча Елијаде наводи овај мотив. Позивајући се на Демостенов спис *О венцу*, стих 259, који ту описује свечани опход баханата, Елијаде каже: „Демостен се позива на обреде које је пратило читање 'књига' ... он говори ... о 'очишћењу' (*katharmos*) које се састојало управо из трљања инициране особе глином и брашном“ (Eliade 1991, I 310). Ово би био други извор са истим податком о мазању обредника, миста, који сад долази од Демостена, следом и старији од Харпократионовог. И овде се помињу и глина и брашно, сродно мекињама код Харпократиона. Закључак који се природно намеће гласи да је мистеријско намазно средство у прво време чинила смеша – глине и брашна.

Елијаде даље наставља: „По миту, Титани су божанском детету пришли посути гипсом како не би били препознати. А у Сабазовим мистеријама које су светковане у Атини, један од иницијацијских обреда састојао се управо у посипању кандидата неким прахом или гипсом (Демостен, *De cor.* 259)... Реч је о старом обреду иницијације, који је добро познат у 'примитивним' друштвима: новаци своја лица трљају прахом или пепелом како би личили на утваре; другим речима, они пролазе кроз обредну смрт“ (Eliade 1991, I 313). Мало раније, Елијаде је појаснио да је Сабаз трачки бог, прослављан у Атини у IV веку пре Христа, који је „хомологан Дионису“ (*ibid.*). Сабаз је хомологан Дионису онако како су стари обреди иницијације хомологни Светој Тајни миропомазања у хришћанској вероисповести, којом „стари човек умире“ да би се потом родио нови. У напомени везаној за наведени цитат (нап. 23, *ibid.*), аутор додаје податак из којег се види да је мистичко намазно средство у историјском времену био и сам гипс, на Пелопонезу, у Аргосу: „Аргивљани су лице прекривали гипсом када су учествовали у дионизијским празницима“. Назвање овог пелопонеског града, Аргос, следом, у својој етимологији може носити појам беличастог сјаја, одсјаја, уколико се овај топоним доведе у везу са кореном којем припадају лична имена Одисејевог пса Арга, Ἀργός, ό, и брод аргонаута Арг, Ἀργώ, ή, као и у наставку изведенице: лат. *argentum*, ἄργυρος, ό, „сребро“, „brilliant white“ (Beekes 2009, s. v. ἄργός 1 и ἄργυρος). Код Шантрена, за разлику од Бекеса, постоји одредница Ἀργός, τό, за чију етимологију он упућу-

је на придев ἄργός („blanc“), иако додаје да се може радити о топониму из језика супстрата¹⁰ (Chantraine 1968, s. v.).

Елијаде даље наставља. Проучавајући злодело Титана, дефини-саће њихову улогу: „У 'злочину титана', дакле, можемо препознати један стари иницијацијски сценарио чије је изворно значење било заборављено. Јер титани су се понашали као учитељи иницијације, односно, 'убијали' су новака да би се он 'поново родио' у свету више егзистенције (у нашем примеру, могло би се рећи да су они детету Дионису давали божанственост и бесмртност). Али, у религији која је заговарала апсолутну превласт Зевса, титани су могли имати само улогу демона – и били су згромљени“ (*ibid.*).

Као учитеље иницијације, једнако заговарајући аналогију са обичајима иницијације код примитивних друштава („*primitive rites of tribal initiation*“ курзив аутора), Титане сагледава и Харисонова: „Тако су Титани, људи 'од беле глине', стварни људи прерушени у утваре ради извођења иницијацијског ритуала“, док неколико редова раније пише: „Касније су људи, једном посвећени, наставили да упражњавају исто и из истог разлога због којег већина људи чини већину тога и данас, зато што 'тако треба'.“¹¹

Овде се за сада не може прецизирати да ли се том мистичком масом мазало само лице или и извесни део тела, ако не и тело у целости. До сада у литератури нисмо наишли на податке о евентуалној одећи, или не, миста. Закључак, пак, на који нас одељак упућује, гласи да су мисти током обреда били намазани, намазаних сигурно лица, до физичке непрепознатљивости. Ако надаље зами-слимо слику многих миста, у простору затвореном (τελειστήριον) или отвореном (ноћни свечани опходи баханата по улицама, трговима), у којем се одвијају мистеријски обреди, за које знамо да су се одржавали ноћу „у светлу“: „мистеријски обреди су се славили ноћу уз светло многих бакљи“,¹² уз чињеницу да су током обреда мисти играли и плесали, замишљени приказ који искрсава пред очима гласи: у ноћи, под светлом толиких бакљи, пресијавајући се беличастим сјајем, с лучама у рукама чија светлост поиграва, и ко-

¹⁰ Језику који су Грци затекли када су почели да се настањују на Балканском полуострву.

¹¹ „The Titans then, the white-clay men, are real men dressed up as bogies to perform initiation rites.“, и: „Later, people when they were initiated went on doing the same thing and for the same reason that most people do most things nowadays, because 'it was the thing to do'“ (Harrison 1912, 16/17).

¹² „...the Mysteries were celebrated by night in the light of many torches“ (Nilsson 1940, 43).

је појачавају контрастни ефекат црно (ноћ) : бело (мисти), крећу се и плешу у сходном ритму свој плес фигуре људи, једни другима непрепознатљиви (у односу на своје физичке идентитете), једни другима тајанствени, мистериозни. С друге стране, пак, међусобно некако познати, међусобно некако присни,¹³ у мери у којој су сви учесници једног и истог обреда, у мери у којој су сви обречени истом заклетвом ћутања, у мери у којој их обједињује исто божанство које славе, јер их све уједињује исти обред, мистеријски, обред прелаза, Rite of Passage, чија је граница повучена између живота и смрти. Заиста мистично, мистериозно, тајанствено.

Сведочанства о колу, игри и песми мистеријских обредника, о тапшању и плескању за време обредног плеса, сачувана су у задовољавајућем обиму код античких аутора.¹⁴ Приказаћемо нека од њих.

У Аристофановим *Жабама* Дионис пита Херакла којим путем је најбоље да пође у Хад,¹⁵ у намери да оданде доведе Еурипида на надметање са Есхилом.¹⁶ Ксантија, Дионисов слуга, јаше магарца, носећи у завежљају пртљаг свог господара и непрестано се жалећи на тежину терета, Ar. Ra. 159:

Ἐντεῦθεν αὐλῶν τίς σε περίεισιν πνοή,
ὄψει τε φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε,
καὶ μυρρινῶνας καὶ θιάσους εὐδαίμονας
ἀνδρῶν γυναικῶν καὶ κρότον χειρῶν πολύν.

ΔΙ. Οὗτοι δὲ δὴ τίνες εἰσίν;

ΗΡ. Οἱ μεμνημένοι.

ΞΑ. Νῆ τὸν Δί' ἐγὼ γοῦν ὄνος ἄγω μυστήρια.

Ατὰρ οὐ καθέξω ταῦτα τὸν πλείω χρόνον.

У преводу:

Херакле: Кад то прођеш, дах фруле ће нежно да те обавије
и *шада* ћеш *уїледаїи дивну светїлостї*, као овде;
їим їределом обасјаним, кроз гајеве мирте шећу,
свуд їијаси – људи, жене, у заносу и сви *їљешїћу*.

Дионис: Ко ли су ти сад па они?

Херакле: То су мисти – посвећени.

Ксантија (*їунђа себи у недра*): И ја сам се посветио вукућ ово;

¹³ Браћа?

¹⁴ Систематичнији преглед тих извора намеће се као идеја у будућем раду.

¹⁵ Пошто има више путева до царства мртвих.

¹⁶ Еурипид је тек недавно умро.

већ постадох магарац из мистерија. Али нећу више ни ја!
(*баца бремене љушчице на шле*)¹⁷ (Шалабалић 1978, 125)

Аристофанов одељак преноси жив, сликовит опис учесника мистерија, миста, бележећи тренутке њиховог верског заноса и одушевљења. У „дивној области“, у „пределу обасјаном“, на све стране, посвуда, присутни су људи који радосно, уз песму и игру, плес и играчку, славе своје божанство. Они клику, одзивања плесак руку (κρότος χειρῶν). Бакље дадуха проносе своју светлост по њима која, захваљујући кретњама руку лучоноша, обасјава час једно(г), час друго(г). Уколико се овоме дода изглед миста – лица пресвучених белим гипсом и ноћно време одржавања обреда, поред тајанствености, мистериозности, мистичности читавог призора, израћа нам и слика о маскама на балу, маскенбалу – *die Masken am Ball*.

Код Еурипида у трагедији *Махнители Херакле*, јунак након повратка из доњег света где је извесно време проборавао са Хадом и Персефоном, Хадовом изнуђеном супругом, упитан од поочима Амфитриона да ли је троглавог Кербера савладао или га је добио од богиње на дар за одлазак, одговарајући да га је у боју надвладао додаће и своје тумачење таквог исхода, Е. Н. М. 613:

τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών.

„посрећило ми се пошто сам видео обреде посвећених.“¹⁸

Херакле је на неки начин учествовао у обреду ὄργια, како стих сугерише.¹⁹ У најмању руку присуствовао је њиховом извођењу пошто их је гледао, ἰδών. Теодоридис у свом преводу на енглески језик,

¹⁷ Дионис му на то каже да поново упрти врећу. Он одриче и одговара му: „Боље успут обрати се ком мртвацу, изнајми га, кад и тако сви иду у истом правцу.“ Уп. енглески превод: „He. And next the breath of flutes will float around you And *glorious sunshine*, such as ours, *you'll see*, and myrtle groves, and *happy bands who clap Their hands in triumph, men and women too*. Di. And who are they? He. *The happy mystic bands*, Ха. And I'm the donkey in the mystery show. But I'll not stand it, not one instant longer.“ (Rogers 1968, 311).

¹⁸ Уп. енглески превод: „I was blessed because I was initiated into the Eleusinian mysteries before I went down to Hades“ (G. Theodoridis, 2012). Слободнији превод гласи: „Свете тајне срећу дале ми“, (Rac/Majnarić 1990, 411b).

¹⁹ И обред ὄργια спада у мистеријске обреде. Он се у текстовима античких аутора употребљава заједно са термином „мистерије“ (Херодот 2.51). У најстаријем и најважнијем извору за Елеусинске мистерије, Хомерској химни Деметри, употребљена је реч ὄργια уместо μυστήρια (Нумн. Сер. 273, 476). И код Хипократа, Нр. Ер. 27. 195 (в. цитат у наставку рада).

у виду тумачења каже да је јунак био посвећен у мистерије пре свог силаска у Хад (уп. нап. 17). Како год да је и било, Херакле то истиче и сматра личном срећом. Стих на делу казује: „имао сам ту срећу да видим обред миста.“ То је за јунака представљало повољно знамење за потоњи окршај са Кербером.

Из угла наше анализе, оно што је Херакле видео, ако и није учествовао, требало би да је био плес посвећеника, миста који изводе свој обред у ноћи, под светлом бакљи и луча, намазаних до непрепознатљивости, тиме загонетних и тајанствених. Могуће је замислити његову ишчуђеност пред таквим призором, помешану са страхом и страхопоштовањем. Призором који се може описати као величанствен, митски, мистериозан. Ту је коло, кореографија („колопис“), где у кругу на ритам играју младићи и девојке убољених, намазаних лица, можда и косе, можда под каквом шлем-маском.²⁰ Све време обреда, рећи ћемо и овде, на махове, присутно је беличасто светлцање под светлом бакљи и велом ноћи. Уз адекватну обредну одећу, реквизите и томе слично. И све се збива у част прослављања божанства.

У Аристофановим *Жабама* налази се податак о томе ко не може да буде учесник мистерија. У сходном одељку, хор брани учешће у обредној игри и песми, прослављању бога Диониса, онима који су се показали неморалнима или се на неки начин огрешили о божанство. Такви се обавезно морају удаљити, Ar. Ra. 370:

Τούτοις αὖδ' αὖθις ἐπαυδ' αὖθις τὸ τρίτον μάλ' ἐπαυδ' ἔξιστασθαι μύσταισι χοροῖς· ὑμεῖς δ' ἀνεγείρετε μολπὴν καὶ παννυχίδας τὰς ἡμετέρας αἰ τῇδε πρόπουσιν ἑορτῇ.

Тим таквима говорим, и опет кажем, и по трећи пут ћу рећи,
Клоните се миста и њиховог плеса; а ви [мисти], узнесите своју песму,
И наше славље светкујте у ноћи, што приличи празнику овом.²¹

Мистерије су представљале ноћно славље, весеље. Било је то празновање уз песму и игру. Представљале су обред панихидског, ноћног типа; категорија богослужења коју је у наставку прихватило хришћанство.

²⁰ Какве се знају користити у позориштима.

²¹ To all you people I say and say again and for a third time I say: Stand well away from the dances of the Initiates! Chorus: (To the Initiates) Come now, you Initiates, raises your voices and lift your feet, dance a dance that fits the occasion! It's a night-long festival! (Theodoridis 2008).

До нас су се, такође, сачувала писана сведочанства о томе да су два античка божанства, Дионис и Аполон, носили епитете миста. Навешћемо два извора.

При опису храмова, споменика и светилишта на великом друму који води из Тегеје у Арг, Паусанија каже како се у близини Деметриног храма налази светилиште Диониса Миста, Paus.8.54.5:

... πλησίον δὲ ἄλλο ἐστὶν ἱερὸν Διονύσου Μύστου.

... А у близини је храм Диониса **Миста**.

И Ефежанин Артемидор, тумач снова и читач са дланова, који је свом имену додао надимак Далдејски по лидијском граду Далди одакле је водила порекло његова мајка а где се налазио Аполонов храм, у делу *Онироκριτικόν* (*Сановник*) овом божанству додељује исти епитет, Artem.2.70.158:

τὸν Δαλδιαῖον Ἀπόλλωνα, ὃν Μύστην καλοῦμεν.

... Далдејског Аполона, кога зовемо **Мист**.

Чињеница да Дионис, као централно божанство дионисијских мистерија, носи епитет миста, не изазива толико чуђење.²² Чуђење, пак, за сад изазива то што и Аполон у изворима носи исти епитет, и он је мист, иако о постојању мистеријског обреда посвећеног Аполону нема никаквих писаних трагова. Дионис се у научној литератури сматра туђим, страним богом, божанством „увезеним“ из других религијских култура, док је Аполон, опште је познато, домаће божанство Грка. Ипак, додатну енигму представља то што се у најстаријем познатом слоју грчког језика, микенском, налази на име Диониса, док име Аполона за сада није поуздано посведочено. У микенском дијалекту забележена су два облика имена Дионис: *di-wo-nu-so-jo* /Diwohnusoio/ (Chantraine 1968 и Beekes 2009, s. v.), и за овај облик се претпоставља да је реч о генитиву; други је датив: *di-wo-nu-so* /Diwohnusō/ (Beekes 2009, s. v.).

²² Иако подлога за повод разматрања додељивања овог надимка божанству постоји: да ли је Дионис био први мист, или главни мист у читавој обредној церемонији; или је био посвећен у смислу жртве, на основу мита о његовом страдању. С друге стране, упутно је приметити да за Деметру и Кору, главна божанства Елеусинских мистерија, немамо аналогних писаних сведочанстава. Не постоје обрти Δήμητρῃ Μύστις, Κόρη Μύστις.

Многи Грци су били чланови мистерија, које су саме по себи представљале масовни обред, обред многих. Већина познатих личности из антике, чији су списи дошли до нас и на којима се потом развијала европска култура и дух, учествовали су у њима. Они су били мисти – Платон, на пример. Чин иницијације, посвећивања у обред, сматран је крајње свечаним чином.²³ Последњи извор који приказујемо у овом раду сведочи о томе колико је лекар Хипократ²⁴ сматрао чашћу и радосћу чињеницу што је био удостојен, заједно са својим оцем, да буде јавно уведен у мистеријски обред. У својим *Писмима* хвалећи град Атину, наводећи њена преимућства над осталим градовима, знаменити лекар посебно ће упутити хвалу том граду и његовим становницима зато што су њему и његовом оцу омогућили посвећење у Елеусинске мистерије, Нр. Ер. 27. 195:

αἱ γὰρ Ἀθηναὶ ὑψηλότερόν τι τῶν ἄλλων πόλεων ἐς δόξαν, καὶ ὁ ἐν τῷ ὑμετέρῳ θεάτρῳ χρύσεος στέφανος ἐπιτεθεὶς ζήλου πρὸς τὸ ἄκρον ἦγεν. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ καλὸν ὑπερεβάλεσθε, μυσῶντες τὰ Δήμητρος καὶ κόρης μυστήρια καὶ ὄργια καὶ τὸν πατέρα καὶ ἐμὲ δημοσίᾳ.

Атина је, наиме, по слави град нешто узвишенији од осталих градова. И златни венац мени додељен у вашем позоришту довео ме је до врхунца одушевљења. Но и оним племенитим чином сте надмашили друге, када сте мога оца и мене одлуком народне скупштине посветили у Деметрине и Корине мистерије и обреде.

Хипократ, и његов отац, били су посвећени у најпознатије грчке мистерије, Елеусинске, које су славиле Деметру и Кору, како каже одељак. Своје јавно (δημοσίᾳ) посвећивање у те мистерије лекар је сматрао посебном му указаном чашћу, већом од добијања златнога венца у атинском позоришту. Реч је о човеку који је спадао у водеће кругове интелигенције онога времена. Мистерије су биле обред „на гласу“.

²³ Еквивалентни термин грчког μυστήρια у латинском је *initia* (Burkert 1985, VI 276; Rudolph у: ER 2005, II 6327). Одатле, реч је као латинизам прешла у европске језике: уп. енгл. „initiation“, срп. „иницијација“.

²⁴ Онај чију заклетву и данас полажу лекари широм Европе.

Закључак

Овај рад показује да су се Грци, који су били чланови мистерија, за сам обред мазали масом састављеном од глине, креча или гипса, и мекиња или брашна. Ово обележје, на основу поредбе са иницијацијским обичајима код примитивних друштава, стоји у тесној вези са самим чином иницијације миста. Могуће је да су, поред лица, мистеријски намаз наносили и на извесни део тела – до појаса, на пример. Службу своме божанству вршили су ноћу, уз светлост бакљи лучоноша, дадуха. Кретње бакљи у рукама дадуха стварале су контрастни ефекат црно : бело, у мери у којој је светлост, на махове, обасјавала час лик/фигуру једног, час лик/фигуру другог миста, или нешто треће. Обред се одвијао уз игру и песму, у плесном заносу и одушевљењу, уз плескање рукама и клицање. Раздрагано, окретно, живо, у сходном ритму и темпу, кореографије *sui generis*. Лекар Хипократ, као један од представника грчке интелигенције дохришћанског времена, учествовао је у мистеријама. Био је мист, као и Платон и многи други.

* * *

Литература:

Извори:

Примарна дела (по TLG):

Aristophanes, *Ranae*, ed. R. G. Ussher, Aristophanes. Frogs. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Artemidorus, *Onirocriticon*, ed. R. A. Pack, Artemidori Daldiani Onirocriticon, libri V. Leipzig: Teubner, 1963.

Euripides, *Hercules*, ed. J. Diggle, Euripidis fabulae, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Harpocraton, *Lexicon*, ed. Gulielmi Dindorfii, Harpocratonis Lexicon in decem oratores atticos, tomus I. Oxonii: Typographum Academicum, 1853.

Hippocrates, *Epistulae*, ed. É. Littré, Oeuvres complètes d'Hippocrate, vol. 9. Paris: Baillière, 1861 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1962).

Pausanias, *Graeciae descriptio*, ed. F. Spiro, Pausaniae Graeciae descriptio, vols. 3. Leipzig: Teubner, 1903 (1967).

Лексикографски извори:

Beekes, 2009: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, Brill.

Chantraine, 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

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

Ргрм, ³1989: Д. Срејовић / А. Цермановић, *Речник грчке митологије*, Београд.

Секундарна литература:

Сходна теоријска дела:

Burkert, 1985: W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge/Massachusetts.

Elijade, 1991: М. Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, том I, Београд.

Harrison, 1912: J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge.

Nilsson, 1940: М. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York.

Rudolph, 2005: K. Rudolph, *Mystery religions y: Encyclopedia of Religion* (ed. Lindsey Jones), Thomson Gale.

Консултовани преводи:

Рач/Мажнарић, 1990: К. Рач / N. Мајнарић, *Sabrane grčke tragedije*. Euripid: Mahniti Heraklo.

Rogers, 1968: B. B. Rogers, *Aristophanes*, vol. II, *The Frogs*.

Theodoridis, 2008: G. Theodoridis, *Aristophanes*, *Frogs*.

Theodoridis, 2012: G. Theodoridis, *Euripides*, *Herakles*.

Шалабалић, 1978: Р. Шалабалић, *Аристофан, Жабе*.

Најчешће коришћене електронске странице:

<http://www.classics.mit.edu>

<http://www.perseus.tufts.edu>

<http://www.archive.org>
www.greek_language.gr/greeklang/ancient_greek
<http://archimedes.fas.harvard.edu>
<http://www.stoa.org>
www.greektexts.com
<http://www.theoi.com>
<http://www.tlg.uci.edu/demoinfo/demoauthors.php>
<http://en.wikipedia.org>

Примљено: 21. 11. 2016.
Одобрено: 28. 11. 2016.

ON MYSTAE. DANCING AND SINGING.

Jelena Femić Kasapis

*Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade*

Summary: *This paper is part of wider historical-philological researches on Mystery cults of the Ancient Greek world. The so far semasiological and contextual meanings of the terms mystes, mysterium, mysteria, led us to the ideas of mask and masking. Here we represent and analyze five relevant passages from the Greek sources. They show us that the Greeks participants in Mystery cults during the ritual put on them clay and bran. The origins of this practice are closely connected to the Titans and suffering of the deity Dionysus. The mystae danced, played and sang in their religious ecstasy. The Mystery ritual was always organized in nighttime.*

Key words: *mystae, mysteries, facial mask, clay, plaster, lime, dance, playing around.*

О МОНАШТВУ СТВАРАЛАЦА**

Ромило Кнежевић*
Ботанословски факултет,
Универзитет у Оксфорду

Апстракт: Теистички појам Бога и божанске све-моћи нејомирљив је са учењем о икони Божијој. Оци Цркве одређују икону Божију као моћ радикалној само-одређења и стварања јединствености светла. Услед Божије свемоћи, међутим, људска личности не може да створи радикалну новост у бићу. Теистички појам Бога стога неизбежно води ка теистичкој доктрини о стварању према којој Бог ствара људско биће иако за њим нема никакву употребу. Из теистичког појма Бога следи једино теистички појам људског бића и, следствено, одговарајући појам монаштва. Једина релевантно смислена активности неопредметног бића може бити молитва за искушење. Ако нисмо Богу употребни, сасвим је логично да му није употребно ни наше стваралаштво. Међутим, ако претпоставимо да нас је Бог створио како бисмо обојали Његово биће, свака пројава наше уметничке способности да стварамо ново, укључујући традиционалне врлине попут молитве, смирења или покајања, али и у самој уметности, постаје могући пут ка светлости. Монах више није само онај ко се моли за спасење света, већ и онај који ствара радикалну новост у бићу и тако обојава божански живот.

Кључне речи: Криза монаштва, криза хришћанства, икона Божија, људско биће као homo theurgos, бољочовечанско време-вечности.

„Бити монах“, писао је Џејмс Џојс, „тек је половина онога што значи бити уметник.“¹ Под појмом уметника Џојс је имао на уму не само бављење уметношћу, већ ренесансно схватање човека као стваралачког бића. Свети Оци дефинишу икону Божију у човеку као моћ апсолутног самоодређења – као моћ стварања радикално новог света. Моћ да се ствара нови свет можда је најочигледнија у уметности. Стога, у било ком пољу да се појављује, стваралачка моћ се обично назива

* monahromilo@yahoo.com.

** Предавање „О монаштву стваралаца“ одржано 9. јуна 2015. у православној Цркви Св. Мученика Георгија у Барселони.

¹ James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, (London, Penguin books, 1992), 37.

уметничком. Икона Божија у човеку је уметничка икона. Премда сваки човек нема дар за посебну грану уметности, сваки човек је уметник.

Хришћанство никада није оправдало уметност – а тиме ни уметничко, ни човека као икону Божију – као онтолошку, сотириолошку и есхатолошку делатност. То значи да када човек живи у складу са иконом, као уметник у ширем и ужем смислу, то суштински не мења ни њега ни свет око њега, за чије је спасење одговоран. Вечност-Есхатон је крајње мерило онога што је истинито. Ако чак ни највећа уметничка дела неће постојати у Вечности-Есхатону, онда је стварање човека као уметника и иконе Божије било потпуно сувишно.

Џојс је исправно видео да, упркос учењу о икони Божијој, монаштво и хришћанство не изражавају пуноћу тајне људског бића. Зато, уместо да постане језуитски свештеник, Џојс одлучује да буде уметник. Верујем да Џојс не би одбацивао монаштво када би оно подразумевало појам стваралаштва. Заправо, за Џојса уметник је у суштини свештеник. „Уметник“, пише Џојс, „претвара хлеб свакодневнице у тело вечне лепоте“.² Очигледно да Џојс види свештенство као пасивни принцип који не изражава суштину иконе Божије. Оци дефинишу човека као свештеника творевине, као биће одговорно за спасење света. „Спасење“ подразумева истовремено заједницу са Богом и очување разлике у односу на Бога. Разлика не значи раскол.³ Не постоји заједница без разлике. Ако човек, као свештеник одговоран за спасење света, не може да створи стварност нову чак и за Бога, онда он не може да спасе ни себе ни творевину.

² Joyce, *ibid.* 170. С тим у вези, К. Г. Јунг пише да „оно што природа остави не-савршеним, уметност доведе до савршенства“, и наставља: „Човек, Ја, у једном невидљивом чину стварања утискује печат савршенства на свет, дајући му објективно постојање. Овај чин се обично приписује једино Творцу, заборављајући да на тај начин посматрамо живот као машину која је испрограмирана до најситнијих појединости и која, скупа са људском душом, ради безосећајно, потчињавајући се већ познатим и предодређеним правилима. У таквој невеселој, механичкој фантазији не постоји драма човека, света и Бога. Нема ‘новог дана’ који би водио ка ‘новим обалама’; постоји једино ужас већ израчунатог догађања.“ Јунг наглашава да је за стварање новог света заслужна људска свест, без чије би активне улоге свет нестао у најдубљој ноћи небића. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, trans. Richard and Clara Winston (London, Fontana Press, 1995), pp. 284–285. За детаљнију феноменолошку анализу начина на који уметност преображава свет види: Romilo Knezevic, *Priest or Poet?* (London, Magazine Poem, International English language Quarterly, 2013), Issue2. Такође, *Man – Priest or a Poet* (Oxford, Sobornost, December 2011).

³ Као што је познато, Максим Исповедник сматра да је „другост“ или „разлика“ (*διαφορά*) конститутивни елеменат свега створеног и да због тога не значи „раскол“. Види, John Zizioulas, *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark, 2006), pp. 22–23, 23 n 29.

Чувене су Џојсове речи: „Нећу служити ономе у шта више не верујем, било да је то моја домовина или моја Црква.“⁴ Можда Џојс не би изговорио ово „*non serviam*“ да је пред собом имао не само пасивни појам монаха, изједначен са покајањем, скрушеношћу и молитвом, већ и једну готово кентаурску симбиозу монаха и уметника? Можда Џојс не би одбацио хришћанство да је пред собом имао слику Бога који је Богочовек?

Не заборавимо да је хришћанство суштински другачије од осталих религија због учења о Христу који није само Бог, већ и Човек. Чини се да често превиђамо да вера у Христа подразумева не само веру у Бога, већ и веру у човека.

Предлажем зато да не осудимо олако Џојсову одлуку, већ да размотримо шта је овог надареног човека, једног од најумнијих људи свог времена, подстакло да је донесе. И не само Џојса, већ и толике друге људе великих дарова.

Обично сматрамо да је нека врста моралне слабости основни разлог одбацивања вере. Ово објашњење подразумева једва приметно осећање моралне супериорности у односу на атеисте. Свакако да има и оних који одбацују Цркву једноставно зато што она од нас тражи строжи духовни живот. Али, хтео бих да се запитамо, да ли постоји *ојправдано* одбацивање вере? Да ли заиста верујемо да све оне младе, интелигентне и даровите људе хришћанство не занима само зато што су морално слаби и зато што не познају хришћанско учење? Можда бисмо могли да се запитамо да ли међу атеистима, поготово међу младима, има и оних који *ојправдано* одбацују веру? Џојсово одбацивање хришћанства представља озбиљно промишљен филозофски став. У којој мери је његова одлука била озбиљна говори и то што мајци на самрти није хтео да испуни последњу жељу и да обећа да ће се вратити Цркви.

Сви знамо да је због изражене секуларизације савременог друштва монаштво у озбиљној кризи. Када говоримо о кризи монаштва, православни ће вероватно одмах помислити на стање монаштва на Западу. На истоку Европе, после пада комунизма, већина православних верује, монаштво не само да није у кризи већ доживљава процват. И одиста, ко је путовао по Источној Европи могао је видети обновљене манастире, велики број младих монаха и монахиња, и осетити опипљиву благодат. Света Гора, примера ради, средином прошлог века по броју монаха налазила се можда у најтежем стању током своје историје. Монаха је било толико мало да се размишљало да би их све требало сместити у један или два манастира, а преостатак Свете Горе претворити у музеј. Ко год је био на Светој Гори у последњих три-

⁴ Joyce, *ibid.* pp. 268–269.

десетак година зна да су сада манастирска здања обновљена и да су братства састављена од великог броја младих.

Упркос томе, ја не говорим о кризи Западног, већ о кризи монаштва у целини. Говорим о кризи појма монаштва. И не говорим само о кризи појма монаштва, већ о кризи хришћанства у целини, које је и условило кризу монаштва. Тачније, говорим о кризи хришћанског појма Бога, о кризи хришћанске теологије која је условила кризу појма људског бића и самим тим кризу појма монаштва. Говорим о ономе што је Николај Берђајев сагледао као „немоћ хришћанства пред савременом трагедијом човека“.⁵ Каква је веза између Џојсових речи о монаху и уметнику и „немоћи хришћанства“ о којој говори Берђајев?

1. Немоћ хришћанства

Немоћ хришћанства произлази из теистичког појма Бога уз кога је немогуће оправдати човека као икону Божију. Теистички Бог није Богочовек. Теизам се заснива на традиционалном схватању Божије свемоћи. Из овог учења неумитно следи доктрина о стварању према којој човек није потребан Богу. У том случају, међутим, није било никаквог разлога да Христос постане човек. Учење о Божијој свемоћи је у очигледном сукобу са учењем о икони Божијој у човеку као моћи да се створи радикално ново. У традиционалном учењу о свемоћи Божијој крије се корен немоћи хришћанства. Теизам је основни узрок атеизма. Теизам не може да оправда човека будући да га види као непотребно биће. Непотребан је онај ко нема нешто што само њему припада и што нико други нема. Основни циљ хришћанства, међутим, био је покушај да се оправда човек, да се покаже да човек није сувишно биће. Задатак хришћанске теологије није у томе да *одбаци* Божију свемоћ, већ да покаже да је могуће њено *групаације шумацење*.

Суштина Божијег чуда стварања ни из чега – *ex nihilo* – требало би да буде управо у томе да Бог ствара биће које није само његова пука копија, већ биће које има оно што Творац нема. Суштина стварања ни из чега је у томе да Бог ствара апсолутно ново, увећавајући, обогаћујући већ постојеће. Бог није стваралац – Бог понавља себе – ако човек, као оно што је створено као апсолутно ново, нема моћ да и сам увећа и обогати биће.

⁵ Nikolai Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act* (касније у тексту: MCA), trans. Donald A. Lowrie, ed. Boris Jakim (San Raphael, CA: Semantron Press, 2009), 92. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1991) (касније у тексту: STv), 124.

Зато је исправно закључити да Бог изражава љубав према човеку тако што ограничава своју свемоћ и оставља простор слободе за човека. Овакву свемоћ видимо у Оваплоћењу – када Бог постаје тело, и у страдању на Крсту, када Бог умире за нас. Оваплоћење и Крст су постављање темеља за људску слободу и достижу свој пуни смисао у наредном Божијем самоограничењу – самоограничењу Божијег свезнања.

Ниједна хришћанска доктрина, која се не заснива на Богочовеку, не може оправдати ни Бога ни човека. У идеји Богочовека хришћанска теологија је достигла највиши степен оправдања Бога и оправдања човека. У Богочовеку и Бог и човек стварајући непрекидно шире и обогаћују већ постојеће. Ни Бог ни човек не могу се назвати живим и слободним бићима ако, стварајући, не проширују и обогаћују већ постојеће. Да би се оправдали како Бог тако и човек, требало је прихватити теолошке последице учења о Богочовеку. То је задатак који ни данас није довршен.

Доктрина о Богочовеку неизбежно повлачи ново тумачење доктрине о стварању човека. Бог ствара човека јер му је човек потребан као биће које наставља стварање света.⁶ Постоји сличност између Очевог рађања Сина и происхођења Светог Духа са стварањем човека. Син и Дух су личности које имају оно што Отац нема. Син и Дух су потребни Оцу. Син је, при том, Бог и Човек од вечности. Човек је одувек био део бића Божијег. Христос, као савршени Човек, има оно што Отац нема. Човек је зато потребан Богу. Зато човека треба дефинисати као биће створено да би обогаћивао божански живот.

Међутим, општеприхваћени појам људског бића и монаха и даље је теистички. Ако Божије стварање подразумева квалитативни пад у односу на Бога, и ако је човек само сенка Божијег бића, онда је стварање човека неуспех. Христово Оваплоћење, Васкрсење и Вазнесење су дела обожења људске природе. Ако човек ни после обожења своје природе није потребан Богу, онда је човеково стварање неуспех који се не може поправити. Може ли биће чија је природа непоправљиви неуспех имати истински смисао постојања? Хришћанска теологија је себе довела до овог апсурда због недостатка храбрости да се из доктрине о Богочовеку извуку логични закључци.

⁶ Ослањајући се првенствено на немачке мистике Јакоба Бемеа и Ангелуса Силезијуса, али и на немачку идеалистичку филозофију, Берђајев уводи идеју о Божијој „потреби“ за човеком, наглашавајући, међутим, да људски језик не описује на прави начин овај однос речју „потреба“. Види, N. Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, trans. Oliver Fielding Clarke (San Rafael CA, Semantron Press, 2009), 210. *Filosofiya svobodnogo duha* (Moskva: Hranitel, 2006), 249.

О каквим закључцима је реч? По Св. Максиму Исповеднику обо-жени човек је бескрајна и беспочетна личност;⁷ по Св. Григорију Па-лами, обожена личност као да нема порекло.⁸ Међутим, када ове идеје суочимо са доктрином о свемоћи Божијој, видимо да је ту само реч о лепим метафорама. Бити беспочетан, бескрајан и без порекла мо-же значити само једно: да је човек тајна чак и за самог Творца. Шта је смисао обожене људске природе ако она ни у свом најсавршени-јем стању не може ништа да допринесе Богу? Цела историја стварања, страдања и спасења указује се као непотребност, узалудност и неуспех.

Важно је разумети да се дефиниција људског бића, а тиме и де-финиција монаштва, темељи на тек делимично решеном теолошком проблему. То значи да је постојећа дефиниција монаштва релативна. Ако је човек неуспело биће, молитва за спасење указује се као једина могућа, а тиме и једина смисаона активност. Отуда и Св. Пахомије де-финише монаха као онога ко се моли за спасење света. Слично чине на пример и Св. Исак Сирин или Св. Силуан Атонски.

Но, ако искрено размислимо, у молитви за спасење ми тражимо да наша пролазна непотребност у историји постане непролазна не-потребност у вечности. Ако човек ништа не доприноси Богу, шта је онда оно искључиво људско што је спасено? На тај начин теистичко хришћанство је стварило непремостиви раскол између сакралног и профаног. Између сакралне вечности и профане историје. Сакралну и вечну вредност има само молитва, било да се молимо у цркви или у домовима. Свака друга делатност, укључујући целокупну културу, потпуно је профана и пролазна. Ми хришћани водимо живот шизо-идно подељен на сакрално и профано.

Берђајев поставља питање које изражава саму суштину нашег про-блема. У деветнаестом веку, пише он, у Русији су живели највећи ру-ски светитељ Св. Серафим Саровски, и највећи руски писац Пушкин. „И ја постављам питање“, каже Берђајев, „да ли би за судбину Русије и за судбину света у целини боље било да су постојала два Света Сера-фима, а не Серафим и Пушкин?“ И Берђајев закључује да би се већина хришћана без премишљања определила за два Света Серафима.⁹

Хришћанство се, као наизглед потпуно сувишним, никада није ни бавило питањем онтологије, сотириологије и есхатологије људ-ског стваралаштва и уметности. То у преводу значи да хришћанство верује да људско стваралаштво не мења и не освештава суштину ства-

⁷ *Ambigua* 10, PG 91: 1144c.

⁸ *The Triads* 3.1.31, *The Classics of Western Spirituality*, transl. N. Gendle (New York, Paulist Press, 1983).

⁹ MCA, pp. 170–171. STv, 204.

раоца и света. Као такво, људско стваралаштво не може имати места у Есхатону-Вечности, која је крајње мерило истине. Управо у овом уверењу крије се узрок „савремене трагедије човека“.

2. Савремена трагедија човека

Трагедија савременог човека је у томе што је током два миленијума хришћанске историје човечанство достигло нови степен зрелости. Савремени човек се разликује од човека претходне хришћанске епохе. Њега никада више не може задовољити само прича о искупљењу. Берђајев примећује да ни најбољи данашњи старци не могу да помогну савременом човеку, управо зато што човека схватају само кроз призму искупљења. Он иде чак и даље и пита се да ли су можда старци, као особе са највећим ауторитетом у Цркви, најодговорнији за дубоку кризу хришћанства.¹⁰ Савремени човек сада тражи истински разлог за своје постојање. Али, само оно биће које је јединствено и непоновљиво има разлог постојања. Бити непоновљив значи бити тајна чак и за свог Творца, бити потребан Творцу. Дела непоновљивог бића су драгоцене за Бога и као таква она су већ овде и сада део вечности.

Савремени човек је уморан од културе која је само илузија, немоћна да промени и освешта свет. Он интуитивно осећа да је истинска култура култна, сакрална и религијска делатност. Он осећа да Бог жели човека као партнера у размени дарова. Да је размена дарова оно што Бог, традиционално речено, „заповеда“ човеку. Истинска култура је одговор на ову Божију заповест.

Тако долазимо до новог појма људског бића, а тиме и до новог појма монаштва. Нови појам је изведен из доследног тумачења иконе Божије као уметничке моћи да се створи нови свет. Човек је *homo theurgos*, икона, уметничко биће створено да ствара радикалну и трајну новост у бићу, да обогаћује божански живот, управо као што Бог обогаћује наш живот.

Ако уметник, дакле, није посебна врста човека, већ је сваки човек посебна врста уметника¹¹ – икона Божија – онда свака наша

¹⁰ MCA, 170. STv, 204.

¹¹ Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York: Dover Publications, 1956), 98. По британском песнику и сликару Дејвиду Џоунсу, природа уметности је неодвојива од природе бића које називамо човеком. Уметничко је присутно и у делатностима попут бродоградње, прављења рођенданске торте, војне стратегије, као и религијског ритуала... Види, David Jones, "The Prefa-

активност, ма колико „профана“ била, представља стварање новог света. Све може бити уметност. Све може бити стварање новог света. Чак и то како припремамо чај за посетиоца може бити уметност, проширивање већ постојећег. Све може бити – и јесте – сакрално, онтолошко, есхатолошко.

Непремостива подела на сакрално и профано, на Вечност и историју, плод је теистички схваћеног Бога. Ако полазимо од Богочовека, онда можемо говорити само о богочовечанској вечности-времену. Није само Бог тај који је Вечност, који ствара вечност. И човек, када дела као уметник, икона Божија, ствара вечност. Од молбе за спасење, молитва постаје све што чинимо као уметничка бића.

Човек, као уметничко биће, ствара радикално нови свет. Одлика новог света нису само добро и истина. Добро и истину често изједначавамо са поштовањем правила. Могуће је бити добар и истинит а да се то не дотиче нашег срца. Поштовање правила је обично копирање које се не дотиче срца. Да би се истински било добар и истинит, потребно је нешто више од копирања. Потребно је у срцу створити нови свет, а то се не може постићи послушношћу правилима. Напротив, нови свет може настати једино кршењем већ постојећих правила и стварањем нових канона. А то значи да када стварамо, не постоји никакав узор који можемо буквално пратити. Стварање подразумева стварање *ex nihilo* као дијалектичког релативног небића, што заправо значи стварање из неограничене слободе или онога што Берђајев назива нествореном слободом, Унгрундом.

Молитва је, дакле, не само молба за искупљење, већ и стварање новог света. Када се из бездане слободе, чије покрете ослушкује срце, створи нови свет, добро и истина постају лепота. Молитва је стварање новог света као лепоте. Човек, монах, јесте биће која ствара нови свет лепоте.

Цојс је био у праву тврдећи да је појам монаштва потребно надопунити појмом уметника. Зар се то онда не односи и на појам светости? Зар се светост не достиже стварањем лепоте? „Ја дубоко верујем“, писао је Берђајев, „да је Пушкинова генијалност пред Богом једнака светости Св. Серафима Саровског.“¹² Била би велика грешка ако бисмо поверовали да појам уметника, као иконе Божије, не подразумева и дар за појединачну уметност. Ако је човек икона Божија као уметник у ширем смислу, онда је он икона Божија и као

ce to Anathemata', in H. Grisewood (ed.), *Epoch and the Artist* (London: Faber&Faber, 2008), 108.

¹² MCA, 172. STv, 206.

генијални уметник у ужем смислу. Све што чини човек као уметник у ширем смислу јесте молитва која спасава свет тако што ствара нови свет лепоте. Зар онда генијално уметничко дело није изузетна молитва која спасава свет стварајући нови свет изузетне лепоте? Традиционалистички став се огледа у већ истрошеној идеји да је „молитва уметност над уметностима“. Играјући се речима, ми можемо рећи да, у својим истинским остварењима, уметност постаје „молитва над молитвама“.

3.

Требало би се запитати, колико се младих људи у манастирима под притиском теистичке теологије одрекло својих дарова? Колико њих су покушали да постану монаси, али попут Џојса нису могли да се препознају у преуско схваћеном појму монаштва? Колико њих овога часа желе да буду монаси, али не могу да нађу ниједну монашку заједницу која не би од њих захтевала да се одрекну својих дарова. Не могу да пронађу ниједну монашку заједницу у којој би њихови дарови били изједначени са покајањем и молитвом, тј. били схваћени као религијски и сакрални?

Богочовек очекује од човека да настави стварање света. Али, ако хришћанство данас све ређе изражава пуноћу тајне Богочовека, не постаје ли сувишно, како Богу тако и човеку?¹³ Колико ће још Бог и човек имати стрпљења? Судбина хришћанства, а тиме и судбина монаштва, данас зависи од храбрости да се доврши ренесансна визија религије као вере не само у Бога, већ и вере у човека.

* * *

¹³ Јунг, додуше, не додирује тему људске моћи да обогати Божији живот, али наглашава важност идеје да је смисао људског постојања у томе да настави стварање света. Он, штавише, види ову замисао као мит који је егзистенцијално неопходан савременом човеку, из чега се може закључити да религија која овакав мит не развија не може бити од животног значаја за савремену особу. Јунг пише о Пуебло индијанцу који му је објаснио да је смисао живота његовог племена у томе да помогну Оцу-Сунцу да свакога дана пређе путању од истока до запада. „И ја сам му завидео на пуноћи смисла садржаној у овој уверености, и сам безнадежно трагајући за сличним митом за европског човека. Сада сам знао шта је био смисао тог мита: да је човек неопходан како би се наставило стварање света; да је он, заправо, други творца света, онај који једини свету може дати његово објективно постојање...“ Jung, 285.

Библиографија:

Ballinger, P. A., *The Poem as Sacrament: The Theological Aesthetics of Gerard Manley Hopkins* (Louvain: Peeters, 2000).

Barfield, O., *What Coleridge Thought* (San Rafael, CA: The Barfield Press, 1971).

Benjamin, W., *Reflections*, ed. P. Demetz (New York: Harvest/HJB Book, 1978).

Berdyayev, N., *The Meaning of the Creative Act* trans. Donald A. Lowrie, ed. Boris Jakim (San Raphael, CA: Semantron Press, 2009).

Berdyayev, N., *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1991).

Berdyayev, N., *Freedom and the Spirit*, trans. Oliver Fielding Clarke (San Rafael CA, Semantron Press, 2009).

Berdyayev, N., *Filosofiya svobodnogo duha* (Moskva: Hranitel, 2006).

———, *Spirit and Reality*, (New York, Charles Scribner's Sons, 1939).

———, *Dream and Reality* (London: Geoffrey Bles, 1950).

———, *Samopoznanie* (Moskva: Hranitel, 2007).

———, *Samopoznaniye*, (Paris, Y.M. C.A. Press, 1949).

———, *Dostoevsky* (San Rafael, CA: Semantron Press, 2009).

———, *Mirosozercaniye Dostoevskogo* (Moskva: Hranitel, 2006).

———, *The Divine and the Human*, (San Rafael, CA: Semantron Press, 2008).

———, *Ekzistencialnaya dialektika bozhestennogo i chelovecheskogo* (Moskva: Astrel, 2010).

———, 'Utonchenaya Thivaida', in *Filosofiia tvorchestva, kul'tury i iskusstva* (2) (Moskva: Izdadelstvo „Iskusstvo“, 1994).

———, 'Ungrund and Freedom' in J. Boehme, *Six Theosophic Points and Other Writings* (Michigan: Ann Arbor Paperbacks, 1958).

———, *Solitude and Society* (San Rafael, CA: Semantron Press, 2009).

———, *Ya i mir ob'yektov* (Kniga po trebovaniyu, 2011).

———, *Slavery and Freedom*, trans. R. M. French (San Rafael, CA: Semantron Press, 2009).

———, *O rabstve i svobodye cheloveka* (Paris: YMCA-Press).

———, *Truth and Revelation* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1953).

———, 'Spasenie i tvorchestva; Dva ponimaniya khristianstva; posvyaschaetsya pamyati Vladimira Solov'eva', in: *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* (Moskva: Izdatelystvo „Iskusstvo“, 1994).

———, 'The End of the Renaissance: Regarding the Contemporary Cri-

sis of Culture', in *SOPHIA: Problemy dukhovnoi kul'tury I religioznoi filosofii* (Berlin: Obelisk, 1923).

——, 'Konetsrenesansa', in *Padenie svyaschennogo russkogo tsarstva* (Moskva: Publitsistika, Izdatel'stvo Astrel', 2007).

Blowers, P. M. and Wilken, R. B., *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ* (Crestwood, NY: Vladimir's Seminary Press, 2003).

Bloom, H., *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds* (New York: Warner Books, 2002).

Bradshaw, D., 'The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought' in B. Foltz and J. Chrysavgis (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (Fordham University Press, 2013).

Bychkov, V. V., 'Krizis kulturi i iskusstva v eshatologicheskom svete filosofii Nikolaya Berdyaeva', in V. Porusa (ed.), *N. A. Berdyaev i krizis evropeiskogo duha* (Moskva: Bibleisko-bogoslovskii institute Sv. Apostola Andrey, 2007).

Chrétien, J.-L., *The Ark of Speech*, trans. A. Brown (Abingdon: Routledge, 2004).

——, *L'arche de la parole* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998).

Coleridge, S. T., *Biographia Literaria*, ed. N. Leask, (London: J. M. Dent, 1997).

Coomaraswamy, A. K., *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York: Dover Publications, 1956).

Edwards, M., *Towards a Christian Poetics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984).

Ellman, R., *James Joyce* (New York: Oxford University Press, 1959).

Garcia, E. E., 'Rachmaninoff and Scriabin: Creativity and Suffering in Talent and Genius', *The Psychoanalytic Review*, vol. 91, no. 3 (June 2004).

Hartshorne, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984).

Hedley, D., *Living Forms of Imagination* (London: T&T Clark Int. 2008).

——, *Coleridge, Philosophy and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Heidegger, M., *Off the Beaten Track*, trans. J. Young and K. Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

——, *What is Called Thinking*, trans. J. Glen Gray (New York: Harper-Collins Publishers Inc, 2004).

——, *Nietzsche*, trans. D. F. Krell (New York: HarperOne, 1991).

——, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (London: Harper Perennial Modern Thought, 2008).

- , *Poetry, Language, Thought* (New York: Perennial Classics, 2001).
- , *Elucidations of Hölderlin's Poetry* (New York: Humanity Books, 2000).
- Idel, M., 'Reification of Language in Jewish Mysticism', in S. Katz (ed.), *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Joyce, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, (London, Penguin books, 1992),
- , *Stephen Hero*, ed. T. Spencer (New York: New Directions Press, 1944).
- Jones, D., 'The Preface to Anathemata', in H. Grisewood (ed.), *Epoch and the Artist* (London: Faber&Faber, 2008).
- Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, trans. Richard and Clara Winston (London, Fontana Press, 1995)
- Jüngel, E., *God's Being is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, trans. John Webster (Edinburgh: T&T Clark, 2001).
- , *God as the Mystery of the World*, trans. Darrell L. Guder (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983).
- , *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977).
- Katz, S. T., 'Mystical Speech and Mystical Meaning', in S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Knezevic, R., *Priest or Poet?* (London, Magazine Poem, International English language Quarterly, 2013), Issue 2.
- Knezevic, R., *Man – Priest or a Poet* (Oxford, Sobornost, December 2011).
- Mascall, E. L., *The Openness of Being: Natural Theology Today* (Philadelphia: Westminster, 1971).
- Macmurray, J., *Freedom in the Modern World* (London: Faber & Faber, 1968).
- Maximus, the Confessor, *Ambigua* 10, PG 91.
- Meltzer, F., 'On Rimbaud's „Voyelles“', *Journal of Modern Philology*, vol. 76, no. 4 (1979).
- Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge, Cambridge University Press, 2006).
- , *The Birth of Tragedy*, trans. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press 1999).
- Oida, Y., *An Actor Adrift* (London: Methuen, 1992).
- Palamas, G., *The Triads* 3.1.31, *The Classics of Western Spirituality*, transl. N. Gendle, (New York, Paulist Press, 1983).
- Proust, M., *Remembrance of Things Past: Swann's Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (London: Wordsworth Editions, 2006).

———, *A la Recherche du tempsperdu*, 2: *A l' Ombre des jeunesfilles en fleurs* (Paris: Gallimard, 1988).

Rilke, R. M., *Letters of Rainer Maria Rilke*, Vol. 2 1910–1926, trans. J. Bannard Green and M. D. Herter Norton (New York: W.W. Norton Company, 1947).

Rimbaud, A., *Farewell in Arthur Rimbaud*, *Complete Works*, trans. P. Schmidt (New York: Harper Collins Publishers, 2008).

Schelling, F. W. J., *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* (New York: SUNY Press, 2006).

Shaw, G., *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus* (Kettering, OH: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014).

Sorabji, R., *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Terrinoni, E., *Occult Joyce: The Hidden in Ulysses* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007).

Tillich, P., *Systematic Theology* (Digswell Place: James Nisbet & Co. Ltd, 1968).

———, *Theology of Culture*, ed. R. C. Kimball (New York: Oxford University Press, 1959).

———, P. Tillich, *On Art and Architecture* (New York: Crossroad, 1987).

Troyat, H., *Divided Soul: The Life of Gogol*, trans. N. Amphoux (New York: Doubleday & Company, Inc., 1973).

von Franz, M.-L., *Man and his Symbols* (London: Aldus Books, 1964).

———, *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology* (Toronto: Inner City Books, 1980).

Williams, R., *Grace and Necessity* (London: Continuum, 2005).

Zizioulas, J., *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark, 2006).

———, 'On Being a Person: Toward an Ontology of Personhood', in C. Schwoebel and C. Gunton (eds.), *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T&T Clark, 1999).

———, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997).

———, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon (New York: T&T Clark, 2011).

———, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010).

———, 'Person and Nature in the Theology of St. Maximus the Confessor', *International Symposium on St Maximus the Confessor* (Belgrade, 2012).

Примљено: 10. 10. 2016.

Одобрено: 18. 10. 2016.

ON MONASTICISM OF CREATORS

Romilo Knežević

Faculty of Theology and Religion, University of Oxford

Summary: *Theistic concept of God with its literary understanding of God's omnipotence is incompatible with the doctrine of imago Dei. The Church Fathers describe imago Dei as the power for radical self-determination and the capacity to create one's own world. However, due to God's omnipotence human person cannot create radical newness in being. Theistic notion of God thus leads inevitably to the theistic doctrine of creation according to which God created the human person without having any need for her. From the theistic notion of God only theistic concept of the human person is conceivable and, consequently, a theistic conception of monasticism. The unneeded human person's sole meaningful activity could be prayer for redemption and salvation. If God does not need the human being it is only logical that our creativity is essentially meaningless. On the other hand, if we postulate that God created humans because He wanted to be enriched by their creativity, every expression of our artistic capacity in the broader sense of the word – including traditional virtues of prayer, humility, repentance etc. – but also creativity in art in itself, becomes a potential path towards saintliness. Monk is not described anymore simply as the one who prays for the world's redemption but also as the one who creates new being and thus enriches the life of God.*

Key words: *Crisis of monasticism, crisis of Christianity, helplessness of Christianity, human being as homo theurgos, theandric time-eternity.*

СВЕТА ТАЈНА ЕВХАРИСТИЈЕ И ЊЕНА СВЕШТЕНА СИМВОЛИКА

Епископ Јован Пурић*

Апстракт: У Лoтосу као литургијском Символу саопседамо Тајну односа реалној и симболичкој. Кључ тe Тајне Христa је евхаристијска симболика, боље рећи символ и ајофaишкa су кључ разумевања литургијске симболике. Са Литургијом улазимо у Царство Небеско, која је за нас тајноводствени водич у „мировном кретању“ ка Тајни вечности.

Кључне речи: Тајна Христa, Лoтос, Символ, Икона, симболика (реална и симболичка), хлеб, вино, кључ.

Свету Тајну Евхаристије и њено вршење је установио Месија Исус Христос на Тајној Вечери,¹ рекавши Својим ученицима: *Ово чините за мој спомен* (Лк. 22, 19. ср. Мт. 26, 26–28; 1. Кор. 11, 16). Уједно им је Исус Христос дао и власт за њено вршење. „Установљење значи да символ кроз довођење у везу са Христом, кроз „испуњавање“ Христом, достиже своју пуноћу и постаје *свешта тајна*.“² Јасно је, дакле, да је „божанствена Евхаристија светотајинско продужење Тајне Вечере. Не ради се о њеном симболичком обредном понављању, него се ту пред нама одиграва иста Тајна Вечера, јер исти Христос приноси, и приноси Себе“.³ Једном речју, Евхаристијска жртва, преко које имамо предокушај Царства Небеског, и Тајна Вечера се поистовећују.⁴

* ep.jovan@gmail.com.

¹ Опширније види код: X. Leon-Dufour, *Le patrage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris – Seul 1982, 24. О Евхаристији као жртви види: O. N. Κατσίουλα, *Η Θεία Ευχαριστία ως Θυσία*, Αθήναι 1931.

² Александар Шмеман, *Евхаристијско догматско учење*, Београд 2011, 26.

³ Епископ Јован (Пурић), *Богослужба и васпитање по Св. Јовану Златоусту*, Београд 2011, 150.

⁴ Види: J. Goullard, „Το συνοδικόν ὡς ἀναγινώσκεται τῇ Κυριακῇ τῆς Ὁρθο-

Циљ установљења Свете Тајне Евхаристије, као пута богопознања, је спасење човека као круне Божије творевине. Светоотачки је став да између Свете Тајне Евхаристије и Цркве постоји истинско поистовећивање. Свети Никола Кавасила је луцидно истакао да се „Црква пројављује у Тајнама, не као у симболима... Јер, овде није у питању само заједничко име или сличност својстава, него истинска истоветност“.⁵ Још ћемо рећи да је Света Евхаристија, то јест Тело и Крв Христова, истинска храна и пиће,⁶ икона је Царства Божијега.⁷

Света Тајна Евхаристије се симболично упоређује са бескрвном жртвом коју је Мелхиседек, Цар Салимски и првосвештеник Бога Вишњег, принео праоцу Аврааму – хлеб и вино (Јевр. 7, 1), јер је Мелхиседеков принос праслика Тајне Вечере, односно, Свете Тајне Евхаристије. Пошто се у библијским изворима Мелхиседек представља као образац идеалног и савршеног свештенства, он и његова жртва су од посебног значаја за разумевање наше теме.

Библијски извори и Свето Предање нам сведоче да су хлеб и вино, као Евхаристијски дарови, били употребљени од стране Месије Исуса Христа на Тајној Вечери као „замена и као слика Његове сопствене Саможртве очевидно због тога што је Он Себе назвао ‘хлебом’ – ‘хлебом живота’ (Јн. 6, 35). Сам Он се родио у Витлејему што значи ‘дом хлеба’“.⁸ „У Православљу хлеб и вино посматрамо као симболе стварања; вино је евхаристијски дар, не зато што личи на крв, већ зато што је крв живот, а вино је нешто што ‘весели срце човека’. Зато, када на почетку Евхаристије Богу приносимо дарове још увек нисмо дошли до Крста и страдања, већ смо једноставно и радосно обновили стање у којем смо постали причасници живота; хлеб и вино је оно што постаје *моје* тело и *моја* крв. Ово је основна ствар: радост због чега смо у Христу приступили жртвеном начину живота. Не само да се препуштамо, већ се узносимо, а нема краја могућности тог узношења.“⁹

По Светом Максиму Исповеднику Црква је символ и образац Бога, „јер као што је Бог створио све бескрајном силом Својом и привео све у биће (то јест постојање), све одржава и обједињује исписујући границе свему, и промислом Својим једно с другим и са Собом сје-

δοξίας“, у: *Travaux et Memoires*, tom. 2., Paris 1967, 458–459. Π. Κουμαριανού, „Σύμβολο και πραγματικότητα στη Θεία Λειτουργία“, *Σύναξη* 71 (1999), 23–27.

⁵ Никола Кавасила, *Ερμηνεία εις την Θείαν Λειτουργίαν*, 1, 6–7, PG 150, 452CD.

⁶ Никола Кавасила, *Ερμηνεία εις την Θείαν Λειτουργίαν*, PG 150, 452.

⁷ Јован Зизјулас, „Света Евхаристија и Црква“, у: *Литургијско бојословље*, Београд 2013, 21.

⁸ Николај епископ Макариополски, „Света Евхаристија као жртва“, у: *О Литургији* (Зборник текстова), Београд 1997, 38.

⁹ Александар Шмеман, *Εвхаристијско бојословље*, стр. 69.

дињује..., на исти начин ће се Црква Божија показати... да као Он, који је Архетип, делује за нас и она као икона Његова“.¹⁰ Важност и значај Свете Тајне Евхаристије, као „архисимвола“,¹¹ коју је установио сам Исус Христос (ср. Мт. 26, 26–28), чија је тајна тајанственија од свих Божанствених тајни,¹² непроцењив је управо због тога што је она тајна над тајнама, средиште богослужбеног живота Православне Цркве¹³ и циљ је Свете Литургије,¹⁴ јер се на њој хришћанима дарује Христос, то јест, живот истинити и вечни.¹⁵ У тој Светој Тајни, у којој начелствује само један свештенослужитељ јер је слика Христа Који је глава свих,¹⁶ хришћани примају Хлеб Живота. Другим речима, Христос нам предаје Самога Себе (ср. Мт. 26, 26–28), и „тима се ми сједињујемо са Њим, и Он нам као сунце истине саопштава светлост у оној мери у којој смо ми у могућности да Га примимо“.¹⁷ Ту се човек сусреће са вечношћу која траје у времену. Заједничарење (=причешће) са Богом, то јест заједничарење са смрћу, васкрсењем и славом Христовом,¹⁸ преко чулно опажљивих симбола, је циљ Литургије и „врхунац свих добара и жеља“.¹⁹ Важност Свете Тајне Евхаристије је толико велика да, по светоотачком трезвеноумљу, ни једна свештена радња не може да се изврши без ње.²⁰ Због тога је и речено да је православна побожност Литургијска побожност, односно, Православље не значи право мишљење него право богослужење.²¹

Богочовечанска Личност Исуса Христа, Његов живот и Његово искупитељско дело су кључ за разумевање Светих Тајни као „чулних симбола“,²² литургијског живота, црквеног доживљаја и симболике у богослужењу Православне Цркве уопште. Једном речју, Христова Богочовечанска Личност је призма кроз коју посматрамо тајну свих старозаветних и новозаветних симбола. Због тога Игњатије Богоносац и назива Христа „вратима знања кроз која су ушли Авраам, Исаак и Ја-

¹⁰ Максим Исповедник, *Мистагогија*, PG 91, 664D и 667C.

¹¹ Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, PG 3, 453D.

¹² Максим Исповедник, *О разним недоумицама*, PG 91, 1332.

¹³ Види: Симеон Солунски, *Περὶ τῶν τιμίων νομίμων γάμων*, PG 155, 512D.

¹⁴ Види: G. Dix, *The shape of the Liturgy*, London 1960, 326.

¹⁵ Види: Никола Кавасила, *О живошу у Христу*, PG 150, 612D.

¹⁶ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 524A.

¹⁷ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 3.

¹⁸ Герман Цариградски, *Мистичко созерцање*, 22 и 28.

¹⁹ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 300B.

²⁰ Види: Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, PG 3, 452AB.

²¹ Дионисије Козански, „Тумачење Божанствене Литургије“, у: *Божанствена Литургија Св. Јована Златоуста*, Манастир Хиландар – Београд 2011, 117.

²² Дионисије Ареопagit, *Επιστολή θ'*, PG 3, 1104B.

ков, Мојсије и сви пророци, стубови света, Апостоли“.²³ Дакле, такав став је у складу са светоотачким учењем по којем „наше веровање се слаже са Евхаристијом, и Евхаристија потврђује наше веровање“.²⁴

Проскомидија, која се обавља на жртвенику, симболизује место на којем је пострадао Господ наш Исус Христос.²⁵

Просфора означава Дјеву Марију – Богородицу, у чијој се је утроби оваплотио Син Божији – Бог. Због тога и вађење Агнеца из средњег дела просфоре симболизује, с једне стране, рођење Христа и, с друге стране, Његово Саможртвовање за грехе и спасење света.²⁶ Затим се из принесеног Евхаристијског Хлеба вади честица на Проскомидији у спомен Пресвете Богородице, Светитеља и верника, живих и упокојених, из преосталог дела просфоре и представља символ целокупног људског рода.²⁷ Честице, које се ваде из просфоре и стављају око Агнеца на Дискосу, „симболизују јединство целе Цркве Христове: небеске – торжествујуће, и земаљске – војујуће, на челу са Господом Исусом Христом“.²⁸ С непрестаним ширењем круга помињаних на Проскомидији, свети Дискос Предложења прераста у неку врсту Нојеве лађе,²⁹ која у оквирима заједнице Светих и ипостасног присуства сотириолошки обухвата сав свет.³⁰

Часни Дарови се налазе на Дискосу из практичних разлога, то јест да би се Дарови налазили на сигурном и да честице не би пале на земљу.³¹ Дискос означава јасле у које је Богомладенац био стављен,³² али исто тако симболизује руке Јосифове и Никодимове, који су погребли Исуса Христа.

По неким истраживачима, „тумачи се Дискос и тиме што се Христос креће у круг Неба, објављујући нам (Дискос) у малом опису (=кругу) Духовно Сунце Христа, Који је смештен у Хлеб и постаје видљив“.³³

На Дискосу се налази Звезда која се састоји од двају металних невеликих лукова, спојених шарафом по средини тако да би их било могућно или заједно саставити и крстолико размаћи. Она се ставља на Дискос ради тога да покров не би додиривао честице извађене из

²³ Игњатије Богоносац, *Филићанима*, 9, 2.

²⁴ Иринеј Лионски, *Против јереси*, 4, 13, 5.

²⁵ Опширније види: Θ. Κουμαριανός, „Πρόθεση, Προσκομιδή, Προσφορά (ένα ξεκαθάρισμα λειτουργικών όρων)“, *Θεολογία* 70 (1999), 483–512.

²⁶ Николај епископ Макариополски, *Света Евхаристија као жртва*, стр. 39–40.

²⁷ Никола Кавасила, *Explication de la Divine liturgie*, стр. 79–80.

²⁸ Николај епископ Макариополски, *Света Евхаристија као жртва*, стр. 40.

²⁹ Th. Pott, *La reforme liturgie byzantine*, Roma 2000, 189.

³⁰ Димитрије Тзерпос, *Чин Предложења. Историјско-литургијски прелиуди*, стр. 52–53.

³¹ Види: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, 1, Oxford 1896, 63.

³² Николај епископ Макариополски, *Света Евхаристија као жртва*, стр. 40.

³³ Герман Цариградски, *Мистичко созерцање*, 38.

просфоре. Звезда симболизује Витлејемску звезду коју су Мудраци видели на Истоку и која је ишла пред Мудрацима до пећине у којој се Христос родио: *И иђаше њима док не дође и сѣде одозго иде беша деѣ* (Мт. 2, 9), то јест Богомладенац Исус Христос. Али, Звезда још означава и Крст – символ нашега спасења.³⁴

Дискос је покривен *покровцем* уместо убруса који је био на глави и лицу Христа, покривајући Га у гробу.³⁵ Прекривач Часних Дарова симболизује камен којим је Јосиф затворио гроб Христов, и који је запечатила Пилатова стража.³⁶ Намена Воздуха (=покривца) је да изобрази ону ноћ када се збило Јудино издајство Христа, а такође и ваздух оне ноћи у којој се Апостол Петар одрекао Христа (ср. Јн. 13, 30; 18, 2).³⁷ Реч је о символу сагласности Бога Оца да Његов Син принесе Себе на жртву – пострада на Крсту.

На питање, зашто се покривач назива *покровцем*, одговор налазимо код Светог Апостола Павла у посланици Јеврејима: *Имајући дакле, браћо слободу за улазак у Свеишњу крвљу Исусовом, љушем новим и живим, који нам је Он отворио завесом, ѿ јестѣ шелом Својим, и Свеишеника великога над домом Божијим* (Јевр. 10, 19–21).

Прање руку свештенослужитеља пред Часним Даровима (=на Предложењу) симболизује чистоту свештеникову не само телесну – руке да буду чисте и свете (1. Тим. 2, 8), него и духовну³⁸ којом приступа – „без двоумљења“ (1Тим. 2, 8), јер он припрема себе да буде достојан пред Богом.³⁹ Пре свега, то прање руку симболише чистоту срца и савести (ср. 1. Птр. 3, 21) свештенослужитеља, која је неопходна да би могао да саслужује Богу и да ступи у заједницу са Њим. Осим тога, умивање руку је знак да се свештенослужитељ налази на правом путу – путу Господњем.

Први Улазак (=Мали Вход) свештенослужитеља у лађу хришћанског храма символ је Првога Доласка у телу Сина Божијега Спаситеља нашега Исуса Христа у свет по Његовом рођењу и Његово сотириолошко дело у историји.⁴⁰ Мали Вход са Јеванђељем симболизује проповед Месије Христа у свету. Међутим, после Малог Входа симболички се изображава Христов улазак, то јест Вазнесење на Небо и Наднебески Престо – уласком свештенослужитеља у Олтар и узиласком на Горње

³⁴ Николај епископ Макарипољски, *Светѣа Евхаристиѣа као жртѣа*, стр. 40.

³⁵ Герман Цариградски, *Мистиичко созерцање*, 40.

³⁶ Герман Цариградски, *Мистиичко созерцање*, 41.

³⁷ Николај Андидски, *Прошеорија о Символима и Тајнама које бивају у Лишурѣи*, 21.

³⁸ Симеон Солунски, *О свеишоме храму*, PG 155, 42.

³⁹ Сравни: Никола Кавасила, *Περὶ τῶν ἐν τῇ θεῇ λειτουργίᾳ τελουμένων*, Sch 4, 372.

⁴⁰ Види: Χ. Ι. Σούλτς, *Η Βυζαντινὴ λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως καὶ συμβολικὴ ἐκφραση*, Αθήνα 1998, 54.

Место.⁴¹ „А свештеници у реду излазећи из олтара, представљају прве чинове божанских анђела, иду пред архијереја показујући радост у Христу због Његове победе на Крсту, због Васкрса и Вознесења.“⁴² Олтар је тиме „знак да је нама у Христу дарован приступ небу, да је Црква ‘прелазак’ на небо, улазак у небеско светиште и да једино ‘уласком’ узношењем на небо, Црква испуњава саму себе, постаје оно што јесте“.⁴³

Евхаристијски Дарови, то јест чулни симболи – хлеб и вино, на почетку стоје покривени на Часној Трпези. Дарови су покривени, то јест сакривени као што је *живош наш сакривен са Христом у Боју* (Кол. 3, 3). Ти дарови представљају приношење нас самих Богу, наших живота и целог света.⁴⁴ Међутим, то наше приношење бива у Христу, јер је Он већ принео Богу све што је требало да се принесе.⁴⁵

Покривач на Дискосу симболизује и означава повоје новорођенчета.⁴⁶ Та покривеност симболише неоткривеност Сина Божијег у тварном свету, односно, то је символ недовољног познавања Сина Божијег од стране људи. Божанство у Њему је неразделиво пребивало, док је Он остајао недостижан и скривен, и спознатљив само у мери у којој је Сам благоизволео да открије неке Своју славу.⁴⁷ Реч је, дакле, о *Тајни скривеној од векова и поколења* (Кол. 1, 26), која је покривала Богочовечанску Личност Христову до тренутка Оваплоћења.

Међутим, откривање Часних Дарова симболише да се Исус Христос открива људима и људи долазе до богопознања⁴⁸ (ср. Јн. 1, 14, 18), виде дела Његова која је учинио (Јн. 7, 3). Осим тога, подизањем *покровца* са Часних Дарова се означава јутро када су одвели Христа и предали Га Понтију Пилату (ср. Јн. 18, 28–29).⁴⁹

Евхаристијски квасни хлеб је четвороугаон, вели Симеон Солунски, зато што је Бог примио на себе савременог човека, целог из душе и тела и четири стихије. И зато што цео свет има четири стране, а само Логос је Творац света и што се тиче из четири стихије састоји тело које је Христос на себе примио, и што све стране света освети оваплоћењем. И најпосле што тај облик представља Његов Крст, на коме распет умре, и избави цео свет.⁵⁰

⁴¹ Види: Максим Исповедник, *Мистагогија*, 8.

⁴² Симеон Солунски, *О свештој Лишурји*, 98.

⁴³ Александар Шмеман, *Евхаристијско бојословље*, стр. 95.

⁴⁴ Александар Шмеман, *Евхаристијско бојословље*, стр. 99.

⁴⁵ Александар Шмеман, *Евхаристијско бојословље*, стр. 99–100.

⁴⁶ Симеон Солунски, *Περὶ τῆς Ἱερᾶς Λειτουργίας*, PG 155, 285D.

⁴⁷ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 44.

⁴⁸ Види: Дионисије Ареопагит, *Περὶ τῶν ἐν τῇ σύναξει τελουμένων*, PG 3, 441C–444D.

⁴⁹ Николај Андидски, *Проћео̀рија о Символима и Тајнама које бивају у Лишурји*, 21.

⁵⁰ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 87.

Евхаристија води порекло са Тајне Вечере; подсећа нас и на старозаветну ману, као и на боравак Израиљаца у египатској пустињи (ср. Изл. 16, 13–15; 16, 31. 35). „Као што сте јудејску пасху вршили да бисте се сећали чуда која су се десила у Египту, вели Господ кроз уста Јована Златоуста, тако и ову (Евхаристију) вршите да бисте се сећали Мене.“⁵¹ Вршећи Свету Тајну Евхаристије, хришћани објављују смрт Христову док не дође по Други пут (ср. 1. Кор. 11, 26). Дакле, „Евхаристија је начин на који Црква треба да живи, да се надахњује, да се креће и да буде уређена у историји“.⁵²

Говорећи о литургијском Хлебу и вину, Дионисије Ареопagit их назива „часним симболима којима се Христос означава и којима се Христом причешћује“.⁵³ Мислима танане финоће Германа Цариградског, „хлеб Предложења, то јест пререзан, показује превелико богатство доброты самога Бога нашег, зато што је Син Божији постао човек, и Себе је дао на жртву и принос као откуп и умилоствљене за живот и спасење света. Јер је узео (на Себе) све тесто природе људске, без греха, и принет је као Првина и изузетно Свеплодије Богу и Оцу за људско тесто (=људску природу), као што је речено: *Ја сам Хлеб који сиће с неба, и који једе од тога Хлеба, живеће до века* (Јн. 6, 51); о којем говори и пророк Јеремија: *хајте да ставимо дрво у хлеб његов* (Јер. 11, 19), показујући дрво Крста стављено у Тело (Његово)“.⁵⁴ Без евхаристијског хлеба и вина, то јест без „предложених симбола Заједнице на најбожанственијем жртвенику“,⁵⁵ никада се не може служити Света Литургија.

Потребно је истаћи чињеницу да свештенослужитељ на Проскомидији вади квасни део Хлеба из средине Хлеба, показујући на тај начин да је Исус Христос из наше средине, то јест Богочовек, а не из неке друге природе оваплоћен од благословене Дјеве Марије.⁵⁶ Затим свештенослужитељ раздељује (=раздробљује) Хлеб (=Артос) на четири дела, крстолико их поставља, и у томе образу Симеон Солунски види Распетог Месију Исуса Христа.⁵⁷ Потом свештенослужитељ раздробљује Свети Хлеб на многе делове подражавајући тиме свештеност Самога Исуса Христа. Он је, као што сведоче библијски извори, узео хлеб, преломио и дао ученицима Својим.⁵⁸ Честице при свеште-

⁵¹ Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља по Матфеју*, PG 58, 739.

⁵² Јован Зизјулас, „Света Евхаристија и Црква“, у: *Литургијско богословље*, Београд 2013, 15.

⁵³ Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, Φιλοκάλη, Θεσσαλονίκη 1986, 386.

⁵⁴ Герман Цариградски, *Мистичко созерцање*, 20.

⁵⁵ Дионисије Ареопagit, *О црквеној јерархији*, PG 3, 505BC.

⁵⁶ Симеон Солунски, *О свештој Литургији*, PG 155, 92.

⁵⁷ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 741.

⁵⁸ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 54.

нодејствовању представљају она лица у чију се част приносе, и оне су жртвоприношење Богу за њих,⁵⁹ вели Свети Симеон.

Свештенослужитељ „узевши другу Просфору, вади копљем из средине печата једну честицу и приноси је у част и спомен Богородице, стављајући је с десна светом Хлебу на дискосу. Тај хлеб је слика тела Христова и приноси се за Њу, која је као Дјева родила Христа, према Псалму, с десна Сину и цару Христу, примајући прву част као мати. А прво је место с десне стране“.⁶⁰

На Литургији у храму, свештенослужитељ стоји на Христовом месту, „док подиже руке ка небу и призива Духа Светога да дође и освети предложене Дарове“.⁶¹ Доласком Духа Светога на предложени хлеб, хлеб постаје „Небески Хлеб“.⁶² О овој Тајни Никола Кавасила вели следеће: „Чин савршавања ових Светих Тајни садржан је у претварању евхаристијских Дарова у Тело и Крв Христову; циљ овог претварања је освећење верних који кроз те Дарове примају отпуштање греха, постају наследници Царства Небеског и стичу остала добра.“⁶³

Што ће рећи, да је православни храм место где се доживљавају небеске стварности и где се човек на неизрецив начин, према мери своје богопријемчивости, сједињује са Тројичним Богом.

Свештенослужитељ ставља хлеб и вино у свету Чашу – Путир, коју, наводећи Христове речи, помиње Апостол Павле: *Ова је Чаша Нови Завеш у мојој крви* (1. Кор. 11, 25).

Сједињење хлеба и вина у Чаши на Светој Тајни Евхаристије, симболизује сједињење Бога и човека,⁶⁴ а пошто се Бог *настѣанио међу нама* (Јн. 1, 14) и пребива у светима, то значи да људи већ сада у овом веку, истински почињу да живе са Богом и у Богу⁶⁵ и динамично учествују у Божанској истини⁶⁶ и у Царству Божијем. Чувене су речи Светог Јована Златоуста: „И горе Те имам и доле се сједињујем са Тобом.“⁶⁷ То је тако због тога што у Христу почива *сва ђуноћа Божанства шелесно* (Кол. 2, 9).

Поменуто сједињење још симболизује Христове речи: *Узмише једнише ово је шело моје... Пијше из ње сви* (Мт. 26, 26–27).

⁵⁹ Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 58.

⁶⁰ Симеон Солунски, *О свештој Литургији*, PG 155, 93.

⁶¹ Јован Златоуст, *О тробљу и крсту*, 3, PG 59, 253.

⁶² Јован Златоуст, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, 3, PG 59, 253.

⁶³ Никола Кавасила, *Ερμηνεία εις την θείαν Λειτουργίαν*, гл. 1, 1.

⁶⁴ Сравни: Никола Кавасила, *Περί των εν τη θεία λειτουργία τελουμένων*, Sch 4, 372.

⁶⁵ Види: Михаил Псел, *Εξηγήσεις σύντομος*, BZ 51 (1958), 9.

⁶⁶ Види: N. A. Νησιώτης, *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, Αθήνα 1986, 33.

⁶⁷ Јован Златоуст, *Прве посланице Тимошеју*, PG 62, 586.

Приликом сједињења хлеба и вина, у часни Путир се неизоставно крстообразно налива и топла вода (=Топлота),⁶⁸ да би Часни Дарови били испуњени топлотом као што су из Живота произашли из Христових ребара (ср. Јн. 19, 34) обоје били испуњени топлотом, управо тако уливена вода, испуњава савршени образац оних Светиња којима се причешћујемо из уста Путира, као да се дотичемо самих Животворних Ребара Христових.⁶⁹ „И оно што је истекло из ребра Спаситељевих и из Његова тела је крв тако и вода, што је и осведочено. Јер потребна су два извора којима се обнављамо и живимо у Духу Светоме, који истекоше из самога живота.“⁷⁰

О значају Топлоте су карактеристичне речи Светог Симеона Солунског: „Тада се Топлота улива не ради неког савршења, јер ни у пуној Литургији се не усипа ради неког савршења, него, пошто је страшни Путир хладан, да схватимо да и кад је Христос био мртав Његово Животворно Тело је било неодвојиво и неразделиво од Божанства, као и Божанска Душа (Његова), и били су пуни енергије Духа (Светога). И ова Топлота изображава да Животворни Дух није одступио од Животворног Тела Христовог, нити се Божанство Његово одвојило. Уједно пак ова вода иконизује Духа, Који се назива Вода (Јн. 7, 38–39), и Топлота као огањ – Божанство. Јер је Бог наш огањ који прожиди, вели Писмо (Јевр. 12, 29). Зато и додаје (свештенослужитељ): *Топилоша Духа Свеишоја, Амин*. Отуда (од Топлоте) Божански Дарови не добијају неку већу благодат, јер су савршени, него се само ради нас додаје, да се ми осветимо њима и молитвама.“⁷¹ Никола Кавасила такође наглашава да употреба Топлоте значи силазак Светога Духа на Цркву и да Га примају достојни хришћани.⁷²

За Свету Тајну Евхаристије (=Благодарење, Захвалност), као Тајне над Тајнама, се употребљава црвено вино помешано са топлем водом. Црвено вино се употребљава јер оно личи на крв Христову. Топла вода симболише ону воду која је изашла из ребра Христовог када Га је пробо римски војник (Јн. 19, 34) док је Господ висио на Крсту приликом распећа. Течење крви и воде из ребра Христовог су „символи Крштења и Евхаристије, а то су свете Тајне кроз које се рађа Црква“.⁷³

⁶⁸ Опширније види код: R. Taft, *Water in wine, The twice-mixed chalice in the Byzantine Eucharist*, Le Museon 100 (1987), 340–342.

⁶⁹ Николај Андидски, *Прошеорија о Символима и Тајнама које бивају у Лишурџији*, 36.

⁷⁰ Симеон Солунски, *О свеишој Лишурџији*, 93.

⁷¹ Симеон Солунски, *Гаврилу Пенџајољском*, PG 155, 912AB. Види: *Божанствена Лишурџија Св Јована Златоустиа*, Хиландарски путокази, напомене: Атанасија Јевтића, Београд 2011, стр. 80, напомена 110.

⁷² Никола Кавасила, *Ερμηνεία εις την Θείαν Λειτουργίαν*, PG 155, 452B.

⁷³ Григорије Светогорац, „Божанствена Литургија“, у: *О Лишурџији* (Зборник Текстова), Београд 1997, 23–24.

Велики Вход са Часним Даровима симболизује поворку и погребње Господа нашег Исуса Христа, освећење Часних Дарова – Васкрсење Господње.⁷⁴

Ту се, дакле, у Богочовеку Исусу Христу (ср. Кол. 2, 10), човек *испуњује сваком ђуноћом Божијом* (Еф. 3, 19). Због тога Јован Златоуст поручује: „Када видиш како ти свештеник пружа Свете Тајне, немој мислити да то чини свештеник, него веруј да ти Сам Христос пружа руку.“⁷⁵ Заиста, човек овде види као видљиво оно што је невидљиво (ср. 1. Јн. 1, 1–2).

Треба знати да евхаристијски Хлеб и вино, након претварања Часних Дарова, нису више симболи, то јест слика, већ сама Истина.⁷⁶ Причешћујући се телом и крвљу Христовом, то јест, под образом хлеба и вина, човек се сједињује са Христом, и на тај начин, кроз Архисимвол, дакле, се охристовљује, обожује, постаје сутелесник Христов (Еф. 3, 6). Причешћујући се Христом, човек постаје заједничар Божанске природе (ср. 2. Пт. 1, 4), што ће рећи, да се удостојио Божанске нетварне благодати да постане једно са Христом,⁷⁷ бесмртан и вечан. Господ наш Исус Христос нам је открио: *Ко једе моје тело и пије моју крв има животи вечни* (Јн. 6, 54). Причасник, дакле, постаје „боголик“, јер је Христос у њему и јер је наступило „ново доба“, то јест наступило је Царство Божије (ср. Мт. 12, 28; Мк. 9, 1) које се поистовећује са присуством Христовим у свету.⁷⁸ Стога, вели Апостол Павле, *ако је ко у Христу, нова је ствар; старо прође, ље, све ново постоје* (2. Кор. 5, 17). Због тога наступа радост Царства Божијег, које је унутра у нама (ср. Лк. 17, 21). Не престајући да живи у времену, човек учествује у вечности.⁷⁹ Светоотачки је став да „Причешће нас сједињује са Самим Владиком (Христом), и истински се причешћујемо Његовог Тела и Крви. Јер пошто смо (кроз Адама) једном умрли и од Раја и Бога се одвојили, живот вечни опет добијамо (кроз Христа) овим Причешћем, и одбацујући пропадљивост сједињујемо се Бесмртноме, Ономе Који је ради нас телом постао смртан“.⁸⁰ Једном речју, Месија Исус Христос „божанском каквоћом измењује оне који Њега једу, будући да Он јесте и назива се *Хлебом животи* (Јн. 6, 48) и силе⁸¹ Божанске“. Кроз уста Светог Златоуста, Христос поставља питање: „Шта је Царство Божије?“ А потом и одговара: „Мој долазак.“ У

⁷⁴ Теодор Кумарјанос, „Тумачење Свете Литургије по византијским ерминевицијским коментаторима“, у: *Литургијско бојословље*, Београд 2013, 143.

⁷⁵ Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља по Маџеју*, PG 58, 507.

⁷⁶ Види: Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 300D.

⁷⁷ Види: Јован Златоусти, *Тумачење посланице Јеврејима*, PG 63, 58.

⁷⁸ Види: Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља по Маџеју*, PG 57, 186.

⁷⁹ Г. Μαντζαρίδη, *Χρόνος και άνθρωπος*, Θεσσαλονίκη 1992, 146.

⁸⁰ Види: Симеон Солунски, *О свештоме храму*, PG 155, 177.

⁸¹ Максим Исповедник, *Крајко тумачење молиће Оче наш*, 4.

Божанственој Литургији се свештеностује управо Његов долазак, јер се Христос „јавља кроз саме Свете Тајне“.⁸²

Говорећи о символичном тумачењу Свете Литургије, хришћански тумачи „гледали су на Свету Литургију као символично изображавање земаљског живота Господа Исуса Христа и Његове искупљујуће жртвоприношење. У неким моментима они су видели изображавање догађаја из живота Господа – рођење, излазак на проповед, Његов ход под Крстом ка Голготи, распеће, смрт и Његову сахрану, запечаћивање гроба, васкрсење, вазнесење, па чак и Његов Други славни долазак“.⁸³ Веома је важно приметити да „изображавање земаљског живота и искупног дела Господа Исуса Христа у Литургији има више тајанствен, услован и символичан, него сценски и реални карактер. Због тога и у том изображавању нема строго хронолошког и фактичког редоследа споменутих догађаја“.⁸⁴

Луцидни Георгије Флоровски правилно запажа да је хришћанско богослужење у великој мери догматско-богослужбено сведочанство истине Откривења.⁸⁵ Значи, сва Служба Божанске Литургије символички показује, кроз оне Тајне које се у њој свршавају, сам васцели Домострој спасоносног за нас Силаска Истинитог Бога и Спаса нашег Исуса Христа.⁸⁶ Једном речју, све што се дешава на Светој Литургији јесте слика пута хришћана ка крајњем човековом одредишту, то јест ка есхатолошкој стварности, а то је улазак у наручје Тројичног Бога. Што ће рећи да је Литургија, као центар хришћанског живота, пројављење Царства Небеског. Међутим, треба знати да „нису само сва места и догађаји из Христовог живота изображени у Светој Литургији. Ту су и нека богословска значења која се уносе у погодним приликама, као што су спасење, молитва, вера“.⁸⁷ Од великог значаја је често савршавање Свете Литургије и учествовање у истој, јер то користи нашим душама и одржава спаситељско дело Божије. Ту се јасно види и човеков евхаристијски став према Тајни Домостроја спасења. „Због тога“, вели Кавасила, „у чину Свете Литургије је морало бити присутно и такво посматрање које је стање да пробуди у нама ваљана осећања да не бисмо размишљали само умом,

⁸² Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља по Маттеју*, 41, 2 PG 57, 447. Исти, *О некојучивости божанске природе*, 4, 4 PG 48, 733.

⁸³ Николај епископ Макариополски, „Света Евхаристијска жртва“, у: *О Литургији*, Београд 1997, 35. Види: Παναγιώτη Σκαλτοῦ, „Η Θεία Λειτουργία: Συγκεφαλalaίωση του μυστηρίου της εν Χριστώ οικονομίας“, *Θεολογία* 4 (2009), 104.

⁸⁴ Николај еп. Макариополски, „Света Евхаристијска жртва“, у: *О Литургији*, стр. 35.
⁸⁵ Георгије Флоровски, „Елементи Литургије (Смисао богослужења)“, у: *О Литургији*, Београд 1997, 199.

⁸⁶ Николај Андидски, *Прошеорија о Символима и Тајнама које бивају у Литургији*, 3.

⁸⁷ Теодор Кумарјанос, „Тумачење Свете Литургије по византијским ерминевтичким коментаторима“, у: *Литургијско бојословље*, Београд 2013, 143.

већ да, на неки начин, и очима гледамо... Да бисмо тако, усхићени новином спасења и задивљени обиљем милосрђа, поштовали Онога који нас је тако помиловао и који нас је тако спасао; да бисмо Њему поверили своје душе, да бисмо му свој живот предали, и да бисмо своја срца запалили огњем Његове љубави. Па кад такви постанемо, тада безбедно и слободно приступимо огњу Светих Тајни⁸⁸. Од посебне важности је чињеница да Месија Исус Христос постаје наслеђе свих верних: „Њега, Који у том часу са Оцем седи на небесима, сви у рукама својим држе.“⁸⁹

Објашњавајући поменућу тајну, отац Јустин (Ћелијски) помиње чувене речи Николе Кавасиле да Црква показује себе у Светим Тајнама Тела и Крви Христове, и додаје: „Не као у симболима него као удови у срцу, и као гране у корену дрвета, и, по речи Господњој, као лозе у чокоту (Јн. 15, 1–5). Јер овде не постоји само општост – κοινωνοία – имена или аналогија по сличности, него истовестност – ταυτότης. Јер су ове тајне – Тело и Крв Христова, а то и јесте истинита храна и пиће Цркви Христовој.“⁹⁰ Дух Свети је учинио да је Евхаристија за хришћане *извор воде која тече у животи вечни* (Јн. 4, 14). По трезвеноумљу Николе Кавасиле, Евхаристија је: „Било да кажемо Рај, или наручје Авраамово, или само Царство, ништа друго није то него Чаша и овај Хлеб... Зато је Господ у будућем веку уживање Светих назвао Вечером, да покаже да мимо ове Трапезе ништа тамо нема више.“⁹¹ Затим Кавасила допуњава: „Цела ова Света Тајна је као некаква јединствена икона једног Тела, односно икона Спаситељевог живота. Она пред наше очи доводи све делове Његовог живота, од самог почетка па до краја, и то у њиховом правом распореду и поретку.“⁹²

Симолика у богослужењу Православне Цркве нам показује да православни хришћанин динамично учествујући и саслужујући у Светој Литургији, духовно се обнавља, преображава, обожује, одуховљује и као такав, иако се налази у времену, учествује у вечности и Божанском животу.⁹³

На крају морамо рећи да православни богослови, а то чине готово свети Оци, симболизам схватају као прави кључ за разумевање Светих Тајни.⁹⁴

⁸⁸ Никола Кавасила, *Тумачење божанствене Литургије*, гл. 1, 12.

⁸⁹ Јован Златоусти, *О свештвенству*, 3, 4, PG 48, 642.

⁹⁰ Јустин Поповић, „О светој Литургији“, у: *Божанствена Литургија Св. Јована Златоустиа*, Хиландарски путокази, Београд 2011, 10. Види: К. Καράϊσαρίδη, „Η Θεία Λειτουργία από τα σύμβολα στην πραγματικότητα“, у: *Αναβαθμοί λειτουργικής ζωής*, Θεσσαλονίκη 2007, 61–63.

⁹¹ Никола Кавасила, *О светој Литургији*, 44 и 45, PG 150, 461, 465.

⁹² Никола Кавасила, *Ερμηνεία εις την Θείαν Λειτουργίαν*, 1, 6–7.

⁹³ Види: Γ. Μαντζαρίδη, *Χρόνος και άνθρωπος*, стр. 146.

⁹⁴ Види: Александар Шмеман, *Εвхаристијско богословље*, Београд 2011, 25.

* * *

Извори и библиографија:

- Ambrosii S., *Expositio in Psalmum* 118, PL 15.
Августин, *Contra Julianum Pelagium*, cap. VI, 19, PL 62.
Августин, *Посланица* 55, 35, PL 33.
Александар Шмеман, *Евхаристијско бојословље*, Београд 2011.
Александар Шмеман, *За живої свѣта*, Београд 2006.
Ана Фемић, „Почеци осмишљавања богослужбеног времена и простора, настанак и концепција древног хришћанског храма“, у: *Годишњак VI* (2007).
Апостолске Установе, 3, 16, 3–4, ВЕПЕС 2.
Атанасије Александријски, *Против аријанаца*, В, ЕПЕ, 2.
Атанасије Велики, *Беседа на Пасху*, PG 28.
Атанасије Велики, *Беседа против аријанаца*, 24, PG 26.
Атанасије Велики, *О преображењу Госѣода нашеї Исуса Христѣ*, 4, PG 89.
Атанасије Велики, *Серѣиону* 1, PG 26.
Атанасије Јевтић, *Свѣти Максим Исповедник, 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 Литурѣија св Јована Златѣоустѣа, 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 Шестѣогневу Василија Великої*, Краљево 2008.
Василије Велики, *О Духу Свѣтом*, PG 32.
Brightman F. E., *Liturgies Eastern and Western*, 1., Oxford 1896.
Dix G., *The shape of the Liturgy*, London 1960.
Funk F., *Didaschalia et coditutiones apost. I*, Paderbon 1905.
Goullard J., „То συνοδικόν ὡπερ ἀναγινώσκεται τῇ Κυριακῇ τῆς Ορθοδοξίας“, у: *Travaux et Memoires*, tom. 2, Paris 1967.
Jean Danielou, *Les symboles chretiens primitifs*, Seuil 1995.
Leon-Dufour X., *Le patrage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris – Seul 1982.
Liddell H. – R. Scott, *Μέγα λεξικόν τῆς ελληνικῆς γλώσσας*, IV, Αθήναι 1938.

- Pott Th., *La reforme liturgue byzantine*, Roma 2000.
- Schmemmann A., *Introduktion to Liturgical Theology*, New York 1986.
- Taft R., *The Byzantine Rite – A Short History*, The Liturgical Press, Minnesota U. S. A. 1992.
- Waszink J. H., *Tertullien, De Anima*, 1949.
- Георгије Флоровски, „Елементи Литургије (Смисао богослужења)“, у: *О Лишурџији*, Београд 1997.
- Герман I Цариградски, *Историја црквена и мистично созерцање*, PG 98.
- Григорије Светогорац, „Божанствена Литургија“, у: *О Лишурџији* (Зборник Текстова), Београд 1997.
- Григорије Богослов, *Еѣискоѣима*, PG 37.
- Григорије Богослов, *О светѣом Кршћену*, PG 36.
- Григорије Ниски, *Беседа на Боѣјављење и кршћенење Христѣово*, PG 46.
- Григорије Ниски, *О души и васкрсењу*, PG 46.
- Григорије Ниски, *О молићви*, *Беседа 5*, PG 44.
- Григорије Палама, *Κεφάλαια φυσικά*, 112, PG 150.
- Григорије Тирон, *Liber de gloria Confessorum* с. 20, PG 70.
- Давид Перовић, „Прилози за онтологију свете Литургије“, *Годишњак VI* (2007).
- Дидим Александријски, *Беседа*, PG 39.
- Дидим Александријски, *О Свешѣј Тројици*, PG 39.
- Димитрије Станилоае у предговору грчког издања *Μιστήριότης*, *Επί τας πηγάς*, 1. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1973.
- Дионисије Ареопагит, *О црквеној јерархији*, PG 3.
- Дионисије Ареопагит, *Περὶ τῶν ἐν τῇ σύναξει τελουμένων*, PG 3.
- Дионисије Ареопагит, *О небеској јерархији*, PG 3.
- Дионисије Козански, „Тумачење Божанствене Литургије“, у: *Божанствена Лишурџија Св. Јована Златѣоусѣа*, Манастир Хиландар – Београд 2011.
- Ђорђе Стричевић, „Ђаконикон и протезис у ранохришћанским црквама“, *Сѣшаринар* 9–10 (1958–1959), 59–66.
- Евагрије Схоластик, *Црквена историја*, PG 86.
- Епископ Јован (Пурић), *Боѣслужење и васѣићенење ѣо Св. Јовану Златѣоусѣу*, Врњци 2011.
- Еѣиѣоѣске Усѣанове*, SCh 59.
- Иполит Римски, *Беседа на Боѣјављење*, PG 10.
- Иполит, *Тумачење ѣаримија*, PG 10.
- Исидор Пелусиот, *Διασάφησις τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυσταγωγίας*, PG 78.
- Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја*, 10,4, PG 20.
- Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, ЕПЕ 1.

Јован Зизјулас, „Света Евхаристија и Црква“, у: *Литургијско богословље*, Београд 2013.

Јован Златоуст, *Λόγος παραίνετικός*, PG 47.

Јован Златоуст, *О њобљу и крсту*, 3, PG 59.

Јован Златоуст, *О корисности чишања Светиога Писма*, ЕПЕ 26.

Јован Златоуст, *О покајању*, PG 49.

Јован Златоуст, *Тумачење Друге посланице Коринћанима*, ЕПЕ, 19.

Јован Златоуст, *Тумачење Јеванђеља по Јовану*, 3, PG 59.

Јован Златоуст, *Тумачење на књигу Посања*, 5, 2, PG 54.

Јован Златоуст, *Тумачење посланице Јеврејима*, PG 63.

Јован Златоуст, *Тумачење посланице Римљанима*, 10, 4, PG 60.

Јован Златоуст, *Тумачење Прве посланице Тимошеју*, PG 62.

Јован Златоусти, *Беседа 82. На Јеванђеље по 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 недокучивости божанске природе*, 4, 4 PG 48.

Јован Златоусти, *О нејасноћи Стариога Завета*, 2, 4, PG 56.

Јован Златоусти, *О свештенству*, 3, 4, PG 48.

Јован Златоусти, *Омилија на Јудино издајство* 1, 6, PG 49.

Јован Златоусти, *Тумачење Дела Апостолских*, 21,5, PG 60.

Јован Златоусти, *Тумачење посланице Ефесцима*, PG 62.

Јован Златоусти, *Тумачење посланице Јеврејима*, PG 63.

Јован Златоусти, *Тумачење Прве посланице Коринћанима*, 24, 5, PG 61.

Јустин Мученик, *Дијалог са Трифуном*, PG 6.

Јустин Поповић, „О светој Литургији“, у: *Божанствена Литургија Св. Јована Златоустиа*, Хиландарски путокази, Београд 2011.

Кирило Александријски, *Εκ τῆς πρός Εφεσίους*, PG 76.

Кирило Александријски, *Глафира*, PG 69.

Кирило Александријски, *О светој Скинји, да је слика Цркве у Хрсту*, PG 68.

Кирило Јерусалимски, *Катихезе*, PG 33.

Климент Александријски, *Стромота*, ВЕПЕС 8.

Климент Римски, *Установе Светишних Апостола*, 7, 42, PG 1.

Лазар Мирковић, *Православна литургија или наука о богослужењу православне источне Цркве*, 1, Београд 1965.

Максим Исповедник, *Περί Θεολογίας και Οικονομίας*, PG 90.

Максим Исповедник, *Одговори Таласију*, PG 90.

Марко Евгеник, *Објашњење црквене службе*, PG 160.

Мироко Ђ. Томасовић, *Тајна источника новога живота*, 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 εις την θείαν Λειτουργίαν*, PG 155.
- Никола Кавасила, *О живоћу у Христу*, PG 150.
- Николај епископ Макариополски, „Света Евхаристијска жртва“, у: *О Литургији*, Београд 1997.
- Предраг Самарцић, *О иконићности човека (ка теологији лејоше и доскојанства)*, Београд 2005.
- Псеудо-Софроније, *Εκκλησιαστική ιστορία των τελουμένων*, PG 98, *Путокази*, Београд 2011.
- Симеон Слунски, *Гаврилу Пенџајолском*, PG 155.
- Симеон Солунски, *Θεωρία περί των τελουμένων εν τω θείω Βαπτίσματι*, PG 155.
- Симеон Солунски, *Дијалој*, PG 155.
- Симеон Солунски, *О светоме храму*, PG 155.
- Симеон Солунски, *О свешћенорадни светіоја Мира*, PG 155.
- Симеон Солунски, *О Тајнама 62*, PG 155.
- Созомен, *Црквена историја*, PG 67.
- Софроније Јерусалимски, *Λόγος περιέχον την Εκκλησιαστικήν άπασαν Ιστορίαν*, PG 87.
- Теодор Валсамон, *Μελέται ητοι Αποφάσεις*, PG 138.
- Теодор Кумарјанос, „Тумачење Свете Литургије по византијским ерминевтичким коментаторима“, у: *Литургијско дојословље*, Београд 2013.
- Теодор Студит, *Прошив иконобораца*, А, PG 99.
- Теодорит Кирски, *О Кришћењу*, 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 θρησκευολογικής“, *Θεολογία* 60 (1989).
- Δανιήλ Γεωωργοπούλου, *Ιερά αντολογία των επτά μυστηρίων*, Θεσσαλονίκη 1979.
- Θείας Λατρείας*, Θεσσαλονίκη 1966.

Θεόδωρος Ανδίδων, *Προθεωρία κεφαλαιώδης*, ΡΓ 140.

Ισαάκ Τσάπογλου, *Ηγάπησα Κύριε, ευπρέπειαν οἶκον 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.

Καραϊσαρίδη Κ., „Η θεία Λειτουργία από τα σύμβολα στην πραγματικότητα“, γ: *Αναβαθμοί λειτουργικής ζωής*, Θεσσαλονίκη 2007.

Καλοκύρη Κ., *Η ναοδομία και σύγχρονη τέχνη*, Θεσσαλονίκη 1978.

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 ορφικιαλίων του παλατίου Κ/πόλεως*, ΡΓ 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)“, *Σύναξη* 71 (1999).

Νησιώτης Ν. Α., *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, Αθήνα 1986.

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

Σκαλτσή Παναγιώτη, „Η θεία Λειτουργία: Συγκεφαλαίωση του μυστηρίου της εν Χριστώ οικονομίας“, *Θεολογία* 4 (2009).

Σκαλτσή Παναγιώτη, „Ο Οίνος στη Λειτουργία των Προηγιασμένων Δώρων“, *Εφημέριος* 61 (2012).

Σούλτς Χ. Ι., *Η Βυζαντινή λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως και συμβολική έκφραση*, 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 Έργον Συμμεών του Θεσσαλονίκη-
ς – Συμβολή εις την οστορίαν και Θεωρίαν της Θείας Λατρείας*, Θε-
σσαλονίκη 1966.

Примљено: 3. 11. 2016.
Исправљено: 16. 11. 2016.
Одобрено: 28. 11. 2016.

SYMBOLISM OF THE EUCHARIST

Bishop Jovan Purić

Summary: *Logos, as a Liturgical symbol, is the key in understanding the Liturgical symbolism. This article presents the relation between the realistic and the symbolical.*

Key words: *Logos, symbol, symbolism (realistic and speculative), bread, wine, key.*

ЛИТУРГИЈСКА И ДОКТРИНАРНА ФУНКЦИЈА ИКОНЕ И САВРЕМЕНА ЦРКВЕНА СТВАРНОСТ

Марина Табаковић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У овом раду аутор истражује начине на које икона функционише у савременој црквеној стварности. Анкетно обухвативши већу групу испитаника, те поштом анализирајући њихове резултате, показује да се у свесци наших савременика богослужбено и доктринарно икона не разумева и доживљава на начин на који је то богословски и духовно конципирано. Аутор, поштом, предлаже начине превазилажења ове кризне ситуације.

Кључне речи: икона, Литургија, Црква, активно учествовање, криза, превазилажење.

Наше истраживање започели смо од уверења да свете иконе ваља посматрати као догматске чињенице и доказ трајног и свеобухватног смисла вере, Литургије, храма, лепоте и уметности. Оне су доказ љубави Божије према створеноме свету и човеку као круни свега створеног. Икона је истовремено јављање Царства Божијег. Због тога је неопходно правилно теолошко ишчитавање иконе у прошлости и садашњости; иконе као увек нове и живе богослужбене речи. Она потпуно припада богослужењу Цркве, заједно са Светим Писмом и Светим Тајнама.

Наиме, Литургија као сценски приказ есхатолошке реалности, рачуна на свете иконе које хришћанима дају визуелну потврду о једном новом веку нестарице реалности. Данас, када иконографија тражи и налази своје место на православним просторима, па и шире, намеће се питање: *какав однос има једна икона или фреска са литургијском заједницом?* Другим речима, да ли је икона нешто што и не мора да кореспондира са Светом Литургијом, већ може бити схваћена као и други правци у уметности, као један посебан стил у великој породици сликарске историје.

* marina.tabakovic10@gmail.com.

Све више је интереса у савременом свету да се и икони дарује место у уметничким галеријама, и да јој се подари статус уметности. Ово је, свакако, потребно из самог разлога који је у природи Цркве, а то је мисионарски разлог. Наиме, икона треба да буде показана свету који није у Цркви, исто као што Јеванђеље треба да се проповеда изван крила Цркве, чиме се испуњава Христова заповест о проповедању свим народима.¹ У том смислу, и православна икона налази своје место и функцију у једном друштву, поготову хришћанском, које је, заборавивши основне поруке Светог Предања, и нехотице заборавило и поруку православне уметности, све до тужне равнодушности. Ипак, једина која може на најверодостојнији начин тумачити православну икону јесте Црква. Из тог разлога, икона се не може посматрати ван Свете Литургије.

У том смислу, функција живописа је да помогне увођењу верних у духовне истине током учествовања у литургијском животу, да им да осећај да они заиста учествују у насликаним догађајима и да нису само посматрачи. Још један важан аспект је тај да покаже да је богослужење у времену на земљи *предукус нејресћаног бојослужења у Царству небеском*. Икона није илустрација догађаја, већ је део догађаја. Она учествује у преношењу Христове поруке као и богослужбени текстови, архитектура, одежде, црквена музика и друге ствари које се користе у богослужењима. Зато је сваки градитељ храма и иконописац слуга лепоте Божије, који проповеда о Богу помоћу својих цртежа и боја.² У храму се утврђује оно унутрашње саборно обједињавање, сабор све ствари, будући свет васељене, обухватајући и анђеле и људе. Таква је основна идеја храма, исказана у архитектури и живопису.³

Отац Павле Флоренски је православно богослужење назвао *синтезом уметности*: архитектура, сликарство, појање, проповед, театралност дејства, помаже стварању јединственог образа другог света, преображеног, у којем царује Бог. Храм је образ Јерусалима на небу и својеврсни модел света. Основу Литургије представља Реч Божија. У богослужењу као да видимо различите „ипостаси“ Речи. Реч која се чује (*чишање Јеванђеља и Ајосћола, молишве, проповеди, појање*), Реч која је показана видљиво (*фреске, мозаици, иконе*), на крају Реч, живи Бог, Који присуствује међу народом, који је окупљен у Његово име и који кроз Причешће постаје Његово Тело.⁴

¹ Ж. Ђурић, *Сликовност теологије*, Београд, 2013, 31.

² Еп. Д. Крстић, „Иконограф: слуга лепоте Божије“, у: *Теолошки погледи* бр. 4, Београд, 1990, 214.

³ Е. Трубецкој, *Истина у бојама*, Београд, 1996, 12.

⁴ И. К. Лазикова, *Богословие иконы*, Общедоступный Православный Университет, 1995, 20.

Оно што је насликано на нашим иконама већ се збива и тек ће се испунити, оно што чинимо на Светој Литургији, већ преображава и спасава, а тек ће у потпуности обесмртити. Из тога произлази да је икона (слика, али и светотајински живот Цркве, на првом месту Света Литургија) начин на који ми сада општиме са Богом и да је зато од непроцењивог, животног, вечноживотног значаја. Зато треба да је чувамо од сваког покушаја извитоперавања, лажног представљања или негирања.⁵

Црква Христова у литургијској форми јесте и историјска реалност и икона последње реалности свега створеног. Она је овде икона истине и такав начин постојања Цркве је темељ за постојање иконе у Цркви, као њеног аутентичног израза. Дакле, Црква у Светој Литургији и кроз њу конкретно открива будућност света и човека, а самим тим је и на икони та будућност присутна.

Литургијска тајна – догађај чини присутним и преноси овај живи садржај на икону празника. Тада икона чини да се кроз Литургију види ликовни приказ икономије спасења и царства Христовог, у коме се смешта човек и његова судбина. Икона је и историјски настала као израз вере Цркве у Царство Божије. Ово богословље постоји још у првим вековима у сликарству катакомби.⁶

Икона је богословље које ћутке слави Бога и свете. Веза између иконе и црквене химнографије је очигледна. Света Литургија не може, а поготово то није чинила у периоду гоњења хришћана, да се не сећа њених мученика и светитеља.⁷ Штавише, Црква полази од конкретне личности свештене историје, када у сами центар њенога бића поставља Пресвету Богородицу. На *проскомидији* она заузима почасно место, одмах до њенога сина. Иконографија, са своје стране, чува светог и поновним осликавањем Његовога лика подсећа верне на Његова славна дела, учи верне како треба да заволе Христа. Оно што је основно, икона подсећа на један други свет у коме свети већ сада живи са Господом, апостолима и Богородицом.

Икона је органски део богослужбене целине, и кроз икону Црква ликовношћу пројављује литургијски етос. У својој литургијској функцији, тј. како Евдокимов каже *симбиози смисла и присусства*, икона освећује времена и места. Логично је, јер је и сама плод освећења које је остваривано у богослужењу Цркве. У свом излагању, он нам даље каже да икона уводи човека у богослужење тако што у њему буди „непрекидну унутарњу Литургију.“

⁵ В. Вукашиновић, *Живљење на небесима*, Панчево, 2007, 188.

⁶ Л. Мирковић, *Иконографске студије*, Нови Сад, 1974, 13.

⁷ Ж. Ђурић, наведено дело, 137.

Потребно је нагласити да у савременој црквеној пракси постоји један раскорак по питању схватања иконијског и есхатолошког са једне стране, и симболичког са друге стране. Кумарианос указује на једно тумачење Свете Литургије, које се од XV века почело схватати као драматично представљање Христовог живота, са једном врстом театралног симболизма. Овај симболизам Литургију посматра у контексту историјских догађаја и понављања истих, који су у вези са христологијом.⁸

Идентичешѣ иконе извире из личности Христове, из његова два облика, пре и после васкрсења. Јеванђеља су основна документа која говоре о Христу пре распећа и о Христу после васкрсења. Приказујући ране Христове у есхатолошком светлу, иконограф не чини ништа друго него подсећа на историјску чињеницу распећа.⁹ Ово распеће је реалност историје о којој говори писана реч Јеванђеља. Икона има своје важно место и у личној и у црквеној побожности, има *искупи-тељску функцију*. Она својим откривењем ослобађа човека који је у тами и просветљује ум за богопознање.¹⁰

Време и простор су тварне категорије и служе човеку да опстаје у свету, но време и простор су чиниоци разједињења и дезинтеграције људске ипостаси. Једини начин да човек превазиђе пропадање и нестајање јесте да постане заједничар васкрсле природе Бога Логоса, да свој идентитет веже не само за Логоса преко Цркве, него да све своје наде очекује из једног будућег догађаја. Овај будући догађај ће, по вери хришћана, довести време и простор у један нови склад и поредак у коме ће творевина вечно опстојавати благодарећи томе што је тварно задобило вечни идентитет у Личности Сина Божијег.

Богослужење за нас представља живу слику вишњег света. Православна уметност открива божански живот и употпуњује га. Циљ црквене уметности је јасан: стварање јединствене слике другог, преображеног света. Уметност нам открива живот који је „сакривен са Христом у Богу“.¹¹ Због тога је најважније да разумемо икону Христову, (централну тему уметности) да бисмо могли спознати иконографију.

Светоотачка тумачења Литургије приступају Светој Евхаристији као сабрању, као икони. Врхунац и круна нашег целокупног богослужења јесте управо Евхаристија. Ако је православно учење о иконама сагласно са Евхаристијом, Евхаристија треба да потврђује

⁸ П. Кумарианос, „Символ и реалност у Божанственој Литургији“, у: *Ошачник*, свеска 1, Београд, 2009, 48.

⁹ Ж. Ђурић, наведено дело, 152.

¹⁰ Т. Ракићевић, *Икона у Литургији*, манастир Студеница, 2010, 130.

¹¹ Види: Кол. 3, 3

ово учење. Икона функционише тако што нас усмерава ка општењу са Њим и телесно и духовно.

Запитаћемо се, која је паралела функције иконе и Литургије? Одговор произлази из раније реченог: иконе Цркве објављују Евхаристију. Оне се односе на саму суштину богослужбеног поретка и самим тим функционишу као Литургија. Без њих се литургијско сабрање осиромашује и немогуће је. *Иконе нас припремају за велику тајну претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову.* Верне који примају њихове поруке, отимају од метежног света и уче заједничарењу са вечношћу, тако што верник осети себе као икону Божију, пожели да буде икона жива. Све то га неминовно води ка тајни Причешћа, ка сједињењу са Христом. Због тога је Храм напосредности и основно место за дејство иконе.

Ми живимо у доба које не разуме и (не) воли икону. То је парадоксална тврдња, јер су православне иконе свуда око нас: има их на зидним и цепним календарима, у изложбама радњи, на зидовима канцеларија и станова, изнад волана аутомобила, на поштанским маркама. Доступније су више него икада и тешко је наћи човека без „иконице“. Па, о чему је онда реч?

Реч је о томе да је феноменологија штампане иконе распршила њену предањску онтологију. Уосталом, молимо читаоца да се замисли над једноставном чињеницом: „Телеком Србија“ је пре издавала хало картицу са *Студеничким Расписом* и ту никоме ништа није било чудно. Неки би чак рекли да се друштво све више отвара за „православне вредности“. Или, *Бели анђео* из Милешеве када је на банковној картици, ту се дигне узбуна, али не „онтолошка“, него више око „ауторских права“.

У налету слике као доминанте савремене културе, иконографија се нашла у несигурном положају. Судбину коју је доживело класично сликарство, дели и икона. Наиме, појавом фотографије мења се схватање уметничког дела као униката. Жеља за сликом и релативно лак начин да се до ње дође, узроковало је појаву умножавања, чему је допринео развој фотографског медија.

Савремена икона просто одише неком врстом индустријске визуелности, а квалитети који се на њој превасходно истичу, подсећају на оне естетско-когнитивне садржаје који нас опредељују у куповини аутомобила, телевизора или каквог другог кућног апарата.¹² Зашто се савремени иконопис такмичи са машином? Много је разлога за индустријско схватање иконе и за измењен целокупни

¹² Т. Митровић, „Икона у веку своје мануелне репродукције“, у: *Иконографске студије* 2, 2008, 308–309.

приступ црквеном животу који је, зашто не рећи, прилагођен савременим токовима, хтели не хтели.

Иако би икона требала да сведочи о победи тренутка, о томе да је тренутак васкрсавања Лазара или Христовог васкрсења из гроба заправо тренутак који говори о вечности која продира у људско смртно и пролазно; она данас бива сведена на декорисање простора.

Из такве логике, неминовно се долази до феномена пуког копирања, а у његовом још страшнијем облику, до појаве такозване *каширане иконе*. Каширана икона није ништа друго него једна фотографија иконе, лепо упакована на дрвену подлогу и прелакирана, да одаје сјај праве иконе. У истом кључу репродуковане свести, могу се наћи вештачке свеће на полијелејима, свештени сасуди јако сумњивог квалитета, по правилу индустријски произведене у домаћој радионици неког (не)уметника, али зато вештог занатлије.¹³

Имајући ово у виду, јасно је да је у стварању иконе свакако дошло до великих промена. Мора се признати да је заборав иконопоштовања у савременом добу у ствари тужни производ заборавља целокупне поруке православља. Данас, када се живи под налетом слике као обичног артикла у низу артикала за једнократну употребу, питање где наћи место православној иконографији ствара још више недоумица.

Питање које смо поставила на претходним страницама требало би да покрене тему колико је икона присутна у савременом друштву и колико она заиста комуницира са верником? Из досадашњег излагања, апсолвирали смо да икона не сме бити схваћена као један занимљив производ из прошлости једне блиставе културе. *Она мора говорити ванвремене поруке, савременим језиком*. Оно што не треба мењати, то је структура иконе, њена вечна порука.

Савремени хришћани морају бити не само свесни жртве коју је Црква поднела за свете иконе, већ и самог њиховог значаја, као и правилног односа према њима. Иконе су, пре свега, богослужбени предмети, који без молитвене димензије губе своје назначење. Молитвеном срцу се тако отварају двери есхатона за продор нестворене благодати Божије.

Тако ћемо данас видети велики број младих људи који за себе кажу да су православни хришћани, потврђујући своју припадност неком тетоважом крста или светитеља или ношењем великих бројаница око врата. Иако се то најчешће чини из незнања и често из најбоље намере, ипак говори о перцепцији иконе данас, која се своди готово

¹³ Ж. Ђурић, наведено дело, 235–237.

на ниво некаквог модног симбола.¹⁴ Такође, могу се наћи у продаји салвете са ликовима светитеља. Исход је потпуно исти као у случају правог иконоборства; уништавање икона и њихово бацање у смеће.

Не треба се превише помучити да би се извукао закључак о узроку и последицама модерне иконоборачке кризе. Свест о икони је потамнела у уму модерних хришћана управо зато јер је потамнела свест о Богу. Некада су се хришћани разликовали од осталих грађана управо по есхатолошкој свести, која је инспирисала читав њихов живот.

Данас је та есхатолошка свест супституисана историјским, културним, политичким, националним, и ко зна каквим још доживљајем вере у којој има места само за деистичког, удаљеног и апстрактног Бога, али за Христа Пантократора места нема.

Иконе се данас користе у остварењу бројних, често супротстављених циљева. Било да се говори о економској или политичкој пропаганди. Ради се о једном новом виду иконоборства у складу са духом савремених (нарочито визуелних) медија.

Злоупотреба елемената иконе у секуларне сврхе није сасвим нова појава. Сакрални простор иконе се разоваплођује на простор тренутне сензације коју производе масовне слике, а у центар интересовања доводи се у оно што је пролазно, насупрот непролазном и вечном.¹⁵

Анализа анкете: Икона и савремена црквена стварност

Сада ћемо говорити о практичном поимању иконе у савременом свету и проблемима са којима се модерни човек сусреће. Почетна замисао је била да се спроведе *анкетно истраживање* о томе на који начин верују и разумеју икону грађани наше земље и колико је људима релевантна у „савременом“ друштву. Случајним узорком изабрани у репрезентативни примерак били су пролазници, познаници, људи из Цркве, као и ђаци из једне београдске гимназије. Желели смо да чујемо шта они мисле о питањима која су садржана у овом упитнику и још једном докажемо реалност Цркве. Анкета је била анонимна, а сви одговори су се користили искључиво за научне потребе рада. Одговори саговорника су допринели бољем практичном разумевању теме која нас интересује.

Пре самих резултата, задржимо се мало на појму *секуларизације*. Секуларизација је процес слабења улоге религије у друштву

¹⁴ О. Суботић, „Савремено иконоборство“, <http://www.srpske-pravoslavne-ikone.com/Biblioteka-ikonopisa.htm>, приступљено: 26. марта 2015. у 17 ч.

¹⁵ Ж. Ђурић, наведено дело, 287–288.

и ослобођење од религиозног утицаја друштвених установа и појединца. Огледа се у:

- битно смањеној улози Цркве,
- смањењу броја верника,
- одумирању верске праксе и њеном смањеном утицају на свакодневни живот,
- распадању јединства веровања.

Потреба за веровањем и осмишљавањем живота, по многим социолозима је битна одредница личности. Облици тог веровања су историјске категорије, па се у том смислу религиозно веровање тумачи као једна од историјски превазиђених форми веровања. Индустриско друштво карактерише рационализација и интелектуализација, па су самим тим и религијске мотивације и објашњења неспојива са рационалним објашњењима и мотивацијом савременог индустриског друштва.

Експлозиван развитак науке, технике и примена нових технологија са собом носе објашњења и одговоре на већину егзистенцијалних питања савременог човека. Потреба човека за веровањем и тумачењем своје егзистенције, задовољена је научним тумачењем. Видимо да је до минимума сужен оквир религијског тумачења. Молитва и икона, као основна карактеристика бившег, старог света у новим условима је превазиђена.

Етничке одреднице „новог“ друштва, темеље се на капиталистичким вредностима формулисаним као „време је новац“ и „углед је новац“. Целокупан свет је базиран на таквом духу. Процес секуларизације, у том смислу, можемо тумачити као одбацивање превазиђених етичких одредница и свесно прихватање „нововековне световне етике“.

Молити се истински, свим срцем и умом, није било лако ни у једној епохи. Непријатељ нашег спасења је увек радио, пре свега, на томе да човека одвикне и одврати од молитве, знајући да она човека одвраћа од иконе, од Бога. Но, увидели смо да није само то проблем, ту је и брзина живота коју прате бројни визуелни и звучни „знакови“.

Савремени човек просто „нема времена“ за личну (понекад ни за литургијску) молитву. Рекло би се да живимо у времену у коме је императив на константном праћењу информација и протеривању тишине као нечега непријатног, а молитва је управо лек за савремене болести. Цивилизација у којој живимо све се више претвара у тржишну вредност, у мртве предмете за којима жудимо.

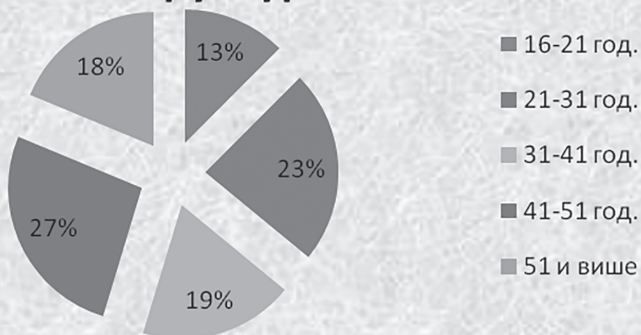
Кроз разговор са младима, приметили смо да углавном сматрају да су зреле године право време да се посвете духовном животу и Цркви, јер сада „немају времена за то“. Неки се, пак, питају како да живе ту своју веру у друштву у коме је систем вредности нарушен. Да, то се сви безброј пута питамо. Има и оних који славе и породичну традицију сматрају „добром забавом“ која се не пропушта. Истинска припадност Христу међу хришћанима представља праву реткост. Такво стање захтева огроман напор од стране свештенослужитеља да би се створила здрава литургијска динамика. Живот хришћана треба да буде и непрестана припрема за Литургију, да сав наш живот буде жртва, принос, благодарење, заједница. Литургија није једно богослужење у недељи, већ начин постојања који нас из таме уводи у светлост.

Инспирисани овом појавом, желели смо да утврдимо како је то утицало на поимање иконе, а самим тим и вере, код нас и да ли се оно изменило. Морамо признати, посматрано кроз нашу историју, уочавамо да је Црква имала значајну улогу у очувању јединства, да је била његов верски и духовни центар. Да ли људи верују и колико у иконе, односно Бога? Из ове анкете смо добили одговоре на ово и друга питања. Последњих година је тренд појаве „новопечених“ верника, који се диче тиме како су истински верници, а да ли је баш тако?



Из приложеног видимо да је у случајном узорку наше анкете учествовало више женске, него мушке популације.

2. Старосна структура испитаника



Тежили смо да у анкети обухватимо скоро све старосне генерације, због што комплетнијег увида у савремену црквену стварност. Стицајем околности, највише је било учесника у анкети старосне доби од 41–51, као и 21–31. год.

3. Структура образовања

испитаника



Доминирају факултетски образовани, као и они са завршеном средњом стручном спремом.

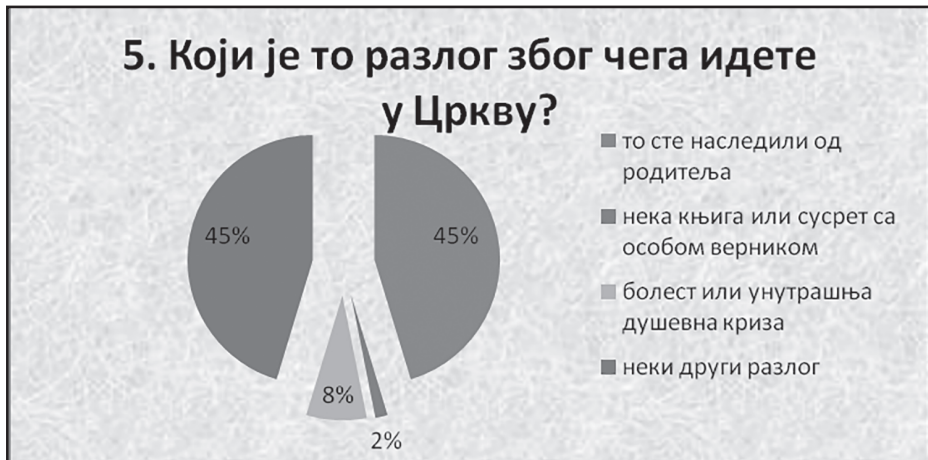


Као што се може видети из поражавајућих резултата, велики број људи ретко, односно *само једном годишње посећује цркве, док најмањи број верника иде у цркву једном недељно*. То имплицира да се утицај секуларизације осећа и код нас. Православни свештеници и теолози истичу често да је Литургија центар живота Цркве, али се чини да тај „глас вапијућег“ у нашем времену тешко допире до срца већине људи који долазе у храмове и који се задовољавају „мрвицама“ духовног живота. У даљим одговорима на питања, констатација ће бити, на нашу несрећу, још јасније потврђена.



У жељи да још детаљније уочимо колико често посећују цркву *по структури образовања испитаници*, урадили смо овај графикон.

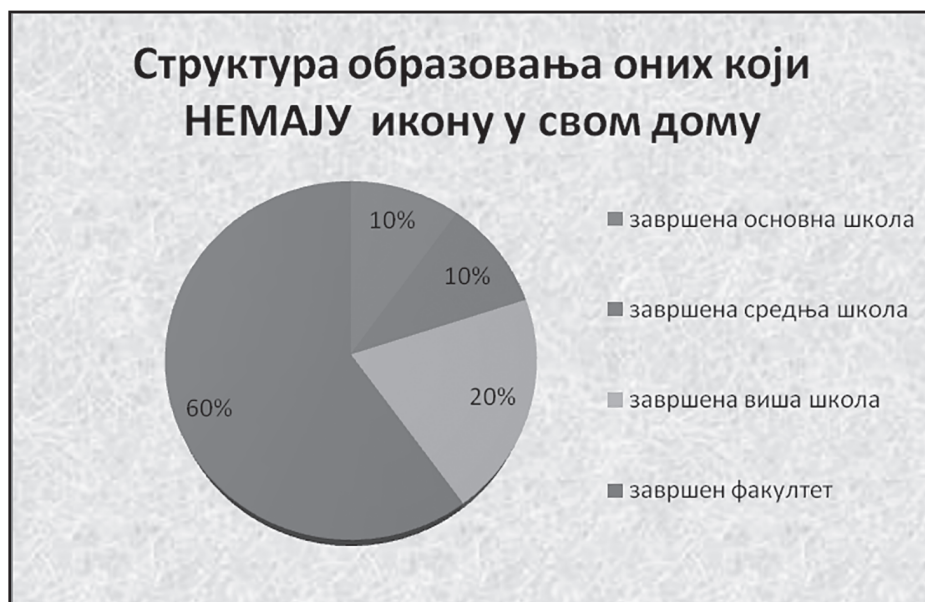
Дакле, можемо сумирати да једном недељно иду највише они са завршеном средњом и основном школом, а да највише не иду у цркву факултетски образовани. Оваква пропорционалност нам сугерише да што је виши степен стручне спреме, мање се одлази у цркву. Зашто је то тако? Двоумимо се, питамо се... да ли је њихово „оправдање немање времена и презаузетост послом“?



Овде имамо занимљиву ситуацију, подједнако су у анкети заокруживали као разлог *наслеђе од родитеља*, као и *неки други разлог*. Истински верујући родитељи или бар један од њих који уме да створи такву атмосферу у породици, јесте један од најрелевантнијих разлога који помажу развоју свести о вери код детета. Највећи број испитаника који су као одговор навели неки други разлог одласка у цркву, била је *потреба за миром и размишљањем; јачањем добрих (позитивних) вредности; празници (Божих, Васкрс); свадба; Крштење; туристички; да ујале свећу и помоле се Богу; када морају и осеће потребу*. Неки од њих су навели *да иду без посебног разлога; да се у цркви осећају пријатно и неопходно; да одласком поштују традицију...*

Закључујемо да је у људској свести, пре свега, тзв. „обредна побожност“ и да нису навикнути на молитву. Хришћанска свест је код многих одавно изгубила своју литургијску пуноћу и смисленост. Данас, под утицајем потрошачког друштва додатно је сведена на својеврсну листу потреба, чак и уколико је везана за присуство на Литургији. Један број верника који долази (редовно/повремено) у Цркву, то чини искључиво ради задовољења одређених духовних потреба, попут свих осталих потреба у овоземаљском животу. У таквој ситуацији Црква (Литургија) је постала средство, а не циљ.

Ипак, мора да постоји још неки, и то одлучујући, тајанствени чинилац од кога зависи да ли ћемо постати ревносни. Довољно је да из најмањег дела срца човек искрено завапи Богу и Он ће му се одазвати, а замрла клица проклијаће.



Упркос чињеници да често не иду у цркву, уочавамо да велика већина испитаника има иконе у своје дому.

Мали проценат њих који су заокружили да немају иконе, као образложење су писали да: *не верују у њих, као ни њихови родитељи; да нису преузели славу од оца; да шек планирају да их кује; да их немају без некој конкретној разлога* итд.

Овде се јавља проблематика, јер по написаним одговорима назире се да већина њих и не разуме шта је заправо икона. За њих, прва асоцијација на икону је слава (лик свеца кога прослављају). Било је оних који су ишли до крајње границе, па су као разлог навели да сматрају да је „икони место искључиво у Цркви“.

На другој слици везаној за истоимено питање, сазнали смо да опет по структури образовања оних који не поседују иконе у дому, су они са факултетском и вишом дијпломом.

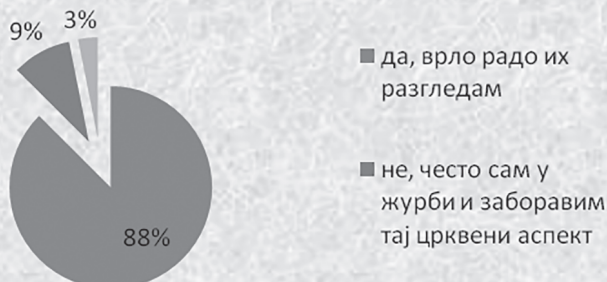


Иконостас је једно од базичних питања које нас је интересовало. По процентима нам је кристално јасно, *тош*ово нико није знао да наведе које се иконе налазе. Неки од њих нису ни знали шта је иконостас, пермутовали су га са централном иконом у цркви. Особито је контрадикторно да ни поједини људи који редовно иду у цркву нису знали потпун одговор на ово питање.

Олтарска преграда како је називамо, раздваја два света. Представља границу између видљивог и невидљивог, она постаје доступна по знању кроз окупљени скуп светитеља, кроз облак сведока који окружују престо Божији; сферу небеске славе и јављају тајну.

Иконостас не сакрива од верујућих никакве занимљиве и дубље тајне, као што неки по незнању уображавају, већ, напротив, указује тајне олтара и отвара други свет, за нас затворен због слабог духовног вида.

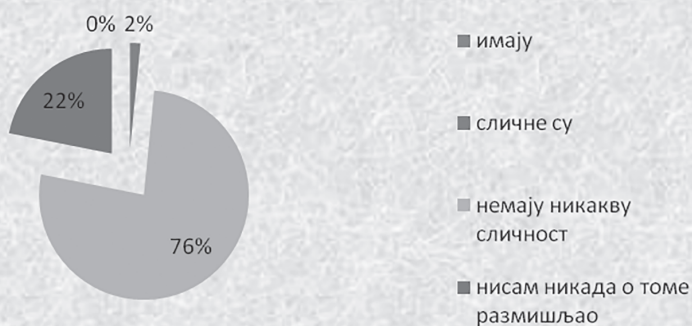
8. Обраћате ли пажњу на фреске насликане на зидовима?



У појединим црквама је нарочито развијена црквена уметност. Очигледно је да *наши сајворници врло радо обраћају пажњу и разгледају фрескописане цркве*. Мало њих се изјаснило „да у журби не стигну или не мисли о томе“.

Пошто је данашње време у знаку изв. модерне технологије, имају ли за Вас исто значење фотографија и икона?

9. Имају ли за Вас исто значење фотографија и икона?



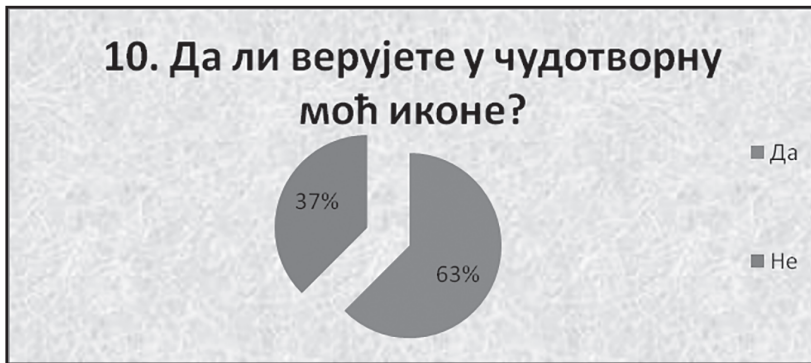
Питање је догматске природе и о овој разлици смо говорили већ у раду. Док је фотографија пуко присећање прошлости, икона је бљесак у будућности. Интересовало нас је највише како данашња омладина разуме ово питање.

Свесни смо погубне стварности да је младеж опчињена потпуно погрешним садржајима, и узоре (да не кажемо идоле) траже у јавним

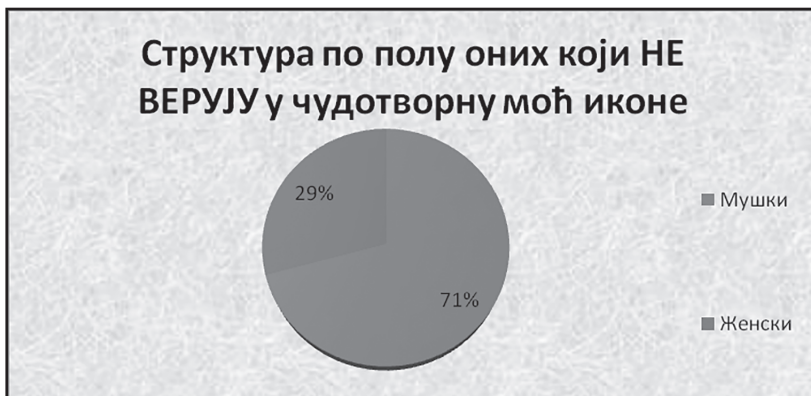
личностима (певачима, спортистима, политичарима...). Често се поистовећују са њима (сликају се у сличним позама као они, задивљени су када им неко каже да личе на ту особу...); све су то данашње аномалије. Живе у неком виртуелном, замагљеном свету друштвених мрежа жељни пажње и коментара од других.

Икона није слика природног аспекта личности, него је у питању личност дигнута из равни реализма у вишу сферу (то је слика будућег века и света, односно есхатон).

Срећом, већина прави разлику између фотграфије и иконе, али њу разлику не знају да дефинишу. По процентима на другом месту су они који су се изјаснили да нису никада размишљали о томе.



Више од половине испитаника одговорило је да верује у чудотворну моћ, јер икона је сама по себи мистична. Икона има сложен задатак: да пренесе не само спољашњи, већ унутрашњи лик човека. Она је само јављање Царства Христовог.



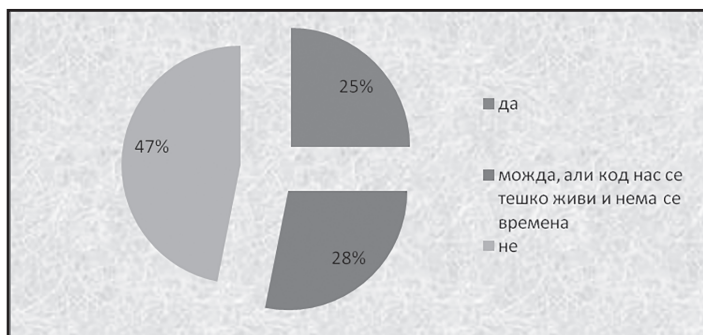
Да бисмо утврдили ко је по полу од анкетираних више заокружио да не верује у дејство иконе, направили смо овај пресек. Више мушкараца је заокружило да не верује, него жена.

Украјинко највише шта за Вас значи икона и која осећања Вас пружају када је видите?

Питање је циљно осмишљено као есеј да бисмо сазнали шта је за њих икона. Међутим, саговорници нису били превише речити. Неки од одговора су били: *да је то икона свеца и да их не обузимају никаква осећања; да се у њој огледа њихова светишћела; да за њих значи веру у Бога и осећај љубави и нежности; да их сећа на туђњу прошлост Србије и носталгију; осећају поштовање; да је чувар њихове куће...мирености; сигурности, као да је тај светац са њима. За многе представља само уметничко дело и дивљење са колико детаља је насликана...*

На почетку анкете се већ уочило да не резонују икону, њену суштинску вредност и функцију. По поновљеним одговорима, још једном је потврђено да је за њих икона, пре свега, крсна слава.

У многим католичким западним државама је обичај да се недељом породично иде у цркву и да се тај дан посвети Богу и молитвеном тиховању. Мислите ли да би тај обичај могао да заживи и код нас?



На наше последње питање највећи број испитаника је одговорио да тај обичај одласка у Цркву недељом *не би могао да заживи*.

Завршна реч

Суштина проблема који некако треба објаснити огромном броју номиналних хришћана јесте апсолутна несводивост хришћанског живота, а самим тим и његовог централног дела Свете Литургије на „духовне вредности и користи“, из простог разлога што Христос не може бити сведен ни на какве безличне категорије.

Овде је реч о питању идентитета, јер је хришћанин онај човек који темељ свога бића свецело проналази у Христу и безрезервној, живој и аутентичној припадности Њему. Управо та припадност нас доводи до

Литургије као посебне службе над службама, са обзиром да се њоме Христос у Светој Тајни Причешћа реално даје вернима и истовремено их за живот вечни утква у Своје сопствено Тело (Цркву). Однос према Литургији је на тај начин заправо однос према Господу Богу.

Вера је израз срца, унутрашњег бића. Вера у Бога не настаје зато што је као таква постала јасна интелекту, већ је она порив душе и потреба људске природе. Она је подједнако важна за све генерације. Таква вера оријентише људско биће, даје смисао животу, раду и односима, хармонизује те односе, како са Богом (вертикално), тако са ближњима (хоризонтално). Ова анкета нам је показала да оно што радимо доста говори о нама, а веома често и више него што смо тога свесни.

На претходним странама смо покушали да, у мери наших моћи, обухватимо бар део промишљања о икони и иконопису, да оно што је већ вековима познато још једном, на неки други начин, поновимо, а да при томе свему дамо и једну нову, сублимиранију димензију сагледавања функције иконе. У редовима који су претходили потврђено је богословље иконе, њена догматска заснованост и теолошка основа, њена богонадахнута символика, литургичност и вечита поучност.

Захваљујући обиму теоријских и догматских радова везаних за овај феномен, издвојили смо, по нашем мишљењу, оно што је есенцијално важно за суштинско разумевање и спознају иконе. Покушали смо немогуће: да речима објаснимо, да словима осветлимо, да је словним знаком смисаоно „исцртамо“.

Икона јесте место сусрета човека и Бога, а на том месту све су речи премале, неважне и ништавне. Гледање иконе и молитве пред њом јесу почетак нашег, људског пута ка Богу. Тренутак суштинског уподобљења прволику јесте крај тог пута, обоготворење. Сва досадашња знања о икони, о њеном трновитом путу у животу Цркве и њених верних, тек су обична информација, ма колико обимна или необична била, веродостојна или подложна преиспитивању сваке врсте. Икона је догмат, чињеница вере. Она је уметничко дело посебне врсте, факт црквене уметности, елемент у литургијском чину. Увидели смо да има исту снагу као и Евхаристија, она је символ свих симбола, свих светова. Дакле, у срцу богослужења долази до сједињења Божанског и човечанског. Сливовито примећујемо иконизацију Светлости која улази у време и простор кроз икону и живопис у евхаристијском слављу и сабрању.

Желели смо да скренемо пажњу, не само на откривење, већ и на узајаман однос откривења и иконе. Икона Христа је сама икона Бога. Својим присуством икона сузбија трагичну историјско-социјалну стварност нове економско-еколошке кризе. Богословље иконе нас усмерава у нашем трагању за духовношћу, чувајући се апстракције.

Свети Теодор Студит запажа: „То што је Бог створио човека по свом лику и подобију, показује да је иконописање божанска ствар.“ За нас је икона књига која није написана словима, већ језиком линија, боја и симбола. Језик иконе је услован и представља одраз непотпуности наших знања о Божанској реалности. Истовремено, то је знак који указује на постојање апсолутне лепоте скривене у Богу. Човеку је дата истина да је открије. О њој знамо само да је савршена и да је човек није у потпуности открио, јер би тада владало савршенство и међу људима и са Богом. Ми зато имамо икону која изражава јединствену, једном и заувек успостављену истину која не подлеже изменама.

Експлицитно смо показали колики је значај иконе у нашим животима, као вези са Божанским. Неоспорно је да су утицаји разних времена и места уносили у икону извесне карактеристике. Алегоричност иконографије је понуђена и изазвана, а наше је да одшкринемо та врата и закорачимо у тај свет. Најзад, икона има и морални смисао. Успостављање односа молитвом укључује и наша питања и проналажење одговора. Једном препознати одговори, нека нам постану даља упутства за живот.

Основни смисао иконе је духовна суштина изражена у лицу, а онда и благодат која пролази кроз икону, као „светлост кроз прозор“. Икона, као симбол, је у садејству са оним што је приказано, оно га открива, осећање блискости, као и литургијски смисао: икона као сведочење о присуству небеске Цркве у сакралном простору. Молитва ће много тога објаснити без речи. Зато их треба што чешће „читати“ и отворати духовне очи за благодат која стиже као одговор на молитве.

Икону ми не можемо схватити као део религијске уметности, већ, пре свега, као део богослужења. Ореоли око главе светитеља имају дубок смисао. Применом позлаћене површине, природна светлост постаје тамна, а унутрашња светлост обасјава истинити свет чинећи га видљивим. Често се са естетских становишта икона проглашава наивном уметношћу (што смо видели у анкети да је неки тако доживљавају). Порука коју носи јеванђеоска слика мора бити усмерена према ономе ко је созерцава и пред њом се моли. На икони се осећа нарочита тишина, тишина вечности. То није одсуство звукова, то није вакуум живота, то није тишина гроба, већ тишина као савршенство харомоније. Наиме, она приказује живог човека истргнутог из царства смрти.

Библиографија:

Вукашиновић, В. (2007), *Живљење на небесима*, Панчево.

Ђурић, Ж. (2013), *Сликовност теологије*, Београд.

Лазикова, И. К. (1995), *Богословие иконы*, Общедоступный Православный Университет.

Крстић, Д. (1990), „Иконограф: слуга лепоте Божије“, у: *Теолошки погледи* бр. 4, Београд.

Кумарианос, П. (2009), „Символ и реалност у Божанственој Литургији“, у: *Ошачник*, свеска 1, Београд.

Мирковић, Л. (1974), *Иконографске студије*, Нови Сад.

Митровић, Т. (2008), „Икона у веку своје мануелне репродукције“, у: *Иконографске студије* 2.

Суботић, О. „Савремено иконоборство“, интернет ресурс: <http://www.srpske-pravoslavne-ikone.com/Biblioteka-ikonopisa.htm>, приступљено: 26. марта 2015. год.

Ракићевић, Т. (2010), *Икона у Литургији*, манастир Студеница.

Склирис, С. (2002), „Секуларизам и есхатологија у православној иконографији“, у: *Саборност* 3–4, Пожаревац.

Трубецкој, Е. (1996), *Истина у бојама*, Београд.

Примљено: 28. 10. 2016.

Одобрено: 28. 11. 2016.

LITURGY AND DOCTRINAL FUNCTION OF AN ICON AND MODERN CHURCH REALITY

Marina Tabaković

Faculty of Orthodox Theology

University of Belgrade

Summary: *In this work, the author explores the methods in which the icon functions in the modern church reality. Covering larger group of subjects by means of questionnaire, then analyzing their results, he presents that in the consciousness of our contemporaries, the liturgical and doctrinal icon is not understood and experienced in the way it is theologically and spiritually conceived. Afterwards, the author suggests the ways for overcoming this crisis situation.*

Key words: *Icon, Liturgy, the Church, active participation, crisis, overcoming.*

СХВАТАЊЕ ИСТОРИЈЕ У СТАРОМ ЗАВЕТУ

Златко Вујановић*
Епархија шумадијска,
Аранђеловац

Апстракт: У основи текстових Светих Писања Старог Завета појам историје је усмерен на Бога и човека. Бог који активно учествује својом благодатношћу у историји, и човека који у свему томе удео учинио и као историчар сведочи. Јудејско схватање историје темељи се на историјским догађајима у којима Бог игра важну улогу. Бог се у старозаветним списима појављује као активни учесник у историји спасења јеврејског народа. У истраживању световних текстових радова нуди модел тумачења историје као Божије и човекове садејства у времену и простору старозаветног света.

Кључне речи: Стари Завет, историја, Бог, човек.

„Он мења доба и времена“ (Дан. 2, 21).

„Ако човек није потребан Богу, онда целокупна историја човечанства, како неизмерна страдања тако и најблиставији узлети духа, јесу фарса коју нико не може оправдати.“¹

Увод

Када се промишља старозаветно схватање историје, корисно је, чини се, детаљно изучити и сагледати старозаветне списе. Питања на која би се тражили одговори могла би гласити: *Како сазнати смисао историје у списима Старог Завета? Како раскрыти тајну историје?*

* zlatkovujanovic@gmail.com.

¹ Ромило Кнежевић, „Истинска уметност ствара вечност“, *Полишика*, додаток „Култура–Уметност–Наука“, 11. април 2015.

Који је смисао човековој живљења и деловања у историји? Како проникнути у унутрашњу суштину историје? Коначни и свеобухватни одговор на ова питања чини се немогућим, нарочито данас када се уврежило мишљење како је немогућа било која универзална наратија и када се прихватила теза да је раздобље „великих прича“ (макар оне биле и библијске) које би тумачиле стварност ствар прошлости. Па ипак, та питања би се могла поставити у оквирима библијске књижевности, а најпре у списима насталим из пера старозаветних аутора. Упознавање са теолошком идејом историје скривеном иза библијских текстова, и уопште библијско-теолошко сагледавање историје изабраног народа јесте предмет нашег истраживања.

1. Бог историје

Бог који се открио у Библији, Бог је историје.² Историја и географија важни су чиниоци у његовом старозаветном и новозаветном откривењу. Идеја о историји као уједињеном низу догађаја не постоји код старих народа Блиског истока. Писани споменици о догађајима који су сачувани сведоче како нема покушаја да се у догађајима истакне законитост, нити покаже развој у животу и култури народа. Тим народима је њихов властити почетак предмет митологије, а не историје. Како примећује Мекензи, „митски догађај је стални догађај који се понавља у цикличном ритму; то је годишњи повратак раздобља, окретање небеских тела, смена дана и ноћи, вечни конфликт између реда и хаоса“.³ За разлику од митског догађаја, историјски догађај је контингентан, појединачан и непоновљив.

Грци су отпочели данашње схватање историје, али ни они нису превазишли циклични идеал историје, односно циклично време, које се понавља до у бескрај.⁴ Антички свет схвата историју у круговима, циклусима, затвореном кружењу којем се не назире крај, а увек се враћа на почетак, што значи да нема праволинијског напредовања у времену. Наравно, овде треба напоменути чињеницу да је чак и у позној антици било филозофа, као и историчара и научника, који су

² Даниловим речима казано: Бог небески господар је историје. Види Илија Томић, *Старозаветни пророци*, Београд 2013, 155.

³ L. J. McKenzie, „Starozavjetna biblijska teologija“, у *Biblijska teologija Starog Novog zavjeta*, Zagreb 1980, 192.

⁴ Често навођена промена из цикличног у праволинијски образац историјског тока, може се сматрати истинитом само у најширем смислу речи. Опширније о овоме види: Ернст Брајзах, *Историографија*, Београд 2009, 114–115.

време сматрали нецикличним.⁵ Стога се уз извесна поједностављивања грчке мисли може рећи да се за Грке догађаји могу учинити схватљивима једино ако их преточимо у циклусе који се понављају. У таквом циклусу догађаји се одвијају по предвидљивом нацрту. Тај нацрт историје какав се опажа у Херодотовом извештају о Персијанским ратовима и Тукидидовој историји о Пелопонеском рату садржи исти осећај неизбежности, који је стални мотив грчке трагедије. У грчкој и римској митологији и генеалогiji прошлост се осавремењује као трајни извор; по јеврејском и хришћанском схватању историје прошлост је обећање будућности.⁶

У вези са схватањем света као затвореном кружењу којем се не види крај јесте и прослов Књиге Проповедникове. Ова књига је једна од најзагонетнијих и, за тумачење, најтежих текстова. У овом чувеном прослову се, такође, указује на историју схваћену као вечно враћање истог. Што је било то ће бити, што се чинило то ће се чинити, и нема ништа ново под сунцем (Проп. 1, 9). Поучни карактер ове библијске књиге остаје у сенци овако снажног прослова, у коме наизглед нема трачка светлости. Међутим, у овој књизи наилазимо на назнаке сврхе историјског кретања, свеједно што људима није могуће да разабере стварни смисао сопствене судбине. Ипак, проповедник није песимиста у шта би га довело циклично схватање света и историје, он се ипак радује стварању и створеном (Проп. 11, 7).

„У односу на архаичне и палео-оријенталне религије, као и у односу на митско-филозофска схватања Вечног Повратка каква су била израђена у Индији и Грчкој, јудаизам представља капиталну новину.“⁷ У старозаветним списима се може наћи јединствен поглед на историју. Стари Завет је, наиме, јединствена збирка историјских докумената. Историјски оквир доминира целокупном збирком. Пентатеух (Тора) представља историју настанка Израиља. Историјским књигама се придружују и пророчки списи који су, такође, одговор на одређене догађаје у историји. Мудросне и песнички интониране књиге Старог Завета могу се учинити потпуно ванврменским. Па ипак, оне су такође укључене и збирку којом доминира историја, премда не спадају у ту збирку

⁵ Уп. Цералд Цемс Витроу, *Време кроз историју*, Београд 1993, 62. Уосталом, процес кружења не значи просто понављање, то понављање носи са собом извесан нови садржај, али упркос свим променама сâм процес друштвеног развоја одише спокојством јер се стално изнова догађа оно што се догађало, те и поред све неизвесности исхода догађаја у сваком конкретном случају, у начелу нема ничег што би могло бити изненађујуће.

⁶ Уп. Karl Levit, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Sarajevo 1990, 31–32.

⁷ Мирче Елијаде, *Светло и њрофано*, Београд 1998, 142.

у строгом смислу речи. Достојно пажње је и то што многи наслови псалама представљају занимљив пример историјског начина размишљања; ти наслови су покушаји, неретко нагађања, да се пронађе погодан тренутак у Давидовом животу када је дотични псалам написан. Отуда, Стари Завет јесте историја у коју су уткане друге врсте литературе.

2. Историја сусретања

Библија нам, пре свега, открива да се Бог налази *на почетку* историје, да је овдашњи свет позван у постојање Његовом вољом и да му само Његова воља допушта да он и данас постоји.⁸ Ипак, један тренутак у историји човечанства пореметио је хармонију света, те је настала свесветска трагедија.⁹ С тим у вези, историја је, у суштини, била простор у којем се драма појединачног и друштвеног живота одигравала према Јахвеовој сврси, а космичко време је напосто сведочио о делима Јахвеовим и његовој моћи над свемиром. Јеврејски народ је, дакле, веровао да је све у рукама Божијим и да је све потчињено његовој вољи.¹⁰

Старозаветни списи јесу, заправо, историја Израиља, али не историја у данашњем смислу речи. За Израил историја је време сусретања са Јахвеом. Сама идеја да је историја процес који има почетак, средину и крај настала је са Израиљом. Божија воља управља тим процесом. Друкчије речено, Бог је Господ историје,¹¹ господар твари. Вера у Бога као господара историје најупечатљивије је приказана у поуздању молитвеника да ће бити услишен, заснованом на Божијем сведочењу у историји свога народа.¹² Уверење да Бог активно делује међу свим народима на земљи утемељено је у Светом Писму,¹³ премда га свакако треба схватити у контексту Божијег одабира једног на-

⁸ Јован Мајендорф, „Бог у историји“, *Теолошки погледи* 1–3, Београд 1985, 147.

⁹ Уп. Пост 3.

¹⁰ „They believed that all history is in the hands of God and subject to His sovereign will, so that the story of all nations and peoples is a unity and not assortment of separate items and diverse strands of developments“ (Cf. Eric Charles Rust, *The Christian Understanding of History*, London 1947, 18). Дакле, у Старом Завету се говори о једном Богу који делује у историји и спасоносно води Израил.

¹¹ Назив преузет из истоимене књиге Жана Данијелуа. Види: Jean Daniélou, *The Lord of History*, trans. Nigel Abercrombie (Cleveland, Ohio: The World Publishing Co., 1968).

¹² Упореди Пс. 21, 5; 65, 6–10; 102, 7 и друге.

¹³ Писмо на више места говори о томе да Бог влада над народима (Пс. 21, 29; Пс. 46, 9), да управља њиховим судбинама упркос њиховим замислима (Пс. 32, 10). Надаље, псалмопесник бесконачног Бога слави као Цара од старине (πρὸ αἰώνος, Пс. 73, 12) и Господара заувек (εἰς τὸν αἰῶνα) у чистој вечности (Пс. 9, 37; Пс. 28, 10).

рода, кроз којег ће се откривење обзнанити свим народима. Одавде произлази и ведро поуздање које почива на сигурности да историја није безначајна случајност нити епифеномен циклуса природе који би се вечно понављао. Историја се, насупрот томе, путем вере прихвата као извршење Јахвеових намера. Историјски догађај овде задобија нову димензију: он постаје теофанија.¹⁴ Једном речју, Јахвеова спасоносна воља даје историји схватљивост.

3. Бог у историји

Бог чини захват у историји. Он води народ који је изабрао. Он је Сведржитељ, који је у критичним тренуцима интервенисао, и тако изнова потврђивао да је Он један једини живи Бог. Суштински циљ је-врејског Бога у историји било је спасење Израиља.¹⁵ Дефинитивни приказ оваквог веровања представљен је у Књизи пророка Данила,¹⁶ написаној после повратка из вавилонског ропства, а непосредно уочи макавејског устанка у другом веку пре Христа.¹⁷

Библија не представља једну специфичну филозофију историје. Она је, пре свега, реч и прича из прошлости. Историјска тематика игра значајну улогу библијске приповести, како Старога тако и Новог Завета. Ми читамо и тумачимо те приче покушавајући да анализирамо схватање историје које се налази иза њих. Иако понегде постоје теолошки коментари о историји у мудросној литератури, поезији, пророчким списима, итд., историјске књиге нам обезбеђују детаљније увиде у природу историје. Како примећује Драган Милин, „у такозваним историјским књигама налазимо хронике, генеалогije и описе личности и догађаја који задивљују својим историографским поступком... Ипак, врло је важно знати да библијски писци све до-

¹⁴ Мирче Елијаде, *Светио и профано*, Београд 1998, 142.

¹⁵ Џералд Џемс Витроу, *Време кроз историју*, Београд 1993, 72. Кроз Божију стваралачку реч историја бива способна да постане носилац једног надисторијског садржаја, вечног спасења.

¹⁶ Уп. нпр. „Ја погледах у мојим ноћним виђењима и гле, на облацима небеским дође неко као Син човечји. Он приступи старешини дана (Ветхиј денми) и приближи се к њему. Њему се даде власт, слава и царство, и њему служак сви народи и сва племена, и људи свих језика. Његова је власт, власт вечна која неће проћи и његово царство неће престати” (Дан. 7, 13–14).

¹⁷ Књига пророка Данила је, уосталом, прва оригинална филозофија историје за коју зна човечанство, а која је настала у дохришћанској ери. Уп. Николај Берђајев, *Смисао историје*, Београд 2002, 6.

гађаје схватају првенствено теолошки, *sub specie Dei*.¹⁸ Историја је, штавише, подручје божанског откривења (*locus revelationis*).¹⁹ Пре него што се окренемо од конкретних описа историјских догађаја ка изналажењу филозофије историје, требало би да будемо пажљиви да не изгубимо из вида то да је историја прича о људима и, у библијском смислу, њиховом сусрету са Богом. Реч је о сусрету који је узајамно обогаћивање. Творац историје јесте свемоћан, али та свемоћ се ограничава пред људском слободом.

„Бог библијског откривења јесте личност, а не безлично биће. Управо је у томе новина коју Бог открива Мојсију.“²⁰ „Мојсије рече Богу: Ево, кад отидем к синовима Израиљевим, па им речем: Бог отаца ваших посла ме к вама, ако ме упитају: како му је име? шта ћу им казати? – Господ одговори Мојсију: Ја сам онај што јест. Тако ћеш казати синовима Израиљевим: Који јест он ме посла к вама. – И опет рече Бог Мојсију: Овако кажи синовима Израиљевим: Господ Бог отаца ваших, Бог Авраамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев посла ме к вама.“ (Изл. 3, 13–14).

4. Ка старозаветној филозофији историје

У жељи да разумемо хришћанску филозофију историје, корисно је прићи Старом и Новом Завету одвојено, јер се овај потоњи надовезује на први и реинтерпретира га. Историја је била веома важна за старозаветне Јевреје јер су они историју схватили као место у којем се Бог открива и дела. У том смислу, синајско откривење Божијег имена Јахве, које је пророк Мојсеј добио од Бога могло би да значи – *Ја делаћно јесам* или *Ја Јесам Сушћи* (Изл. 3, 14).²¹ Ипак, овде треба напоменути да је апстрактни појам бића био потпуно стран Израиљу. Глагол *хајах* не подразумева постојање као такво, већ има у виду динамизам, делање и

¹⁸ Драган Милин, *Старозаветна историја*, Нови Сад 1994, 5.

¹⁹ Истовремено, историја није само откривење Бога, већ је и узвратно откривење човека Богу у свом стваралачком прегалаштву. Из тог разлога историја јесте тако страшна и трагична. Та драма, драма историјског процеса, одређује се тиме што је тајна историје, заправо, тајна слободе. Зато је у центру историје хришћанства постављен крст, распеће Сина Божијег као парадигма страдања и даривања слободе људском роду.

²⁰ Уп. Ромило Кнежевић, *Време и сазнање: теолошко чићање Марсела Пруста*, Институт за теолошка истраживања, Београд 2011, 121.

²¹ У Старом Завету име се схватало као средство јављања, тј. посредовања Бога у свету. Божије име се призива као субјект деловања (Пс. 53, 5). Бог је доживљаван као делатни, динамични Бог који учествује у људској историји.

присутност. Реч је, дакле, о „делатном бићу“, „бићу за“ или „бићу са“, о чему говори и дванаести стих треће главе Друге књиге Мојсијеве: „А Бог му рече: ја ћу бити с тобом.“ Зато, сви наведени стихови могли би се протумачити као одлучност библијског Бога да делатно и верно са својим народом учествује у његовој историји.²²

Приповест о Стварању у Књизи Постања²³ успоставља почетну тачку за људску причу, јер целокупно човечанство има свој корен у Адаму и Еви којима је Бог рекао – „рађајте се и множите се, и напуните земљу, и владајте њом“ (Пост. 1, 28). Премда „Бог погледа све што је створио, и гле, добро беше веома“ (Пост. 1, 31), убрзо потом „разломљеност“ историје улази у причу јер први пар подлеже искушењу да једе са „дрвета познања добра и зла“ (Пост. 2–3). Потоња историје тиме, са старозаветне тачке гледишта, постаје прича о искупљењу. Бог дела унутар простора и времена како би остварио искупљење људи које воли. Јевреји, с друге стране, чине сећања на Божија дела у пређашњој историји показујући тиме своје поверење у испитељску мисао Бога у садашњости и будућности.

Феномен схватања историје јесте један од важних теолошких идеја у Старом Завету. То је особито дубоко виђење историје, то јест, перспектива развијања времена од почетка до краја, која је руковођена вољом Божијом, подразумевајући и вољу оних са којима Бог стоји у односу. Историја, дакле, иде ка неком смисаоном циљу и она је једна од главних тема у старозаветној књижевности.²⁴ Управо јеврејска месијанска мисао (очекивање некога ко треба да дође и промени судбину Израиља) учинила је подстицај да хришћанство изнедри историју. Изворно поимање историје у Старом Завету недвосмислено указује на њен есхатолошки карактер.²⁵ Наиме, народ коме се нешто обећава за будућност, било да је у питању „обећана земља“ или „плодно потом-

²² Зато није случајно Ернест Рајт своју књигу насловио *Бог који дела*. Види G. F. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Studies in Biblical Theology, 8; 1952).

²³ Постање је већ само по себи историјски појам, који у мањој мери одговара на питање порекла, а у већој на циљ стварања света.

²⁴ Као што мисли нпр. Милошевић: „Историјско кретање испуњено смислом мора имати неки свој крај, оличен у виду каквог достижног циља коме би оно требало нужно да стреми. Бесциљна историја, па макар била у знаку непрестаног напретка, у суштини је ипак бесмислена. Чиме бисмо уосталом мерили узлазну путању историје ако не неком сврхом која ту путању осмишљава“ (Никола Милошевић, *Има ли историја смисла*, Горњи Милановац 2000, 139).

²⁵ Библијско схватање историје уско је везано за развој идеје месијанизма у Старом Завету. Месијанизам, пак, представља, у најширем смислу речи, Израилево очекивање славне будућности. О овоме опширније види: Родољуб Кубат, *Основе старозаветне антропологије*, Београд–Нови Сад 2008, 119–120.

ство“, смисао сопственог постојања усмерава ка ономе што ће доћи. Стари Завет доноси један специфичан поглед на историју: први пут се раскида са цикличним начином мишљења, први пут се схвата историја као „стрела времена“. ²⁶ Штавише, историја представља позорницу Божије повезаности са светом. Другим речима, историја је главно средство за разумевање Бога и повезаности његових путева са човеком. Коначно, Стари Завет представља историју као морално и духовно значајан процес који је под Божијом контролом. То је евидентно у набрајању свештених догађаја у 135. псалму.

5. Лични Бог у историји спасења

Библијски Бог јесте лични Бог, Бог који склапа савезе у историји открива се као Бог Аврама, Исака и Јакова. Божије самосведочење ²⁷ као откривењско збивање јесте предмет библијске историје. Библијски Бог се јавља у историји, делује кроз историјске догађаје ²⁸ (извео је Јевреје из египатског ропства, превео преко Црвеног мора, увео их у Земљу обећану). Штавише, „само Бог открива тајну историје“. ²⁹

У старозаветној интерпретацији историје очигледно је да Бог објављује самога себе не само у историји, него и *кроз* историју као целину. Богови простора надвладани су; историја има почетак, средину и крај. Иако је изабрани народ главни носилац историје, њихова историја има значење за све народе. ³⁰

²⁶ Стрела времена је потпуно недостајала класичном свету у виђењу људске судбине. С тиме је у вези и констатација да стрела времена не постоји у древној митологији. Могли бисмо рећи да је стрела времена одиста изум хришћанства и то само оној мери у којој се оно ослања на традиционални јудаизам. О овоме види: Umberto Eco, *Razgovor o kraju vremena*, Београд 2001, 28.

²⁷ Упућујемо на тешко преводиву синтагму немачког језика *die Selbstbezeugung Gottes*. Одабрали смо превод „Божије самосведочење“ радије него „Божије самопоказивање“ зато што глагол сведочити у већој мери разјашњава јудејску представу Божијег деловања у историји. Опширније о овоме види Валтер Ајхрот, „Откривење и историја у Старом Завјету“, *Лојос*, Београд 2005, 8.

²⁸ „Описивању тога збивања међутим својствено је да га оно не описује само као неко збивање које се одвија у историји, већ као оно које и образлаже историју.“ Види чланак Валтера Ајхрота, „Откривење и историја у Старом Завјету“, *Лојос*, Београд 2005, 8.

²⁹ Илија Томић, *Старозаветни пророци*, Београд 2013, 155.

³⁰ „This is the Old Testament interpretation of history. Here it is obvious that God reveals himself not only in history but also through history as a whole. The gods of space are overcome; history has a beginning, a center, and an end. Although the elected nation is the main bearer of history, its history has meaning for all nations.“ Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1948, 22.

Будући да се Бог јавља у историји, то онда време, у јеврејској, односно библијској традицији добија онтолошки карактер. Јевреји су славили догађаје, то јест дане у којима се Бог јављао у свету. Библијско схватање бића се везује за време, за све оне догађаје који имају искупљујући карактер, који дају времену есхатолошки карактер, везујући га за последњи дан доласка Месије.

Како бисмо јасније разумели однос Бога и човека у историји Израиља, осврнућемо се на речи псалмопесника Давида:

„Отворићу у причама уста своја, говорићу загонетке од почетка. Оно што чусмо и дознасмо, то и оци наши казиваше; не скри се од деце њихове у другом нараштају, казујући хвале Господње, *и силе Његове, и чудеса Његова, која учини*.³¹ И подиже сведочанство у Јакову, и закон постави у Израиљу, што је заповедио оцима нашим да то обзнане синовима својим, да дозна нараштај други, синови који ће се родити, и устану и казују то синовима својим, да на Бога полажу наду своју и не забораве дела Божија, и заповести Његове да траже; да не буду као оци њихови, нараштај покварен и преогорчујући, нараштај који није исправљао срце своје, и није поверио Богу дух свој“ (Пс. 77, 2–8).

Овај псалам недвосмислено показује да је Бог у срцу историје. Према библијско-теолошком схватању, историја је, дакле, прича у којој се Божија промисао сусрела са људским лутањем. У најранијим периодима Месија се није помињао као појединачна личност. Месијанска будућност је кроз дугу историју била нејасна, не само обичном народу него и пророцима. Ипак, клупко Божијег домостроја које је подразумевало развој теолошке свести било је јасно интенцирано: историја иде ка неком циљу, ка остваривању неког Божијег плана.

Осим тога, историја је била веома важна за старозаветне Јевреје јер је она била посредник кроз који је Бог открио самог себе. Ми познајемо Бога више кроз његова дела неголи кроз претпоставке. Временом, у богословској традицији библијска историја добија назив „свештена историја“. Са Аврамом почиње, како је научници називају, *Heilsgeshichte* – историја спасења. Дакле, у контексту библијске теологије, историја се, заправо, схвата као историја спасења.³²

Сви ови односи човека са Богом водили су ка томе да Бог, који је много пута кроз историју походио народ свој, постане конкретни историјски човек остајући предвечни Бог. И тако долазимо до Новог Завета у којем проналазимо испуњење старозаветних ишчекивања, премда не

³¹ Курзив је наш, прим. аут.

³² Теолошки појам *историја спасења* треба бити протумачен, или, прецизније речено, схваћен као историја милости и спасења која се протеже на све људе свих времена током целокупне људске историје.

сметати са ума и то да је у свим теофанијама Старог Завета присутан Христос. Следствено, сам Христос и прва Црква били су надахнути Старим Заветом и старозаветним појмом историје.

Закључак

Божије деловање у историји није само скривена сила у свему што се збива, коју човек може наслутити и уважавати а да у својој сржи не буде њоме обузет, већ је оно неизбежна стварност, препуна драматичне динамике, која (човеку) не дозвољава став посматрача, већ која човека свагда изнова ставља пред захтев личне Божије силе, која га позива на одговорно учествовање у светском збивању. Израил је имао искуство живог Бога који делује у историји. То искуство потврђује тврдњу старозаветних пророка да је Бог господар историје. Историја је врло важна за старозаветне Јевреје, јер је она медијум кроз који је Бог себе открио. Ово узимање у обзир историје и од самог Бога главна је црта јудеохришћанске традиције.³³ Теолошки концепт Израила негира тадашњи по- негде прихваћени циклични модел схватања историје. Месијанска нада која пламти кроз историју Старог Завета модификује схватање историје. Заправо, само постојање и историја смислени су само онда када имају свој крај, свој финални моменат који ће вечно трајати, а то је васпо- стављање Божијег Царства. Тај крај ће бити Дан Јахвеов којем стреми историјско збивање, како би у њему још јасније била препозната Божија воља и како би она дошла до изражаја. Кретање ка том коначном ци-љу није кружно, већ праволинијско. Бог, дакле, кроз разне догађаје и личности, управља историјом и руководи је ка њему знаним великим циљевима. Историјски кораци неће трајати бесконачно, већ ће Бог, када Он то хоће, ставити тачку на крај историје и васпоставити вечни Сабат за Израил ради обећања датих праоцима. Вера, која се налази у срцу библијских сведочанстава о историји Божијег постепеног откривења, је-сте основ за учешће у Божијој стварности новозаветног Христа. Господ Цркве одобрава старозаветно схватање историје и даје јој својство сво-је личне предисторије. Тиме старозаветно схватање Божијег деловања у историји и данас постаје важно и значајно. Старозаветно историјско очекивање надисторијског Месије испунило се у Христу. Бог се оисто-ричио и уисторичио. Добри Бог је одлучио да постане човек. Богочовек је показао да је човек заиста потребан Богу.

³³ Уп. Максим Васиљевић, „Однос истине и историје: неке импликације по однос теологије и науке“, *Богословље* 1–2, 2007, 27–50.

Наведене референце:

Библија, прев. Ђ. Даничић – Вук Карацић, Библијско друштво, Београд 2001.

Валтер, Ајхрот, „Откривење и историја у Старом Завету“, *Лојос*, Београд 2005.

Берђајев, Николај Александрович, *Смисао историје*, Београд 2002.

Брајзах, Ернст, *Историографија*, Клио, Београд 2009.

Васиљевић, Максим „Однос истине и историје: неке импликације по однос теологије и науке“, *Богословље* 1–2, 2007, 27–50.

Витроу, Џералд Џемс, *Време кроз историју*, Српска књижевна за друга, Београд 1993.

Елијаде, Мирче, *Свето и профано*, Београд 1998.

Кнежевић, Ромило, „Истинска уметност ствара вечност“, *Политика*, додатак „Култура–Уметност–Наука“, 11. 4. 2015.

Кнежевић, Ромило, *Време и сазнање: теолошко чишћење Марсела Пруста*, Институт за теолошка истраживања, Београд 2011.

Кубат, Родољуб, *Основе старосавезне антропологије*, Беседа, Београд – Нови Сад 2008.

Мајендорф, Јован, „Бог у историји“, са енглеског превео Радомир Ракић, *Теолошки погледи* 1–3, Београд 1985, 147–155.

Милошевић, Никола, *Има ли историја смисла?*, Лио, Горњи Милановац 2000.

Милин, Драган, *Старозаветна историја*, Нови Сад 1994.

Томић, Илија, *Старозаветни пророци*, Београд 2013.

Daniélou, Jean, *The Lord of History*, trans. Nigel Abercrombie (Cleveland, Ohio: The World Publishing Co., 1968).

Еко, Umberto, *Razgovor o kraju vremena*, Narodna knjiga – Alfa, Београд 2001.

Levit, Karl, *Svjetska povijest i događanje spasa*, Svjetlost, Sarajevo 1990.

R. E. Brown – J. J. Castellet – J. A. Fitzmeyer – J. J. Kselman – J. J. McKenzie – D. D. Stanley – A. Suelzer – B. Vawter, *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, preveo Mato Zovkić, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 1980.

Tillich, Paul, *The Protestant Era*, Chicago 1948.

Rust, Eric Charles, *The Christian Understanding of History*, London 1947.

Wright, G. Ernest, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Studies in Biblical Theology, 8; 1952).

Примљено: 14. 11. 2016.

Одобрено: 28. 11. 2016.

THE CONCEPT OF HISTORY IN OLD TESTAMENT

Zlatko Vujanović

Eparchy of Šumadija, Aranđelovac

Summary: *On the ground of the texts of the Old Testament concept of history is focused on God and man. Jewish conception of history is based on historical events in which God plays an important role. God who is actively involved with his gentleness in history and a man who always takes a part in history as a historian testifies. God in the Old Testament writings appear as an active participant in the history of salvation of the Jewish people. In this study of scriptural texts we found a model of interpretation of history as God and man joint action in time and space of the Old Testament world.*

Key words: *Old Testament, God, history, man.*

БИБЛИЈСКИ БОГ ТВОРАЦ И СТВАРАЊЕ: КРАТКИ ОСВРТ НА ТАКОЗВАНИ „БИБЛИЈСКИ КРЕАЦИОНИЗАМ“¹

Срећко Петровић*
Епархија шумадијска,
Аранђеловац

Апстракт: Поједини православни богослови, клирици и лаици по питању схватања Божије стварања посежу за увидима и закључцима северноамеричких фундаменталистичких деноминација, односно за аргументима „библијског креационизма“. Да ли је пошребно и уопште могуће пројесћаниску креационисичку науку насадиши на шло православне вере? Сматрамо да је одговор одричан, а у овом раду ћемо покушати да укажемо на основне разлоге зашто мислимо да је тако. Поред тога, у тексу ћемо се посебно осврнуши на деловање креационисичког покрета у Србији и окружењу.

Кључне речи: православно богословље, наука, креационизам, фундаментализам, пројесћанисизам, теорија еволуције.

Увод: одређивање појмова

Реч „креационизам“ потиче од латинске речи *creatio*, што значи *стварање*. У ширем смислу речи, *креационизам* означава схватање да је свет створен. У том контексту и сви православни хришћани јесу

* petrovic.srecko@gmail.com.

¹ Овај рад је прерађена и допуњена верзија чланка објављеног раније под насловом „Библијски креационизам‘ у Православној Цркви“, *Каленић*, бр. 185 (5/2009), Крагујевац 2009, стр. 12–15, а прочитан је на Седмом међународном научном симпозиону из систематског богословља одржаног под називом „Богословље творевине“ (буг. „Богословие на творението“) у Центру за систематску теологију Православног богословског факултета Великотрновског универзитета „Св. Кирило и Методије“ у Великом Трнову 4–6. новембра 2016. године. Захваљујем се Ненаду Божовићу, асистенту са ПБФ Универзитета у Београду, а затим и колегама ђакону Радомиру Маринковићу и Владимиру Пекићу на томе што су ми својим корисним примедбама и саветима помогли приликом писања овог рада.

„креационисти“ – будући да верују да је библијски Бог Творац света, „свега видљивог и невидљивог“ – како се каже у Символу вере. Овде ћемо, међутим, да се осврнемо на ону врсту креационизма која је не тако давно била карактеристична за фундаменталистичке деноминације Северне Америке, а која данас налази своје место и међу православнима – на такозвани „библијски“ или „научни“ креационизам.

Наиме, у последњим деценијама и међу православним хришћанима појавили су се поборници оваквог учења, односно „библијског креационизма“ – који „библијску науку о стварању“ поткрепљују између осталог и тенденциозним и селективним читањем Светих Отаца. На друштвеним мрежама, интернет-форумима и блогovima на којима пишу православни хришћани данас се воде бројне дискусије за и против „теологије стварања“ (што је већ прихваћени назив за тзв. „научни креационизам“) с једне стране, и научних теорија с друге, и тако се ствара лажна представа о сукобљености вере у Бога Створитеља и научних теорија.

Делује зачуђујуће чињеница да се данас поједини православни богослови, клирици и лаици у дијалогу са савременим светом руководе, примера ради, наивним средњовековним природословним схватањима (све и да су иста сачувана у патристичкој литератури) и застарелим и одбаченим апологијама, или да у схватању Божијег саздања посежу за увидима и закључцима северноамеричких фундаменталистичких деноминација. Али постоје одређене тежње да се на чокот православне вере и духовности накалеме схватања и учења која нису својствена православном богословљу, што води стварању застрашујућих хибрида. Чак и да занемаримо то што међу верујућим људима у Цркви постоје они који су спремни да се неустрашиво боре за доказе „библијског креационизма“, ипак не би требало пренебрегнути то што се поједини православни клирици, вођени мишљу да бране истине вере, обраћају пастви полемишући за „библијски креационизам“ а против „безбожне науке“ тј. „јереси еволуционизма“,²

² Израз о. Серафима Роуза (из полемике „Православни поглед на еволуцију“, у преводу на српски објављеној у књизи Јеромонах Серафим Роуз, *Православни поглед на еволуцију*, Светигора, Цетиње 2000, стр. 19–96, и наслов доцније расправе руског православног свештеника Константина Буфејева – в. Протојереј Константин Буфејев, „Јерес еволуционизма“, у зборнику који су приредили В. Димитријевић и Ј. Србуљ, *Нека буде светлост – стварање света и рани човек – Православна шумачење Књиге Постања*, Библиотека „Образ светачки“, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског : Београд 2006, стр. 570–619. Види такође и: Протојереј Тимотеј Сељски, *Православни поглед на свет и савремена наука*, Митрополија црногорско-приморска – Светигора : Цетиње 2000 (= Свештеник Тимотеј [Алферов], *Православни поглед на свет и савремене науке о природи – Лекције креационе науке за сјарије раз-*

пишући и радове на ту тему,³ а од скоро организујући и скупове и удружења за промовисање „библијског креационизма“.⁴

Ова појава није ограничена само на оне просторе које су традиционално настањене протестантским фундаменталистичким деминацијама (о чијим схватањима овде и неће бити речи), већ се јавља и у срединама које насељавају православни, у Источној Европи итд.⁵ Пре десетак година, на семинару вероучитеља у Крагујевцу (одржаном 2007. године), о. Хризостом Мајдонис из Грчке се осврнуо на спор који се у Грчкој води око теорија еволуције и креационизма и покушајима да се направи сукоб између науке и богословља, премда је, према његовим речима, савремено богословље

реде средњих школа, Београд 2008 [руски изворник: Священник Тимофей (Алферов), *Православное мировоззрение и современное естествознание (Уроки креационной науки в старших классах средней школы)*, Паломник : Москва 1998]).

³ Такви радови се штампају у православној литератури на руском, енглеском и другим језицима, али и у српској црквеној периодици – нпр. Јереј С. Зечевић, „Еволуција и Библија (1)“, *Саборник – часопис Храма Успенија Пресвете Богородице*, година I, бр. 2, Крагујевац 2005, стр. 8–13; Јереј С. Зечевић, „Еволуција и Библија (2)“, *Саборник – часопис Храма Успенија Пресвете Богородице*, година II, бр. 3, Крагујевац 2006, стр. 8–11 итд.), чак и у званичном гласилу Српске Православне Цркве – Теодора Гита Симић, „Теорија еволуције“, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 911 (1. март 2005. г.), Београд 2005, стр. 17–19; исти аутор, „Еволуција, теорија у кризи“, *Православље*, бр. 912 (15. март 2005. г.), Београд 2005, стр. 15–17. Из литературе сазнајемо да публиковање оваквих текстова није карактеристично само за тло Србије, већ и за Русију, Грчку ... (уп. Дмитрий Зворыкин, „Творение и тварный мир с позиции Православия и Протестантизма“, у *Той повеле и создашася: Современные ученые о сотворении мира*, Фонд „Христианская жизнь“ : Клин 1999, стр. 114–128).

⁴ Поменули бисмо само неке које су покренули православни клирици и богослови, на пример: „Мисионарско-просветни центар ‘Шестоднев’“ („Мисионерско-Просветительский Центр «Шестоднев»“) из Москве (који је у протеклих пар деценија издао велики број публикација, а од 2005. године организује годишњу међународну конференцију и издаје годишњак састављен од углавном креационистичких чланака – зборник под насловом *Православное осмысление творения мира* (Выпуск 1 – 2005; Выпуск 2 – 2006; Выпуск 3 – 2007; Выпуск 4 – 2008; Выпуск 5 – 2009. итд.)), или истоимени пројекат из Србије („Шестоднев“) који је покренуо Јереј Г. Живковић, или данас непостојеће „Крымское общество креационной науки“ из 1990-их година, затим удружење које је наследило поменути организацију и које је активно и данас – „Христианский научно-апологетический центр“ из Симферопоља итд.

⁵ О различитим пројавама верског фундаментализма у савременом друштву, између осталих и у српском – пројавама међу којима се поред осталог налази и борба против науке – в. чланак проф. Зорана Крстића „Православни фундаментализам и модерно друштво“, у Ј. Калић (ур.), *Манастир Каленић. У сусрет шестој стогодишњици (Зборник са научној скупи о манастиру Каленић)*, САНУ – Епархија шумадијска : Београд – Крагујевац 2009, стр. 169–174. Речима проф. Крстића, „супротстављање модерној науци... једна је од основних карактеристика свих верских фундаментализама“.

одавно разјаснило односе између ове две области.⁶ Како сазнајемо из литературе, сличан спор постоји такође и у Русији,⁷ Србији, и другим источноевропским земљама.⁸

До скоријих времена спор између вере и науке ове врсте био је пре феномен северноамеричког континента. Сада смо, међутим, сведоци тога да тзв. „научни“ тј. „библијски креационизам“ налази своје упориште и у Европи,⁹ а под утицајима агресивне кампање фунда-

⁶ В. Александра Гаруновић, „Сусрет вероучитеља Балкана“, у *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 973 (1. октобар 2007. године), Београд 2007, стр. 16–17.

⁷ Уп. Georgy S. Levit, „Creationists attack secular education in Russia“, *NATURE*, Vol. 444, 16 November 2006, стр. 265; Inga Levit, „Creationism in the Russian Educational Landscape“, *Reports of the National Center for Science Education*, Vol. 27, Nr. 5–6, 2007, стр. 13–17; в. такође, за опширнији опис актуелне ситуације у Русији, и чланак Ивана Викулова прочитан на научном скупу посвећеном вери и савременој науци *Sophia–Iberia Academic Conference*, одржаном у Мадриду септембра 2007. године: I. Vikulov, „Evolution–Creation Discussion in Russian Orthodox Church: Limit Religiosity or Private Opinion?“ (у скраћеном облику чланак је штампан у зборнику радова са скупа објављеном под насловом *Human Evolution: in search of our anthropic roots*, Madrid 2007, стр. 115–118). Уп. и Диакон Сергей Соколов, „Еволуција и креационизам“, *Богословские труды*, Вып. 40, Москва 2005, стр. 355–367.

⁸ На пример у Хрватској, где од недавно римокатоличко удружење „Кристофори“ кроз часопис *Book* промовише креационизам; уз овај часопис стоји и загребачки месечник *Nacija*, као и друга периодична издања преко којих се у хрватској јавности покрећу расправе на тему односа науке и вере, а у корист креационистичког виђења. Слична издања постоје и у Мађарској итд. Уп. Igor Mikloušić, „Kreacionizam – Pamet (1:0)“, *Jutarnji list* (11. 2. 2011. г.). Занимљиво је то што међу римокатолицима постоје овакви покрети, будући да римокатоличко богословље нема офанзиван став према научним теоријама попут теорије еволуције, и да Римокатоличка Црква на одређени начин, кроз своје саборске одлуке и кроз папске декрете прихвата ову теорију. Но постоје и фундаменталистичке секте римокатоличких провинијенција које не прихватају таква гледишта, него под утицајем екстремних протестаната настоје на „научном креационизму“ (уп. Ladislav Nemet, „Čovjek u raju. Pokušaj tumačenja nauka o prvotnom stanju čovjeka“, *Obnovljeni život : časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 59, No. 2 (Lipanj 2004), 2004, стр. 135–136).

⁹ Заправо, широм света: „библијски креационизам“ се из Северне Америке, на коју је био мање-више ограничен све до друге половине 20. века (уз пар минорних креационистичких организација које су постојале ван Сједињених Америчких Држава), крајем шездесетих година прошлог столећа пробио најпре у Велику Британију, а одатле деценију касније у земље Британског комонвелта – Канаду, Аустралију, Нови Зеланд, Јужноафричку Републику, и даље, преко тадашње Западне Немачке, осамдесетих година 20. века извршио је продор у Италију, Шпанију, Француску, ... да би 1990. стигао и до Москве, престонице Совјетског Савеза (где је тада, залагањем фундаменталног баптисте Димитрија А. Кузнецова, основано прво руско креационистичко удружење), и тако се постепено раширио такође широм света (уп. Ronald L. Numbers, *The Creationists : The Evolution of Scientific Creationism*, University of California Press 1993, посебно поглавља „Creationism in Great Britain“, стр. 323–330, и „Into All the World“, стр. 330–335); организације и друштва која се залажу за популарисање „научног креационизма“ данас постоје у многим земљама, од Србије до Јужне Кореје.

менталистичких протестантских деноминација и у нашој Цркви, односно међу њеним служитељима и верујућима. Но да ли је могуће, у контексту реченог, протестантску креационистичку науку насадити у тло православне вере? Да ли је „библијски креационизам“, на начин на који га интерпретирају фундаментални протестанти, спојив са православним вероучењем?

Опште карактеристике тзв. „библијског“ креационизма би у кратким цртама биле следеће: Књига Постања, а и само Свето Писмо у целини, тумачи се дословно; свет је створен за 144 часа;¹⁰ на основу рачунања „библијске хронологије“¹¹ сматра се да су свет и васиона стари не више од 10.000 година; научне теорије које говоре о старости васионе од неколико милијарди година, као и оне које сматрају да се живи свет развијао постепено и у дугом временском периоду су стога лажне, јер Свето Писмо, извор истинитих научних информација, не каже ништа о некој великој старости створеног света;¹² теорија еволуције која је доминантна у савременој науци је подвала; Потоп је био катаклизма светских размера током које је страдао сав живи свет на земљи итд. Цитат чувеног креационисте Хенрија Мориса, који каже да онда „када се наука и Свето Писмо не слажу, наука очигледно греша“,¹³ илуструје настојања „библијског креационизма“.

Мишљења смо да оваква схватања, заснована на буквалној интерпретацији Старог Завета, нису својствена православном богословљу (напослетку, сам Стари Завет нам не дозвољава да га буквално тумачимо¹⁴). Ако је у ранијим богословским разматрањима Књиге Постања било тумачења која би могла да се разумеју у таквом смислу – да су космос и живи свет створени за шест дана од по 24 часа (рецимо у древним патристичким егзегезама), она су се налазила у складу са владајућим научним теоријама тога времена; у том смислу није при-

¹⁰ Тј. за буквалних 6 дана – иако су, према извештају из Постања, сунце и месец створени тек четвртог дана стварања.

¹¹ „Библијска хронологија“, на начин на који је интерпретирају креационисти, не постоји, јер у Светом Писму нема прецизираног одређивања времена и датума неког догађаја, већ се догађаји везују за библијске личности, што објашњава о. Лазар Милин у својој књизи *Научно ојравдање религије. Књига 6: Црква и секте*, Београд 1986, као и Мирослав Радошевић у својих *Двадесет ђисама Јеховином сведоку*, Писмо 14 [в. Марија Крњаја и Мирослав Радошевић, *Сведоци Истинитиој Боја – Православни ђути и заблуде Јеховиних сведока*, Београд 2002].

¹² Што није у складу са тврдњом из Писма да су пред Богом хиљаду година као један дан и један дан као хиљаду година – уп. Пс. 90, 4; 2. Пет. 3, 8.

¹³ Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press; Simon & Schuster : New York 2006, стр. 5.

¹⁴ У противном, морали бисмо да прихватимо бројне антропоморфне представе приписане Богу, да Бог има руке, ноге, да се одмара, хода по Едемском врту итд.

мерено таква тумачења супростављати данашњим модерним научним теоријама о постанку света, будући да патристичка тумачења и гледишта изворно нису противстављана нама савременим научним схватањима нити су формулисана с обзиром на њих, већ напротив – с обзиром на тадашња схватања и тада познате научне теорије.¹⁵

Екстремна мишљења односно новијих научних теорија о постанку света и живота, особена за тзв. „библијски креационизам“, до недавно нису постојала међу православним хришћанима,¹⁶ а почела су нагло да се шире код нас на самом крају двадесетог века, након пада „гвоздене завесе“,¹⁷ када су се Русијом и истоком Европе размилели мисионари бројних екстремних протестантских деноминација, и започели своју издавачку делатност превођењем и објављивањем књига америчких креациониста. Такве књиге су релативно брзо преплавиле и српске књижаре, не само световне већ и црквене и манастирске, и у њима данас можемо да нађемо велики број књига и мултимедијалних издања које су приредили „Центар за природњачке студије“ и остали адвентистички и други домаћи издавачи, међу којима има и црквених

¹⁵ Тако, уопште узев, Оци Цркве се у својим тумачењима Светог Писма ослањају на достигнућа савремене им науке и философије: Св. Василије Велики у својим *Беседама на Шестоднев* усваја Аристотелова гледишта, а слично њему се и Св. Јован Златоусти и Св. Јефрем Сирин, који Постање тумаче углавном буквално, ослањају на савремена им схватања (занимљиво је то што Св. Јефрем држи да су небеса, земља, ватра, ветар и вода створени ни из чега, док је све остало створено од ових пет основних елемената – овакво схватање јавиће се и у многим каснијим мишљењима); код Оригена и Св. Григорија Ниског, који Постање такође тумаче буквално, приметан је платонистички утицај, а поред буквалног они налазе и духовна значења, не одбацујући дословни смисао текста (уп. Wynand de Beer, „The Patristic Understanding of the Six Days (*Hexaemeron*)“, *Journal of Early Christian History*, Vol. 5, No. 2, 2015, стр. 3–23).

¹⁶ Постоји одсуство екстремистичких ставова, а истовремено постоје бројни илустративни примери помирљивих схватања односа вере и савремене науке у православној богословско-црквеној литератури из друге половине 19. века (рецимо, чланци протојереја Александра Воскресенског у корист конкордистичког приступа односу вере и савремених научних теорија, објављивани неколико година после Дарвиновог *Порекла врста* у недељнику Кијевске духовне академије – Александр Михайлович Воскресенский, „Библейское учение о творении мира и современное естествознание“, *Воскресное чтение* 1863–1864, № 21, 22, 24, 27, 30, 32, 37, 38, 39, 42, 49 и 50; уп. Протоиерей Александр Мень, *Библиологический словарь, Том первый: А–И*, Фонд имени Александра Меня : Москва 2002, стр. 217), као и са почетка 20. века (уп. нпр. одредницу „Дарвинизм“, у *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, Том 1, Изд-во П. П. Сойкина : Санкт-Петербург 1913, стр. 351–352 (кол. 710–711), где се Дарвинов допринос науци вреднује позитивно; уп. такође списе Св. Луке Војно-Јасеничког итд.), и касније кроз 20. век; код нас се у послератном периоду, у литератури насталој на српском језику истичу дела протојереја Лазара Милина итд.

¹⁷ Пре тога она су постојала међу северноамеричким православним хришћанима – илустративан је пример о. Серафима Роуза, већ помињаног изнад.

издавачких кућа.¹⁸ Аутори поменутих публикација, које се дакле могу наћи и на полицама црквених књижара, а којима се служе и које не-критички цитирају у чланцима које пишу у корист креационизма наши свештеници и православни поборници „теологије стварања“ уопште, јесу баптиста Едгар Ендрус,¹⁹ затим екстремни евангелиста Артур Нелсон Филд,²⁰ адвентиста Роберт Центри,²¹ фундаментални евангелиста Хенри Морис,²² презвитеријанац Филип Џонсон,²³ фундаментални баптиста Двејн Гиш,²⁴ припадник тзв. „Мунове цркве“ Џонатан Велс,²⁵ баптиста Џон Виткомб,²⁶ адвентиста Аријел Рот,²⁷ адвентисти седмог дана Расел и Колин Стендиш,²⁸ исламска фундаменталистич-

¹⁸ О сличној поплави креационистичке литературе у Русији, види чланак Ђакона Димитрија Зворыкина (Димитрий Зворыкин) „Творение и тварный мир с позиции Православия и Протестантизма“, у зборнику *Той повеле и создашася: Современные ученые о сотворении мира*, Фонд „Христианская жизнь“ : Клин 1999, стр. 114–128.

¹⁹ На српски је од поменутог аутора преведена књига Е. Х. Ендрус, *Да ли је учење о еволуцији наука? : антихришћани продали хришћанима рој за свећу* [превод Љиљана Јовановић], Библиотека „Хришћанство и савремена наука“, Ихтус – Хришћанска књига : Београд 2004 (61 стр.).

²⁰ Од овог аутора на српском је објављена књига А. Н. Филд, *Еволуција : обелодањена научна превара* [превео с енглеског Александар П. Бојковић], Библиотека „Хришћанство и савремена наука“, Ихтус – Хришћанска књига : Београд 2004 (143 стр.).

²¹ Од његових књига на српском постоји следећи наслов: Robert Džentri, *Mala misterija stvaranja*, No limit books : Beograd 2000 (213 стр.), прештампан касније у више издања, уз неколико предговора и разних прилога у другим креационистичким публикацијама.

²² На српском језику штампано је следеће његово дело: Henri Moris [и Džon Vitkomb], *Biblijski potop : naučna potvrda biblijskog izveštaja o stvaranju i potopu* [prevod Saša Ivanović], Eden : Sremska Kamenica 2005 (368 стр.). Ова књига штампана је у више издања, и такође под следећим насловом: Henri Moris, *Enciklopedija kreacionizma*, Centar za prirodnačke studije : Beograd 2012 (368 стр.).

²³ На српском језику штампано је следеће његово дело: Filip Džonson, *Darvin na sudu* [prevod Saša Ivanović], Soteria : Beograd 2004 (245 стр.).

²⁴ Од дела овог аутора на српском су штампане следеће књиге: Dvejn Giš, *Krah evolucije*, No limit books : Beograd 2000 (303 стр.), и Dvejn Giš, *Dinosaurusi : neverovatna otkrića* [prevod Saša Ivanović], Eden kuća knjige : Novi Sad 2015 (88 стр.).

²⁵ Поменимо следећи наслов: Džonatan Vels, *Ikone evolucije : nauka ili mit? : zašto je tako mnogo od onoga što učimo o evoluciji pogrešno* [prevod Saša Ivanović], SG–Vili : Beograd 2005 (238 стр.). Књига је прештампавана у више издања.

²⁶ На српском језику штампана је следећа његова књига: Džon Vitkomb, *Svet koji je uništen : uvod u biblijski katastrofizam* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnačke studije : Beograd 2002 (153 стр.).

²⁷ Од његових књига на српском постоје следећи наслови: Arijel A. Rot, *Postanje : povezivanje nauke i Biblije*, No limits books : Beograd 2001 (373 стр.) (2. издање – Arijel A. Rot, *Postanje : povezivanje nauke i Biblije*, SG–Vili : Beograd 2006 (345 стр.)), и Arijel Rot, *Nauka otkriva Boga : pozadina velike kontroverze* [prevod Ivan Bošković], Metaphysica : Beograd 2007 (236 стр.).

²⁸ На српском језику штампано је следеће њихово дело: Rasel i Kolin Stendiš, *Veliki prasak je eksplodirao* [prevod Svetlana Stamenov Rašeta], Eden : Sremska Kamenica 2004 (190 стр.).

ка група „Харун Јахи“²⁹ и остали креационистички аутори,³⁰ – а међу њима и они којима се представљају као православни, а заправо су криптојевреји, криптоадвентисти или ко зна шта, попут нпр. Мирољуба Петровића.³¹ Дела поменутих и других апологета креационизма – а

²⁹ Велики је број на српски (и на језике из окружења) преведених наслова приређених од ове фундаменталистичке турске групе, која публикује књиге под псеудонимом „Харун Јахи“ промовишући исламски креационизам и турски национализам. Наслови које користе домаћи креационисти би били следећи: Harun Jahi, *Obmana evolucije : naučni kolaps darvinizma i njegova ideološka pozadina*, Centar za prirodnačke studije : Beograd 2002 (154 стр.); Harun Jahi, *Deco Darwin nije znao istinu!*, No Limit Books – Centar za prirodnačke studije : Beograd 2002 (134 стр.); Harun Jahi, *Strahote koje je darvinizam doneo čovečanstvu*, Centar za prirodnačke studije : Beograd 2002 (132 стр.); Harun Jahi, *Čudo stvaranja kod biljaka* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul 2003 (161 стр.); Harun Jahi, *Čudo atoma* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul 2003 (103 стр.); Harun Jahi, *Čudo imunog sistema* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul 2003 (118 стр.) (2. издање – Esotheria : Beograd 2007 (118 стр.); Harun Jahi, *Čudesa stvaranja*, Centar za prirodnačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul 2003 (200 стр.) (2. издање – SGI-Vili : Beograd 2006 (200 стр.), итд.

³⁰ Занимљиво је да побројани аутори, бар што се делâ која смо поменули тиче, у својим списима углавном не откривају којој протестантској деноминацији припадају. Слично њима раде и домаћи протестантски креационисти, као. нпр. професори неакредитованих приватних „универзитета“ – „Центра за природњачке студије“, „Центра за природну медицину“ итд. – Мирољуб Петровић, Бранислав Михајловић и други (види Nemanja Rujević, „Univerzalni Univerzitet za ovo i ono“, *Vreme*, br. 1153 (7. februar 2013), Београд), који се или лажно представљају као православни (Петровић), или крију своју деноминацијску припадност. Чини се да једини креационисти који истичу чињеницу којој хришћанској заједници припадају јесу православни свештеници.

³¹ Мирољуб Петровић је аутор неколико штампаних издања у којима промовише креационизам (нпр. Miroljub Petrović, *Nauka i problem smrti : kriju li velike svetske mistrije odgovore na najvažnija čovekova pitanja?*, Metaphysica : Beograd 2008 (134 стр.)), као и неке адвентистичке и друге теорије завере (нпр. Miroljub Petrović, *Ko vlada svetom*, Metaphysica : Beograd 2008 (186 стр.); Miroljub Petrović, *Osnovi teokratije*, Metaphysica : Beograd 2009 (210 стр.) итд.), а такође је и аутор већег броја мултимедијалних издања која су посвећена обрачунавању са „дарвинизмом“, рецимо ДВД-издања „Наука и проблем смрти“ (23 предавања), „Дарвинизам: пут ка суперчовеку или пут ка самоуништењу“ (9 предавања), „Тајне скривене у стенама“ (8 предавања) итд., те творац креационистичких интернет-портала и креационистичких веб-страница на српском језику. Представљајући своју науку црквеном, Петровић врбује и за креационизам (и друге фундаменталистичке науке) придобија и православне хришћане. Који му, занимљиво, на реч верују да је православан. Иако је, судећи по ономе што тврди, Петровић пре Јеврејин, или адвентиста, или пак најпре творац неке чудне науке настале мешањем разних учења – коју назива православном.

Тако најгласнији српски апологета „библијског креационизма“, Мирољуб Петровић, који се лажно представља као православан и који својим јавним наступима – између осталог и учествовањем у бројним емисијама црквеног радија „Светигора“ итд. – надахњује православне клирике и богослове да стану у одбрану фундаменталистич-

са њима и бројна друга сличног усмерења – преводе се и објављују на многим језицима, међу њима и на српском језику, као и на језицима народа у окружењу, у земљама бивше Југославије – Босни и Херцеговини, Хрватској, Македонији..., и у земљама бившег источног блока и европским земљама уопште. „Библијски креационизам“ јавља се као жив и активан покрет, и нуди једно популарно и примамљиво „научно“ читање Светог Писма, док савремену науку оптужује за подвале, предлажући библијски текст за нормативан чак и у научном смислу.

Свето Писмо: извор вере и извор недоумица

Међутим, православни Светом Писму не приступају као уџбенику астрономије, геологије или биологије, већ као речи Божијој, и стога нису из Писма извлачили научне закључке (што је била особина хришћанског Запада, која се очитовала нпр. у сукобима везаним за имена Николе Коперника (1473–1543) и Галилеа Галилеја (1564–1642)), већ су у њему тражили реч спасења, о чему је својевремено писао блаженопочивши о. Лазар Милин.³² Истовремено, православни се нису

ког облика креационизма, у својој књизи завођивог наслова *Православље за ђоцејшнике* (Мирољуб Петровић, *Православље за ђоцејшнике*, СИА „Матић“ : Београд 2013 (224 стр.)), реч „црква“ помиње укупно на три места, и то увек као „сатанска црква“ (стр. 136 и 173), а речи „крштење“, „причешће“, „литургија“ – ниједном. Није ни чудо, јер ове речи, карактеристичне за православно и уопште традиционално поимање хришћанства, нису могле да нађу места у Петровићевом фундаметалистичком јудаизујућем памфлету (једном у низу таквих, заправо – Петровић је аутор већег броја наслова на сличне теме), и нису могле стати уз термине „закон“, „морал“, „Израел“ и друге старозаветне појмове којима књига обилује, и адвентистичко–апокалиптичке термине „сатанизам“, „сатанска религија“ итд. Шта рећи кад у књизи о основама православља у поглављу „Закони православља“ стоји, не у прошлом времену (као за нешто што се односило на старозаветни Израил) већ у презенту, да се у заједницу са Богом ступа кроз обрезање (стр. 69), или када православна почетница у поглављу „Крај историје“ учи да ће Бог на крају историје васпоставити теократску државу Израел (стр. 182, 194, 208), да ће се тада сви народи окренути Јеврејима, јер с њима је Бог (стр. 183), а уз то додаје адвентистичку науку о два васкрсења и коначном уништењу грешника (стр. 195–196, 200–201) итд. Толико о православљу овог аутора – који је по изложеним ставовима више Јеврејин него адвентиста, али православан свакако није. Сва ова јудаизујућа Петровићева учења долазе у пакету са његовом фундаметалистичком „науком о стварању“. Но и поред тога православним клирицима и богословима из неког разлога није неприхватљив његов приступ, и не само то већ се и Петровићеве проповеди у којима се промовишу „библијски креационизам“ и фундаметализам у свет шаљу преко црквеног радија.

³² На пример: „Питање како је настао свет, како се формирала васиона и земља, то је ствар природне науке. Библија се у то не меша. Библија кроз Шестоднев хоће једино да нам открије основне религијске истине о Богу, свету и човеку.“ (наглашавање према оригиналу) – др Лазар Милин, *Айологјиска чишанка – Разјовори*

плашили науку и научних истраживања: православни манастири су током векова били центри науке и културе. Многи источни Оци – од времена Св. Климента Александријског (с. 150–215)³³ до данашњих дана³⁴ – сматрали су да је изучавање науке добра и корисна ствар.

С друге стране, протестанти, који су у покушају да исправе оно што су по њиховом схватању римокатолици искварили пробали да реформишу Цркву и одбацили све оно за шта су посумњали да не ваља, избацили су из хришћанства практично све, осим самог Светог Писма. Иако су по питању односа Светог Писма и научних сазнања међу њима у почетку владали умеренији погледи³⁵ (као што је то и данас случај са главним протестантским деноминацијама), њиховим цепкањем на бројне фракције и верске заједнице дошли су до изражаја и екстремни ставови.³⁶ Приписивањем бесконачног ауторитета речима Светог Писма поједини су дошли до става да је Свето Писмо непогре-

о вери (1. том), треће издање, Београд 1985, поглавље „Шта нам природне науке и Библија говоре о постанку света?“, стр. 165. О овој теми он је опширно писао у својим бројним апологетским делима.

³³ Св. Климент каже: „Писмо уопштено назива мудрошћу сваку земаљску науку, све оно што људски ум може да достигне... јер свака вештина и свако знање долазе од Бога“ – *Сиромаша*, књ. I, IV. Превод доносимо према „Ante-Nicene Christian Library“, Vol. 2, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed. Philip Schaff et al., T&T Clark, Edinburgh 1867–1885, стр. 304–305.

³⁴ Рецимо, кољивари су прихватили научни поглед на свет као што је, на пример, Свети Никодим Агиорит то чинио у свом раду *Симболишкон*, где прихвата последње теорије свога времена о функционисању срца (в. Георгије Металинос, „Вера и наука у православној гносеологији и методологији“ (превео Александар Перишић), *Каленић* бр. 174 (6/2007), стр. 17–22). У новијој историји, бројни православни богослови су, као и њихови историјски претходници, позитивно вредновали научни допринос.

³⁵ Тако је Калвин, тумачећи Постање, својевремено записао: „Мојсије је популарним стилем писао о ономе што сви обични људи без упутстава, уз помоћ здравог разума, могу да разумеју; али астрономи са великим трудом истражују све оно што мудрост људског ума може да схвати. Међутим, овакво проучавање не треба кудити, нити ту науку осуђивати зато што су неки очајни људи жељни да одбаце све што им је непознато. Јер није само пријатно познавати астрономију већ је и веома корисно: не може се порећи да та вештина открива премудрост Божију вредну дивљења. Стога, како треба поштовати генијалне људе који су проширили знање на ову тему, тако и они који су докони не треба да поричу овакву врсту труда... Тако не постоји ни један разлог због којег би букачи требало да се ругају неспособности Мојсијевој у чињењу месеца другим светлећим телом: јер нас он не зове на небеса, он само предлаже оно што нам се налази пред очима. Нека астрономи имају своје узвишено знање...“ – Жан Калвин, *Comm. Gen.* 1, 16 (превод доносимо према: John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, trans. John King, Edinburgh 1847, стр. 86–87).

³⁶ Већ је Меланхтон захтевао да се казне они који уче „јереси“ по којој се земља окреће – уп. R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Regent College Publishing : Vancouver 2000, стр. 122. Меланхтон је касније променио мишљење, међутим негативан став према науци је опстајао међу протестантима.

шиво у сваком могућем погледу, не само верском већ и научном, а да је свако ко тврди супротно у заблуди. Замахом хришћанског фундаментализма у Америци крајем деветнаестог и почетком двадесетог века, изазваним богословским либерализмом, настао је и „библијски креационизам“ који науку оптужује за лажи, теорију еволуције сматра преваром моћног дарвинистичког лобија, и арогантно себи присваја научни ауторитет. Амерички фундаменталисти су били вешти у обраћању масама и употреби медија, на популаран начин су кроз „Проповеди из науке“³⁷ раздвојили „чисту науку“ од „спекулативног теоретисања“,³⁸ и искористили су чињеницу да јавност поштује Библију: као резултат овога, фундаменталистички креационистички покрет је остао живахан и утицајан до данашњих дана.³⁹

Која је историјска позадина оваквог схватања односа Светог Писма и науке? У свом чланку о односу библијске вере у стварање света и савремене науке,⁴⁰ ђакон Андреј Курајев као један од могућих разлога види неодговарајући превод фразе из стиха 18, 1 другоканонске књиге Премудрости Исуса сина Сирахова на латински, где је библијско описивање постепеног призива у постојање различитих живих облика затамњено неодговарајућим латинским преводом. Грчка реч κοινῇ из изворника, која значи „заједно“ или „повезано“, у латинском преводу, Вулгати, преведена је речју *simul*,⁴¹ која је променила значење реченице. Уместо „све *повезано* створи Господ“ настало је „Господ створи све *истовремено*“ (*симултанно*). Овај цитат Вулгате је тесно повезан са доцнијим отпором према научним ставовима на Западу и борбом западног хришћанства са научним „јересима“ који су резултирали сукобима креациониста са науком данас. Иронију представља чињеница да став из „неканонске књиге“ утиче на размишљања оних који исту књигу иначе одбацују.

³⁷ „Sermons from Science“, назив серије филмова намењених популарисању идеја „библијског креационизма“, које су амерички креационисти снимали од краја тридесетих година двадесетог века наовамо.

³⁸ Како то сами креационисти воле да кажу, једно су „научне чињенице“, а друго су „теоријске спекулације“; међутим, овакво раздвајање „чињеница“ од „теорије“, које је прихватљиво нашем позитивистичком и материјалистичком схватању ствари, је вештачко, јер у науци нема „чистог“ емпиријског сазнања, чак ни у најнапреднијим дисциплинама. Уп. Milan M. Ćirković, „Samo teorija?“, *Godišnjak Istraživačke stanice Petnica*, бр. 21, Петница 2005, стр. 46–47; чланак је прештампан у часопису *Astronomija*, бр. 18, Београд 2006, стр. 22–29.

³⁹ Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press 1999, стр. 73.

⁴⁰ Диакон Андреј Кураев, „Может ли православный быть эволюционистом?“, у *Той повеле, и создашася: Современные учёные о сотворении мира*, Клин 1999, стр. 82–114.

⁴¹ *Исѡ*, стр. 86.

Креационисти своја схватања не задржавају као лична мишљења или ставове које деле приватно, већ их упорно шире у јавности,⁴² иако су у скандалозном раскораку са науком. Ово охрабрује раст свих врста фундаментализма и екстремизма, и тако одбацивање науке представља претњу савременом друштву.⁴³

Данас је постало могуће ући у отворени сукоб са научним подацима. Астролози, гатари, чаробњаци, и остали окултисти слободни су да изнесу и најбизарније тврдње. Као да су се људи уморили од научне трезвености и одговорности и постали спремни да прихвате било шта. Најчистији облик волунтаризма и ирационалности презузима место аргумента. Масовна опијеност ирационалношћу чини протестантску буквалност примамљивом и прихватљивом.⁴⁴

Сукоб вере и науке?

Креационизам тражи научне податке и научно знање у Светом Писму, док их наука налази у истраживању природе. Постоји ли сукоб Светог Писма, односно хришћанске вере, и науке? Ако прихватимо фундаменталистички приступ (да све у Писму узимамо дословно, и да је потребно да нападамо науку како бисмо оправдали своју веру), постоји.⁴⁵ Ако, међутим, Писмо не схвати-

⁴² У Србији су велику пажњу привукли и потези бивше министарке просвете, др Љиљане Чолић, која је септембра 2004. године покушала да укине предавања еволуционе теорије у осмом разреду основне школе, са образложењем да би поред Дарвиновог требало паралелно у наставне планове увести и креационистичко учење. Слично је покушала и италијанска министарка просвете у Берлусконијевој влади, Летиција Морати (уп. Ivan Cvitković, „Prihvaćaju li religijske zajednice teoriju evolucije“, *Simpozijum – Panel “Darwin danas” – povodom 200-godišnjice rođenja i 150-godišnjice “Postanka vrsta” – Zbornik radova*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Posebna izdanja CXXIX : Odjeljenje prirodnih i matematičkih nauka, Knjiga 17, Sarajevo 2010, стр. 84 и даље), а постоје и други политичари и политички кругови који раде на сличним пројектима – нпр. познате и утицајне личности из самог врха америчке (и светске) политике итд.

⁴³ Уп. *Резолуцију 1580* Парламентарног сазива Савета Европе од 4.10.2007. године, усвојену под називом „Опасности од креационизма у образовању“ [„The dangers of creationism for education“], тачка 12. Сама *Резолуција* сведочи о ширењу креационистичких схватања америчких фундаменталиста по Европи. Уп. и Љиљана Гавриловић, „Приче о истини и толеранцији: креатори и креирани“, *Гласник Етнографског института САНУ LIV*, Београд 2007, стр. 29–43.

⁴⁴ Диакон Андрей Кураев, „Может ли православный быть эволюционистом?“, у *Той повеле, и создашася*, стр. 88.

⁴⁵ Како бисмо илустровали и другачију могућност – да се наука намеће вери – приложићемо занимљиво мишљење др Дениса Александра, који каже: „Уопште-

мо као уџбеник геологије, физике и биологије, и не прихватимо библијски извештај о стварању у дословном смислу, никакав сукоб не може постојати.⁴⁶

Сукоб између богословља и науке је кроз историју мање-више био борба између римокатолика и протестаната на једној страни, и научника на другој. Готово да не постоје расправе на ту тему унутар православног хришћанства, а уколико их има – настале су тек у скопије време под утицајем хришћанског фундаментализма.

Овако је првенствено стога што Оци Истока, уопштено говорећи, нису заузимали фундаменталистичку тачку гледишта по питању односа библијског описа стварања света и природног поретка с једне стране, и научних истраживања с друге стране. Како је то рекао Владимир Лоски, „Црква се увек и са много слободе служила философијом и науком у апологетске циљеве, и никада није бранила релативне и заменљиве истине, као што брани неизмењиве истине своје догме... Нама је Црква открила тајну нашег спасења, а не тајне васељене које сасвим сигурно нису ни потребне за спасење.“⁴⁷ Црква кроз историју није нападала науку и није се бавила питањима да ли је неки научник верујући или атеиста, нити је на основу религиозних ставова научника осуђивала или прихватала научне теорије.

Али, иако је имала позитиван став према науци, Црква се увек чувала „догматизовања“ науке и научних теорија. Апостол Павле је упозоравао прве хришћане на знање које надима, које не вреди и које ће проћи (1. Кор. 8, 1; 13, 2.8), на „философију по човеку“ (Кол. 2, 8), а сходно овоме Оци Цркве су упорно говорили о две врсте знања,⁴⁸ и даље о једином за хришћане важном знању – *бого-*

но говорећи, до сукоба науке и вере долази онда када наука или религија усвоје „експанзионистичке“ тежње, покушавајући да одговоре на питања која очигледно припадају „супарничком“ домену. На пример, у књизи *Јединство знања*, Е. О. Вилсон предлаже да се сво знање без изузетка, укључујући и религијско, може превести у научно знање...“ – Dr Denis Alexander, „Models for Relating Science and Religion“, *Faraday Paper* No. 3, 2007 (цитирано према преводу Ане Ранитовић: Denis Aleksander, „Modeli odnosa nauke i religije“, електронска верзија преузета са презентације Фарадеј института за науку и религију, IntRes: <http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/Papers.php>, посећено 1.9.2016. г.). Као што и сами знамо из искуства „самоуправљања“ и бољшевичке просвете, и наука може да буде фундаменталистичка и да служи идеологији.

⁴⁶ Међутим, с друге стране је потребно да наука остане наука, тј. да не одговара на питања као што су: „Који је смисао живота?“, „Постоји ли Бог?“, „Да ли добро и зло имају икакво значење за нас?“, „Шта се дешава када умremo?“ итд., што је јасно приметио Френсис С. Колинс у својем предговору књизи *Saving Darwin*.

⁴⁷ Владимир Лоски, *Мистичка теологија Источне Цркве*, Вршац 1995, стр. 71.

⁴⁸ Уп. Панајотис Христу, „Двоструко знање по Светом Григорију Палами“ (са

познању, некада апофатички поистовећеним са незнањем.⁴⁹ Могућ је комплементаран однос вере и науке,⁵⁰ али није и нужан, јер је световна мудрост „лудост пред Богом“ (1. Кор. 3, 19; уп. 2, 6–7). Сходно томе, православни хришћани нису се упуштали у научне дебате како би бранили ову или ону научну теорију потежући хришћанске догмате као аргументе.

Међутим, сведоци смо тога да се православни данас понашају другачије. Као што је приметио ђакон А. Курајев, православни се упуштају у расправе о науци и прихватају се метода протестантског фундаментализма, успут врше службу секташким проповедницима, све чинећи у име креационистичке псевдо-науке. У црквеним часописима се објављују чланци који промовишу креационизам. Поједини клирици наше Цркве дижу свој глас против научних теорија попут теорије еволуције, и тако међу вернима стварају неки привид сукоба вере и науке, обилно и некритички се служећи креационистичком литературом,⁵¹ која је достигла застрашујући обим на српском језику за кратко време. Одређени текстови које су потписали православни клирици били би сувише екстремни чак и за саме савремене креационисте, јер су засновани на „доказима“ одбаченим и од самих креациониста.⁵²

енглеског језика превео Дарко Ђого), *Нови Источник – листи сјугената Богословској Факултету Универзитета у Источном Сарајеву*, 6/2006. Речима о. Г. Металиноса, „православна традиција... разликује два типа знања: божанско и секуларно... Православље прави разлику између два типа знања (и мудрости), и њихових метода и средстава, тиме избегавајући њихово бркање као и конфликт. Пут остаје отворен за збрку и конфликт само онда када су услови и суштина хришћанства изгубљени“ – в. Г. Металинос, „Вера и наука у православној гносеологији и методологији“, стр. 20–21.

⁴⁹ „Јер ми је познато да постоји *беспрекорно незнање и шкодљиво знање*“ – Свети Григорије Палама, *Тријадe* I, 1, пар. 4 (цитирано према Јован Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика* (са енглеског превео Јован Олбина), Београд 1983, стр. 83).

⁵⁰ Уз обострани опрез: присетимо се бројних биоетичких дилема савремене науке, везаних за истраживање људског гена, клонирање, стварање живота у вештачким условима, експериментисање на људима и живим бићима итд.

⁵¹ У овоме су знатно премашили о. Серафима Роуза, који је кроз своју књигу *Стварање света и рани човек* практично увео „научни креационизам“ у православно богословље. Књига је штампана на српском језику више пута. За критику поменуте књиге и критику дословног схватања Петокњижја, као и указивање на богословске проблеме који се јављају услед прихватања лоших и нетачних аргумената „научних креациониста“, види George Theokritoff & Elizabeth Theokritoff, „Genesis and Creation: Towards a Debate“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46–4 (2002), стр. 365–390. Укратко, аутори сматрају да је основна поставка књиге о. Серафима Роуза – како је атеизам једина алтернатива буквалном тумачењу Шестоднева – погрешна. Уп. наведени чланак, стр. 374–375, 379, 385 и даље.

⁵² Поједини аутори, који своје прокреационистичке радове објављују као православни клирици и богослови, лакомислено се користе делима северноамеричких

Ако је адвентистима седмог дана битно да докажу како је свет створен за буквалних шест дана – ради оправдања њиховог учења о „светковању суботе“ – није јасно са каквим циљем овакав подухват на себе предузимају православни свештеници? Ако не постоји догмат који говори у прилог адвентистичких теза, ако се православно богословље никада није бавило старошћу васељене, какав би значај за православне хришћане могло да има учење адвентистичких креациониста о „младој земљи“?⁵³ Ако за адвентисте – теоретичаре и идеологе „библијског креационизма“ – није могуће да Постање тумаче ни на један други начин осим на дословни, јер су обавезани на то учењима „духа пророштва“ тј. пророчице Елене Вајт, шта би то могло да наведе православног хришћанина да усвоји такав екстреман став? Заиста, ако Бог није створио свет за шест дана, то не значи да га уопште није створио, и са православне тачке гледишта питање датума стварања тј. старости света нема никаквог значаја за наше веровање.

креациониста, заклањајући се иза њихових ауторитета и користећи чак и прокажене и застареле креационистичке аргументе којих су се у међувремену – јер је добар део књига које користе писан пре неколико деценија – одrekli и сами северноамерички креационисти. О пропалим креационистичким аргументима види Karl W. Giberson, *Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution*, HarperCollins Books 2008.

⁵³ Године 1864, пет година после објављивања Дарвиновог дела *Порекло врста*, Елена Вајт (1827–1915) је писала о визији стварања света коју је имала: „Била сам узнета до стварања и показано ми је да је прва седмица, током које је Бог за шест дана створио свет и одморио се седмог дана, била дуга као и свака друга седмица“ – превод доносимо према: Ellen G. White, *The Spirit of Prophecy*, Vol. 1, Battle Creek, MI, 1870, стр. 85. Овај и други списи Елене Вајт учврстили су адвентистички покрет у тзв. „млада земља“ („young-earth“) креационизму, тј. у учењу да је свет створен за буквалних шест дана и стар неколико хиљада година. Уопште, кључне идеје „научног креационизма“ су потекле из „виђења“ Елене Вајт – види Karl W. Giberson, *Saving Darwin*, стр. 58, 122, 137, 142 и даље. Уп. и Ellen G. White, *The Story of Patriarchs and Prophets – As Illustrated in the Lives of Holy Men of Old*, Mountain View, Calif., 1958, стр. 111 (поглавље „Дословна седмица“): „Као и субота, седмица је настала приликом стварања, а сачувана је и пренесена преко библијске историје све до наших дана. Сам Бог одмерио је прву седмицу – узор свим будућим седмицама све до краја времена. Као и све остале, и она се састојала дословно од седам дана. Шест дана било је искоришћено за дело стварања...“. Две стране ниже читамо: „Без библијске историје геологија не може ништа доказати. Они који закључују на основу њених открића немају исправно поимање о величини људи, животиња и дрвећа пре потопа, или о великим променама које су се тада догодиле. Остаци пронађени у земљи јесу докази о животу који се у многим видовима разликовао од данашњег, али се само из надахнутих списа може знати нешто о времену у које су ове разлике постојале...“. И још одређеније, да је геолошка наука „једно од Сатаниних оруђа којим он наводи људе да поверују измишљотинама неверника...“ (стр. 113). Слично тврде и савремени креационисти.

Уколико се научне теорије у начелу слажу са извештајем из Постања – једном речју, да људско биће представља последњу тачку биолошког развоја живог света – зашто улазити у сукоб са науком?⁵⁴

Апологетски изазов

Док с једне стране фундаменталисти злоупотребљавају Свето Писмо како би оправдали своја веровања, поједини научници светског угледа, попут Ричарда Докинса, истовремено користе (тачније: злоупотребљавају) научна истраживања као оружје за борбу против сваког облика религије;⁵⁵ међутим, да ли православни хришћанин треба да на такве нападе одговори аргументима библијских креациониста? По мишљењу савремених православних теолога, Дарвинова теорија, са становишта православног богословља (под условом да богословље заузме исправан став), постаје потпуно безопасна.⁵⁶ Зашто онда некритички узимати фундаменталистичке аргументе и сукобљавати се са науком?

Током „западног ропства“ православног богословља православни нису успели да одоле искушењу сличном овоме које пред нама стоји данас: у дијалогу са римокатолицима дешавало се да православни користе аргументе реформатора, као што се и дешавало обрнуто – да у дијалогу са реформаторима православни богослови посежу за ри-

⁵⁴ Како је то јасно изражено у ставу Св. Луке Војно-Јасенецког (1877–1961): „По нашем мишљењу, свакој мислећој особи треба да буде јасно, да ниједна теорија о пореклу врста, све док иста не противуречи здравом разуму, не може да противуречи Библији, зато што нам Библија казује само оно главно о пореклу човека, пре свега да Бог заокружује своју творевину стварајући човека... О томе како су се појавиле све врсте на земљи, о дужини трајања процеса који су довели до њиховог развоја, а такође и о самом процесу стварања човека, Библија не говори ништа, зато што то спада у сферу науке, а не религије... Дакле, дарвинизам, потпуно независно од тога да ли је тачан или нетачан као научна теорија, не може бити супротстављен религији.“ – Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), *Наука и религия*, Православная библиотека „Троицкое слово“ 2001, стр. 135; в. такође Святитель Лука, *Избранные творения*, Сибирская Благовонница 2009, стр. 739.

⁵⁵ Питање је колико су ови други заиста предани науци, и у којој су мери као они први покретани својим идеолошким мотивима: „научна“ мишљења Двејна Гиша, једног од водећих креациониста и његових следбеника, и „теолошка“ мишљења Ричарда Докинса, познатог еволуционог биолога и атеисте и његових сатрудника, можда јесу добра за насловне стране популарних магазина, али нису добра за науку и богословље.

⁵⁶ Уп., нпр., Митрополит пергамски Јован Зизијулас, „Догмат о стварању“, *Доимайске шеме*, Беседа, Нови Сад 2001, стр. 297–300; Христо Јанарас, „Антрополошки принципи“, *Теолошки поједи*, 4/1985, Београд 1985, стр. 229–237; уп. и Александар Ђаковац, „Кратки осврт на епохално откриће овогодишњих добитника Нобелове награде за медицину“, *Саборност – часопис Епархије браничевске*, Бр. 1–4, Година VIII, Пожаревац 2002, стр. 137.

мокатоличком теологијом.⁵⁷ Резултати су били поражавајући: питање је колико се православно богословље до данашњих дана ослободило схватања која је усвојило током овог периода. Стога би и данас било опасно да се православни упуштају у дијалог, или боље рећи сукоб са науком користећи аргументе креациониста, јер:

а) Православљу не прети никаква опасност од савремене науке или научних теорија: богослови и двехиљадугодишње историјско искуство Цркве нас уверавају да ауторитет Светог Писма нимало није угрожен научним сазнањима;

б) сам конфликт између вере и науке у православном окружењу је вештачки изазван, инициран агресивном пропагандом мисионара фундаменталистичких протестантских деноминација, и није својствен православном богословљу: Православна Црква кроз историју није учествовала у научним истраживањима, већ се превасходно интересовала за спасење света.

Ово не значи да православни треба да буду индиферентни и незаинтересовани за нова научна кретања и да се посвете само „духовности“ занемарујући творевину и науке које је проучавају,⁵⁸ већ предлага да свагда преиспитујемо свој однос према савременом свету и прихватамо се одговорности. Мисија Цркве се никада није сводила на то да по сваку цену људе увери у чињеницу да је свет створен и да постоји Бог: и демони знају да Бог постоји (Јак. 2, 19), али им такво знање не користи. Ако друге убедимо да Бог постоји, то не значи да смо допринели спасењу света: напослетку, једно такво наметнуто знање Бога своди на предмет познања, Бог престаје да буде Личност, и постаје Сила која се намеће логичким, научним или било којим другим аргументима.⁵⁹ Креационисти превиђају да

⁵⁷ За илустративне примере, везане за личности Патријарха цариградског Кирила Лукариса (1572–1637) и Патријарха александријског Митрофана Критопулоса (1589–1639), и настанак такозваног „конфесионалистичког богословља“, види John Meyendorff, *The Orthodox Church: its past and its role in the world today*, St Vladimir's Seminary Press, U. S. 1981, стр. 84 и даље (постоји и српско издање ове књиге: Ј. Мајендорф, *Православна Црква јуче и данас*, превео са француског Р. Поповић, Београд 1998).

⁵⁸ Како је то у једну реченицу сажео о. Лазар Милин: „Зато, учи биологију што год боље можеш и не бој се да ће њени резултати разорити твоју веру у Бога и Свето Писмо“ – др Лазар Милин, „Писмо једном младићу“, *Айологетска чишанка – Разговори о вери* (1. том), треће издање, Београд 1985, стр. 219.

⁵⁹ Опширније о овоме види у: Митрополит пергамски Јован Зизијулас, *Домаћинске шеме*, Беседа : Нови Сад 2001, поглавље „Познање ‘у личности’“, стр. 59–81.

је онај који је убеђен у то да је свет створен и да Бог постоји и даље *незнабожац*, јер Га није упознао као Оца. Утолико је бесплоднија апологетика „научног креационизма“, јер исти никада неће моћи да премаши границе природног богословља.

Овде је, међутим, трагично то што православни клирици и лаици, уместо да сведоче свету православну веру, своју енергију троше на борбу против савремене науке и доказивање креационистичких тврдњи злоупотребавајући и погрешно тумачећи Свето Писмо, у духу северноамеричких екстремистичких деноминација, а не у Духу и Предању Православне Цркве. Овакав приступ не може да буде оправдан. Истовремено, потребно је нагласити да је Свето Писмо књига Цркве, и да га због тога није могуће тумачити на фундаменталистички начин. Писмо није научни зборник, већ *Реч Божија*, реч спасења.

Реч Божија – Библија

Пре 16 векова је Аурелије Августин (354–430), светитељ неподељене Цркве, написао неколико пасуса о научницима, науци и онима који би да Свето Писмо користе како би оправдавали своја наопака схватања и заблуде:

„Често и неверник зна нешто о земљи, о небесима, и другим елементима овог света, о кретању и орбитама звезда, и чак о њиховој величини и положају, о предвиђању помрачења сунца или месеца, циклусима година и годишњих доба, о врстама животиња, биљака, камења, и тако даље, и ово знање он држи сигурним на основу искуства. Срамотна је и опасна ствар за неверника да чује хришћанина како, дајући наводно објашњење Светог Писма, прича бесмислице о тим темама; и треба да предузмемо све потребне мере да предупредимо такву ситуацију, у којој неверни могу да укажу на огромно незнање хришћанина и да му се смеју са презиром.

Није овде срамота то што ће та необразована особа бити исмејана, већ то што ће људи ван наше верске породице помислити да су наши Свети Оци мислили то што та особа мисли, и тако ће пици нашег Писма бити одбачени као незналице, што изазива велики губитак оних на чијем спасењу радимо. Ако људи виде хришћанина како грешити у пољу које они добро познају, и чују како он инсистира на својој неразумној интерпретацији нашег Писма, како ће они онда поверовати том истом Писму када им оно говори о васкрсењу мртвих, нади у вечни живот, и Царству Божијем,

када им је показано да је то Писмо пуно лажи о стварима које су они сами научили кроз искуство и светлост разума?

Несмотрени и неупућени тумачи Светог Писма уваљују у неизрециве проблеме и тугу своју мудрију браћу онда када су ухваћени у неком од својих погрешних мишљења и када им задатак поставе они који нису омеђени ауторитетом наших светих књига. Јер тада, како би одбранили своје крајње неразборите и очигледно нетачне тврдње, они ће покушати да се за доказ позову на Свето Писмо, и чак да по сећању наводе многе пасусе за које сматрају да подржавају њихов став, иако не разумеју ни оно што кажу ни оно што доказују и бране.⁶⁰ [1. Тим. 1, 7]

Мислимо да ове речи Блаженог Августина могу да се примене и на феномен којему смо сведоци. Речи Светог Писма упућене људима могу да се аутентично разумеју само унутар оне заједнице којој су предане и која их је изнедрила, протумачене од стране истог оног Духа који их је надахнуо, никако према свом нахођењу, парцијално и према потреби, већ увек у посматрању библијског текста као целине, уз уважавање историјске димензије као и духовног и културног контекста његовог настанка, никако по фундаменталистичким методама.

Када Свето Писмо говори о стварању света, онда оно није природословна, научна књига у модерном смислу речи.⁶¹ Речи у првој и другој глави Књиге Постања нису научни рад⁶² нити пак репортажа неког извештача који је присуствовао стварању свемира и свега у њему, већ су оне у првом реду речи о Богу, дакле о нечему неизрецивом, а онда и

⁶⁰ Блажени Августин, *De Genesi ad litteram* 1:19–20; превод доносимо према Augustine, *The literal meaning of Genesis*, Vol. 1, Ancient Christian Writers, Volume 41, trans. J. H. Taylor, Newman Press 1982, стр. 42–43.

⁶¹ Уп. Ivan Kešina, „Stvaranje i evolucija“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 76, No. 2, Split 2006, стр. 367.

⁶² Уп. Tomislav Drežnjak, „Teologija stvaranja“, *Spectrum : ogledi i prinosi studenata teologije*, No. 3–4 (Siječanj 2009), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu : Zagreb 2009, стр. 11–15: „Библија не објашњава стварање света и човека на научни начин. Библија је потребно приступати узимајући у обзир јеврејски начин мишљења и изражавања, разновременост и разнородност библијских књига, поступност религиозне мисли, повесне и земљописне оквире Библије, инспирацију ... Стари Завет не доноси систематичан приказ стварања света и човека, а текстови долазе из различитих предања...“ (стр. 15). Уп. и Tomislav Jozić, „Biogeneza: evolucija, stvaranje ili...“, *Simpozijum – Panel “Darwin danas” – povodom 200-godišnjice rođenja i 150-godišnjice “Postanka vrsta”* – *Zbornik radova*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Posebna izdanja CXXIX : Odjeljenje prirodnih i matematičkih nauka, Knjiga 17, Sarajevo 2010, стр. 125–132: „Библија није научни приручник с егзактним теоријама о постанку човека и света. Она нуди поруку о спасењу, о питањима вере и морала...“ (стр. 129).

речи упућене људима, и то свим људима. Те речи су оденуте у књижевне облике, поређења, то су метафоре и антропоморфне слике.⁶³

По жанру је почетак Књиге Постања литургијски текст који је химна стварања посвећена Богу Творцу. Као основни циљ, овај текст нам саопштава да је Бог све створио својом речју, не као други пангански богови рукама, или кроз борбу са другим боговима и стихијама. Све што је Бог створио је добро (нема дуализма у творевини), а круна целокупнога стварања је човек. Ово би биле основне теолошке истине Књиге Постања на које би требало обратити пажњу; истовремено, на приповест о 6 дана стварања не би требало гледати као на буквални опис стварања већ као на уклапање библијског извештаја у седмични круг богослужења: после шест дана стварања долази седми дан – субота – дан одмора и празновања.⁶⁴

Речи са почетка Књиге Постања су *химна*, *ѿсма*: те речи нису дефинишуће већ су асоцијативне, и као такве пружају нам могућност да нам изгледају свагда нове и другачије откривене и доживљене, и може се рећи да је богословље Постања увек *ѿоеѿско* богословље, па чак и онда када нам се чини да запада у неке реченичне дефиниције. Не би требало да занемаримо овакву природу речи Светог Писма и да га тумачимо попут милитантних креациониста, не би требало да „реч спасења“ (Дап. 13, 26) читамо као књигу научних дефиниција. Будимо деца по срцу, али не и по уму (1. Кор. 14, 20).

Вера и научне теорије

Како се на трећем годишњем скупу „Теологија у јавној сфери“, одржаном фебруара 2016. године у Требињу у организацији Епар-

⁶³ Уп. Ivan Kešina, „Stvaranje i evolucija“, стр. 367; уп. такође Ivan Kešina, „Stvaranje ili evolucija“, у Zoran Primorac (ur.), *Zbornik radova Suvremena znanost i vjera*, Fakultet prirodoslovno-matematičkih i odgojnih znanosti Sveučilišta u Mostaru, Mostar 2011, стр. 175–177 и даље.

⁶⁴ На старојеврејском језику реч која у Књизи Постања означава појам „дана“, наиме реч *јом* (јевр. „дан“) значи и период дужи од 24 сата: рецимо годину (Изл. 13, 10; 1. Сам. 27, 7 – у множини), или неодређено дуг временски период, време уопште (за опширније разматрање значења појма *јом* уп. Magne Sæbø, одредница „דִּי (yôm)“ у G. Botterweck & H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 6, Eerdmans 1990, стр. 7–32). Као што смо већ поменули, налазимо потврду за овакво схватање у Псалмима – „Јер је хиљада година пред очима Твојим као дан јучерашњи, кад мине, и као стража ноћна“ (Пс. 90, 4), а такође и у Новом Завету – да је „један дан пред Господом као хиљада година, и хиљада година као један дан“ (2. Пет. 3, 8).

хије захумско-херцеговачке, у расправи „Теорија еволуције и теологија стварања: између конфликта и хармоније“ изразио др Алексеј Тарасјев (научни саветник Института за биолошка истраживања „Синиша Станковић“),⁶⁵ „наука сама по себи не подразумева одређени поглед на свет“.⁶⁶ У том смислу, према увиду ђаконa др Здравка Јовановића изнетом истом приликом, научне теорије су у метафизичком смислу неутралне. (Истовремено, а у контексту наше теме вредно спомена, стихови књиге Постања указују на то да Бог ствара живи свет уз помоћ такозваних секундарних узрока – наређујући земљи да израсте плодове, или стварајући човека од „праха земаљског“ – те та чињеница сведочи да ни у Библији не постоји ништа што би директно противречило нпр. идеји о еволутивном развоју животних форми.⁶⁷) Наука, тако, нити пориче нити доказује Бога.⁶⁸ Она ћути о Богу јер је испитивање „натприродних“ узрока природних феномена изван њених оквира.⁶⁹

Иако је методологија другачија, сукоба између теологије и науке нема. То наравно важи и онда када је у питању теорија еволуције⁷⁰ (наравно, и поред тога што сукоба нема дијалог између теологије и науке требало би да постоји и да се охрабрује, како су то међу

⁶⁵ Јавности познат и као аутор књиге *Биологија и креационизам* (Сигнатуре : Београд 1999), и чланака „Однос науке религије и друштва из угла биологије“ (у В. Јеротић, Ђ. Коруга и Д. Раковић (ур.), *Наука, религија, друштво*, Богословски факултет СПЦ – Министарство вера Републике Србије : Београд 2002), „Еволуција, креационизам и поглед на свет“ (у П. Грујић и М. Ивановић (ур.), *Епископологијски проблеми у науци*, ИКСИ : Београд 2004, стр. 259–284), „Еволуциона биологија и религија: шта знамо и како сазнајемо“ (у В. Јеротић, М. Арсенијевић, П. Грујић и Д. Раковић (ур.), *Религија и епископологија*, Српско филозофско друштво – Дерета : Београд 2007, стр. 113–125) итд.

⁶⁶ Андреј Јефтић, „Може ли се веровати у Бога и имати поверења у теорију еволуције“, *Полијика* (24.2.2016. године).

⁶⁷ *Исшо*.

⁶⁸ А тако, у исто време, ни богословље не пориче нити доказује научне теорије. У том смислу, није нам била намера да овим текстом вреднујемо ову или ону научну теорију – напослетку, сматрамо да вредновање научних теорија није задатак богословља, већ да укажемо како, према нашем мишљењу, алтернатива дословном тумачењу Светог Писма, односно буквалном читању Књиге Постања није безбожје, и како је употређивање научних теорија и сазнања са библијским литургијским текстовима непримерено, будући да светописамски текстови не износе научна гледишта о постанку и развоју света и човека, већ богооткривене истине које се тичу спасења света и човека – сотириолошке а не научне истине.

⁶⁹ Уп. Dejan Nikolić, „NOMA i kreacionizam“, *Odgovor, časopis za kulturu i duhovnost*, бр. 3, Ниш 2009, стр. 224–228.

⁷⁰ Уп. Јереј мр Бобан Димитријевић, „Православље, еволуционизам и креационизам“, *Глас Епархије нишке*, пета серија, бр. 4, Ниш 2005, стр. 16–18.

домаћим ауторима приметили Ђакон Дејан Николић⁷¹ и презвитер Александар Ђаковац⁷²).

Но, с друге стране, очигледно је да поред мишљења да сукоба између науке и вере нема постоје и разна другачија мишљења, на која смо се укратко осврнули изнад. Непримереност некритичког усвајања таквих антинаучних ставова код православних, замотаног у плашт вере у Бога, у крајњој линији, одражава се у томе што с друге стране одбацивање науке може водити противљењу ономе што је резултат научних сазнања и научног развоја – односно може водити параноји – не вакцини, не медицини, не науци, и изолацији – од масона, лобија, Ротшилда – што су, попут креационистичких теза, такође преокупације фундаменталистичких деноминација, и што смо имали прилике да видимо у више наврата заогрнуто у православно рухо – кроз расколе настале између осталог и неговањем такве противне ономе што се у разне ирационалне теорије не уклапа *анти*идуховности – и на тлу Грчке, а затим и у Русији (где је дошло и до бизарних епилога, као нпр. у случају где се паства са својим свештеником Петром Кузнецовим у селу Николскоје затворила у пећину⁷³ да би прекинула општење са безбожним светом...), Бугарској, Румунији, Србији... Занимљиво је да управо они кругови који су повезани са овим расколничким групама баштине управо овде поменуте – *фундаменталистичке* – приступе проблематици односа вере и науке итд.⁷⁴

Како би онда, у контексту реченог, православни хришћанин требало да исповеда своју веру у Бога Творца, свој *креационизам*?

Управо у сагласју са Светим Писмом, са Црквом и са свима светима: наиме, библијски креационизам одувек постоји у Православној Цркви, али не онакав каквим га представљају мисионари протестантског фундаментализма, већ у следећем облику: Бог је створио свет (Пост. 1, 1), и толико га је заволео да је Сина Свог Јединородног дао (Јн. 3, 16) *за живиш света*, да се свет спасе Његовим посредством (Јн. 3, 17).

⁷¹ Дејан Николић, „Дијалог теологије и науке – агенда за 21. век“, *Видослов – Саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске*, бр. 50 (Васкрс 2010. г.), Година 17, Требиње 2010, стр. 168–183.

⁷² Презвитер мр Александар Ђаковац, „Црквена теологија и наука“, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 1086 (15. јун 2012. године), Београд 2012, стр. 22–24.

⁷³ Ольга Медведева, Анна Тимошенко, „В Пензенской области верующие зарылись в пещере, чтобы спастись от «конца света»“, *Комсомольская правда*, 13.11.2007. године.

⁷⁴ С тим у вези, важно је запажање проф. Манзаридиса, који примећује да је феномен фундаментализма „превасходно богословски“ – уп. Георгије Манзаридис, „Опасност фундаментализма“, *Видослов – Саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске*, бр. 50 (Васкрс 2010. г.), Година 17, Требиње, стр. 163.

Верујемо, дакле, у Бога као Творца неба и земље, Бога као *Поетшу*⁷⁵ свега видљивог и невидљивог: грчки израз „ποιητής“, који се користи у првом члану Символа Вере, значи „творац“, али и „поета“, „песник“. Бог је *Песник* неба и земље, тј. Онај који ствара из љубави. Бог је *Поетша* неба и земље, а богословље стварања је *поетско* богословље:⁷⁶ свет је поезија и Творац света је *Велики Поетша* – који је свет створио из љубави, који свет љуби и који стога неће дозволити да свет пропадне. Љубављу Творчевом, односно љубављу Очевој, у Цркви је творевина заувек утврђена и обезбеђена, у векове векова – сједињена са Христом, у Духу Светоме.⁷⁷ Благодаревши овој љубави, свет неће престати да постоји, „без обзира на сва логичка, опсервациона и експериментална тврђења о крају, ентропији, колапсу, топлотној смрти или великом сажимању“, ⁷⁸ јер је Бог поставио свога Сина у само средиште творевине, њиме све држи у постојању и неће оставити свет да се распадне и распрши у бездану небића и ништавила. Православни библијски креационизам је стога захвална песму Творцу који све држи у својој руци – песма и хвала *Песнику* неба и земље.

* * *

Библиографија:

„Опасности од креационизма у образовању“ (2007) [„The dangers of creationism for education“], *Резолуција 1580* Парламентарног сазива Савета Европе од 4.10.2007. године.

Alexander, D. (2007): „Models for Relating Science and Religion“, *Faraday Paper* No. 3 (= Aleksander, D. (2007): „Modeli odnosa nauke i religije“ (превела на српски Ана Ранитовић), IntRes: <http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/Papers.php>, посећено 1.9.2016. г.).

⁷⁵ Уп. Еп. Николај Велимировић, *Религија Његошева*, Глас Цркве : Шабац 1987, стр. 19.

⁷⁶ Само Свето Писмо нас упућује на такав приступ, да певамо песму Богу: јер Бог је саздао васељену и све што је у њој (Пс. 89, 11), и лепо је певати велика дела Господња (Пс. 92, 1.5) – васељена је тврда и неће се померити (Пс. 93, 1), стога запевајмо Господу Творцу који све држи у својој руци (Пс. 95, 1–6) итд. Свето Писмо је ризница песама и химни и похвала Богу и Његовом величанственом стварању и делању, и велики је број сличних примера.

⁷⁷ Уп. Georges Florovsky, „Creation and Creaturehood“, у G. Florovsky, *The Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company : Belmont, Massachusetts 1976, стр. 77–78.

⁷⁸ Уп. Александар Михаиловић, „Од великог праска до космичке Литургије (Увод у дијалог)“, *Саборност – Теолошки јоуринал*, III (2009), Епархија браничевска – Одбор за просвету и културу : Пожаревац 2009, стр. 278–279.

Augustine, St. (1982): *The literal meaning of Genesis*, Vol. 1, Ancient Christian Writers, Volume 41, trans. J. H. Taylor, Newman Press.

Beer, W. de (2015): „The Patristic Understanding of the Six Days (*Hexaemeron*)“, *Journal of Early Christian History*, Vol. 5, No. 2, стр. 3–23.

Calvin, J. (1847): *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, trans. John King, Edinburg.

Carpenter, J. A. (1999): *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press.

Čirković, M. M. (2005): „Samo teorija?“, *Godišnjak Istraživačke stаницe Petnica*, бр. 21, Петница, стр. 46–47 (= *Astronomija*, бр. 18, Београд 2006, стр. 22–29).

Collins, F. S. (2006): *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, Simon & Schuster : New York.

Cvitković, I. (2010): „Prihvataju li religijske zajednice teoriju evolucije“, *Simpozijum – Panel “Darwin danas” – povodom 200-godišnjice rođenja i 150-godišnjice “Postanka vrsta” – Zbornik radova*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Posebna izdanja CXXIX : Odjeljenje prirodnih i matematičkih nauka, Knjiga 17, Sarajevo, стр. 79–89.

Drežnjak, T. (2009): „Teologija stvaranja“, *Spectrum : ogledi i prinosi studenata teologije*, No. 3–4 (Siječanj 2009), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu : Zagreb, стр. 11–15.

Džentri, R. (2000): *Mala misterija stvaranja*, No limit books : Beograd.

Džonson, F. (2004): *Darvin na sudu* [prevod Saša Ivanović], Soteria : Beograd.

Florovsky, G. (1976): „Creation and Creaturehood“, у Florovsky, G. (1976): *The Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company : Belmont, Massachusetts, стр. 43–78.

Giberson, K. W. (2008): *Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution*, HarperCollins Books.

Giš, D. (2000): *Krah evolucije*, No limit books : Beograd.

Giš, D. (2015): *Dinosaurusi : neverovatna otkrića* [prevod Saša Ivanović], Eden kuća knjige : Novi Sad.

Hooykaas, R. (2000): *Religion and the Rise of Modern Science*, Regent College Publishing : Vancouver.

Jahi, H. (2002): *Deco Darwin nije znao istinu!*, No Limit Books – Centar za prirodnjačke studije : Beograd.

Jahi, H. (2002): *Obmana evolucije : naučni kolaps darvinizma i njegova ideološka pozadina*, Centar za prirodnjačke studije : Beograd.

Jahi, H. (2002): *Strahote koje je darvinizam doneo čovečanstvu*, Centar za prirodnjačke studije : Beograd.

Jahi, H. (2003): *Čudesna stvaranja*, Centar za prirodnjačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul.

Jahi, H. (2003): *Čudo atoma* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnjačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul.

Jahi, H. (2003): *Čudo imunog sistema* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnjačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul.

Jahi, H. (2003): *Čudo stvaranja kod biljaka* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnjačke studije – Global Publishing : Beograd – Istanbul.

Jahi, H. (2006): *Čudesna stvaranja*, SGI–Vili : Beograd.

Jahi, H. (2007): *Čudo imunog sistema* [prevod Saša Ivanović], Esoteria : Beograd.

Jozić, T. (2010): „Biogeneza: evolucija, stvaranje ili...“, *Simpozijum – Panel “Darwin danas” – povodom 200-godišnjice rođenja i 150-godišnjice “Postanka vrsta” – Zbornik radova*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Posebna izdanja CXXIX : Odjeljenje prirodnih i matematičkih nauka, Knjiga 17, Sarajevo, стр. 125–132.

Kešina, I. (2006): „Stvaranje i evolucija“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 76, No. 2, Split.

Kešina, I. (2011): „Stvaranje ili evolucija“, у Primorac, Z. (ur.) (2011), *Zbornik radova Suvremena znanost i vjera*, Fakultet prirodoslovno-matematičkih i odgojnih znanosti Sveučilišta u Mostaru : Mostar, стр. 173–194.

Levit, G. S. (2006): „Creationists attack secular education in Russia“, *NATURE*, Vol. 444, 16 November 2006.

Levit, I. (2007): „Creationism in the Russian Educational Landscape“, *Reports of the National Center for Science Education*, Vol. 27, Nr. 5–6, стр. 13–17.

Meyendorff, J. (1981): *The Orthodox Church: its past and its role in the world today*, St Vladimir’s Seminary Press, U. S. 1981 (= Мајендорф, Ј. (1998): *Православна Црква јуче и данас*, превео са француског Р. Поповић, Београд).

Mikloušić, I. (2011): „Kreacionizam – Pamet (1:0)“, *Jutarnji list* (11. 2. 2011. г.).

Moris, H. (2012): *Enciklopedija kreacionizma*, Centar za prirodnjačke studije : Beograd.

Moris, H., Vitkomb, Dž. (2005): *Biblijski potop : naučna potvrda biblijskog izveštaja o stvaranju i potopu* [prevod Saša Ivanović], Eden : Sremska Kamenica.

Nemet, L. (2004): „Čovjek u raju. Pokušaj tumačenja nauka o prvotnom stanju čovjeka“, *Obnovljeni život : časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 59, No. 2 (Lipanj 2004), стр. 133–142.

Nikolić, D. (2009): „NOMA i kreacionizam“, *Odgovor, časopis za kulturu i duhovnost*, br. 3, Niš, стр. 224–228.

Numbers, R. L. (1993): *The Creationists : The Evolution of Scientific Creationism*, University of California Press.

Perković, A. (1996): „Evolucija i kreacionizam“, *Obnovljeni život : časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 51, No. 3 (Ožujak 1996), Zagreb, стр. 295–302.

Petrović, M. (2008), *Ko vlada svetom*, Metaphysica : Beograd.

Petrović, M. (2008), *Nauka i problem smrti : kriju li velike svetske misterije odgovore na najvažnija čovekova pitanja?*, Metaphysica : Beograd.

Petrović, M. (2009), *Osnovi teokratije*, Metaphysica : Beograd.

Rot, A. (2007): *Nauka otkriva Boga : pozadina velike kontroverze* [prevod Ivan Bošković], Metaphysica : Beograd.

Rot, A. A. (2001): *Postanje : povezivanje nauke i Biblije*, No limits books : Beograd.

Rot, A. A. (2006): *Postanje : povezivanje nauke i Biblije*,² SG–Vili : Beograd.

Rujević, N. (2013): „Univerzalni Univerzitet za ovo i ono“, *Vreme*, br. 1153 (7. februar 2013), Beograd.

Sæbø, M. (1990): „יֵהוָה (yôh)“ y Botterweck, G., & Ringgren, H. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 6, Eerdmans, стр. 7–32.

Schaff, P., et al. (ed.) (1867–1885): „Ante-Nicene Christian Library“, Vol. 2, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, T&T Clark : Edinburgh 1867–1885.

Stendiš, R. i K. (2004): *Veliki prasak je eksplodirao* [prevod Svetlana Stamenov Rašeta], Eden : Sremska Kamenica.

Theokritoff, G., & Theokritoff, E. (2002): „Genesis and Creation: Towards a Debate“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46–4, стр. 365–390.

Vels, Dž. (2005): *Ikone evolucije : nauka ili mit? : zašto je tako mnogo od onoga što učimo o evoluciji pogrešno* [prevod Saša Ivanović], SG–Vili : Beograd.

Vikulov, I. (2007): „Evolution–Creation Discussion in Russian Orthodox Church: Limit Religiosity or Private Opinion?“, y *Human Evolution: in search of our anthropic roots*, Madrid, стр. 115–118.

Vitkomb, Dž. (2002): *Svet koji je uništen : uvod u biblijski katastrofizam* [prevod Saša Ivanović], Centar za prirodnačke studije : Beograd.

White, E. G. (1870): *The Spirit of Prophecy*, Vol. 1, Battle Creek, MI.

White, E. G. (1958): *The Story of Patriarchs and Prophets – As Illustrated in the Lives of Holy Men of Old*, Mountain View : Calif.

Алферов, Т. (1998): *Православное мировоззрение и современное естествознание (Уроки креационной науки в старших классах средней школы)*, Паломникъ : Москва.

Алферов, Т. (2008): *Православни поглед на свет и савремене науке о природи – Лекције креационе науке за старије разред средњих школа*, Београд.

Буфеев, К. et al. (ed.) (2005–): *Православное осмысление творения мира* (Выпуск 1 – 2005; Выпуск 2 – 2006; Выпуск 3 – 2007; Выпуск 4 – 2008; Выпуск 5 – 2009).

Буфејев, К. (2006): „Јерес еволуционизма“, у Димитријевић, В., и Србуљ, Ј. (прир.), *Нека буде светлост – стварање света и рани човек – Православно шумаћење Књиже Постања*, Библиотека „Образ светачки“, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског : Београд, стр. 570–619.

Велимировић, Н. (1987): *Религија Њејошева*, Глас Цркве : Шабац.

Воскресенский, А. М. (1863–1864): „Библейское учение о творении мира и современное естествознание“, *Воскресное чтение* (1863–1864), № 21, 22, 24, 27, 30, 32, 37, 38, 39, 42, 49 и 50.

Гавриловић, Љ. (2007): „Приче о истини и толеранцији: креатори и креирани“, *Гласник Етнографског института САНУ LIV*, Београд, стр. 29–43.

Гаруновић, А. (2007): „Сусрет вероучитеља Балкана“, у *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 973 (1. октобар 2007. године), Београд, стр. 16–17.

Димитријевић, Б. (2005): „Православље, еволуционизам и креационизам“, *Глас Епархије нишке*, пета серија, бр. 4, Ниш, стр. 16–18.

Баковац, А. (2002): „Кратки осврт на епохално откриће овогодишњих добитника Нобелове награде за медицину“, *Саборност – часопис Епархије браничевске*, Бр. 1–4, Година VIII, Пожаревац, стр. 135–142.

Баковац, А. (2012): „Црквена теологија и наука“, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 1086 (15. јун 2012. године), Београд, стр. 22–24.

Ендрус, Е. Х. (2004): *Да ли је учење о еволуцији наука? : антихришћани продали хришћанима рој за свећу* [превод Љиљана Јовановић], Библиотека „Хришћанство и савремена наука“, Ихтус – Хришћанска књига : Београд.

Зворыкин, Д. (1999): „Творение и тварный мир с позиции Православия и Протестантизма“, у *Той повеле и создашася: Современные ученые о сотворении мира*, Фонд „Христианская жизнь“ : Клин, стр. 114–128.

Зечевић, С. (2005): „Еволуција и Библија (1)“, *Саборник – часопис Храма Успенија Пресвете Богородице*, година I, бр. 2, Крагујевац, стр. 8–13.

Зечевић, С. (2005): „Еволуција и Библија (2)“, *Саборник – часопис Храма Успенија Пресвете Богородице*, година II, бр. 3, Крагујевац, стр. 8–11.

- Зизијулас, Ј. (2001): *Домаћинске теме*, Беседа, Нови Сад 2001.
- Јанарас, Х. (1985): „Антрополошки принципи“, *Теолошки погледи*, 4/1985, Београд, стр. 229–237.
- Јефтић, А. (2016): „Може ли се веровати у Бога и имати поверења у теорију еволуције“, *Политика* (24.2.2016. г.).
- Крњаја, М., и Радошевић, М. (2002): *Сведоци Истинитог Бога – Православни пут и заблуде Јеховиних сведока*, Београд.
- Крстић, З. (2009): „Православни фундаментализам и модерно друштво“, у Ј. Калић (ур.), *Манастир Каленић. У сусрет шестој стогодишњици (Зборник са научној скупи о манастиру Каленић)*, САНУ – Епархија шумадијска : Београд – Крагујевац, стр. 169–174.
- Кураев, А. (1999): „Может ли православный быть эволюционистом?“, у *Той повеле, и создашася: Современные учёные о сотворении мира*, Фонд „Христианская жизнь“ : Клин, стр. 82–114.
- Лоски, В. (1995): *Мистичка теологија Источне Цркве*, Вршац.
- Лука (Войно-Јасенецкиј), Св. (2001): *Наука и религија*, Православная библиотека „Троицкое слово“.
- Лука (Войно-Јасенецкиј), Св. (2009): *Избранные творения*, Сибирская Благовонница.
- Мајендорф, Ј. (1983): *Свети Григорије Палама и православна мистика* (са енглеског превео Јован Олбина), Београд.
- Манзаридис, Г. (2010): „Опасност фундаментализма“, *Видослов – Саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске*, бр. 50 (Васкрс 2010. г.), Година 17, Требиње, стр. 162–167.
- Медведева, О., и Тимошенко, А. (2007): „В Пензенской области верующие зарылись в пещере, чтобы спастись от «конца света»“, *Комсомольская правда*, 13.11.2007. године.
- Мень, А. (2002): *Библиологический словарь, Том первый : А–И*, Фонд имени Александра Меня, Москва.
- Металинос, Г. (2007): „Вера и наука у православној гносеологији и методологији“ (превео Александар Перишић), *Каленић* бр. 174 (6/2007), стр. 17–22.
- Милин, Л. (1985): *Айологичка читанка – Разговори о вери* (1. том), треће издање, Београд.
- Милин, Л. (1986): *Научно оправдање религије: Књига 6. Црква и секте*, Београд.
- Михаиловић, А. (2009): „Од великог праска до космичке Литургије (Увод у дијалог)“, *Саборност – Теолошки годишњак*, III (2009), Епархија браничевска – Одбор за просвету и културу : Пожаревац, стр. 269–283.

Николић, Д. (2010): „Дијалог теологије и науке – агенда за 21. век“, *Видослов – Саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске*, бр. 50 (Васкрс 2010. г.), Година 17, Требиње, стр. 168–183.

Петровић, М. (2013): *Православље за почеснике*, СИА „Матић“ : Београд.

Петровић, С. (2009): „‘Библијски креационизам’ у Православној Цркви“, *Каленић*, бр. 185 (5/2009), Крагујевац, стр. 12–15.

Полный православный богословский энциклопедический словарь, Том 1, Изд-во П. П. Сойкина : Санкт-Петербург 1913.

Роуз, С. (2000): *Православни поглед на еволуцију*, Светигора : Цетиње.

Сельски, Т. (2000): *Православни поглед на свет и савремена наука*, Митрополија црногорско-приморска – Светигора : Цетиње.

Симић, Т. Г. (2005): „Еволуција, теорија у кризи“, *Православље*, бр. 912 (15. март 2005. године), Београд, стр. 15–17.

Симић, Т. Г. (2005): „Теорија еволуције“, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 911 (1. март 2005. године), Београд, стр. 17–19.

Сойкин, П. П. (прир.) (1913): „Дарвинизм“, у *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, Том 1, Изд-во П. П. Сойкина : Санкт-Петербург, стр. 351–352 (кол. 710–711).

Соколов, С. (2005): „Еволюция и креационизм“, *Богословские труды*, Вып. 40, Москва, стр. 355–367.

Тарасјев, А. (1999): *Биологија и креационизам*, Сигнатуре : Београд.

Тарасјев, А. (2002): „Однос науке религије и друштва из угла биологије“, у Јеротић, В., Коруга, Ђ., и Раковић, Д. (ур.), *Наука, религија, друштво*, Богословски факултет СПЦ – Министарство вера РС : Београд.

Тарасјев, А. (2004): „Еволуција, креационизам и поглед на свет“, у Грујић, П., и Ивановић, М. (ур.), *Епископски проблеми у науци*, ИКСИ : Београд, стр. 259–284.

Тарасјев, А. (2007): „Еволуциона биологија и религија: шта знамо и како сазнајемо“, у Јеротић, В., Арсенијевић, М., Грујић, П. и Раковић, Д. (ур.), *Религија и епископологија*, Српско филозофско друштво – Дерета : Београд, стр. 113–125.

Филд, А. Н. (2004): *Еволуција : обелодањена научна превара* [превео с енглеског Александар П. Бојковић], Библиотека „Хришћанство и савремена наука“, Ихтус – Хришћанска књига : Београд.

Христу, П. (2006): „Двоструко знање по Светом Григорију Палами“ (са енглеског језика превео Дарко Ђого), *Нови Источник – листи сјудена-ша Богословској Факултету Универзитета у Источном Сарајеву*, 6/2006.

Примљено: 11. 11. 2016.

Одобрено: 28. 11. 2016.

BIBLICAL GOD CREATOR AND CREATION: A SHORT REVIEW ON SO CALLED “BIBLICAL CREATIONISM”

Srećko Petrović

Eparchy of Šumadija, Aranđelovac

Summary: *Certain Orthodox theologians, clerics and lay people use insights and conclusions of North American fundamentalist denominations in order to understand Gods creation, i. e. they use the arguments of “biblical creationism”. Is it necessary or is it possible to plant protestant creationist science in the soil of Orthodox faith? We think that the answer is negative, and in this article we will try to point out basic reasons supporting such answer. Further, in this article we will especially reflect on creationism movements in Serbia and its neighboring countries.*

Key words: *Eastern Orthodox Christian theology, science, Creationism, Fundamentalism, Protestantism, Theory of evolution.*

ВЕРОНАУКА У НАСТАВНИМ ПЛАНОВИМА И ПРОГРАМИМА ЗА ОСНОВНЕ ШКОЛЕ У НОВОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Петар Рајчевић*
Училишњски факултет у
Призрену – Лейосавић

Апстракт: На основу сачуваних наставних планова и програма од 1838. до 1945. године сазнајемо које су садржаје веронауке ћаци учили у тадашњим основним школама у Србији. Ради боље прегледности проучавани наставни планови и програми груписани су у неколико историјских периода (од Кнежевине Србије, преко Краљевине Србије, Краљевине СХС/Југославије, до ратног периода 1941–1944/45. и почетка изградње социјализма у ДФЈ и Народне Републике Србије у њеном саставу). Живот и рад у држави, школи и Цркви представљао је складну, јединствену целину. Сви познати педагози у садржајима верске наставе видели су изванредну могућност за развој друштвено пожељне, моралне личности. Зато је у наставним плановима за основне школе овај наставни предмет заузимао прво место и био центар око кога су се окућали сви остали наставни предмети. Изнимку је представљао последњи период, у којем долази до ташења овог наставног предмета и забране изучавања верских садржаја у историјама школске зграде.

Кључне речи: наставни план и програм, основна школа, веронаука, вероучитељ, ученик, васпитање, Србија

Увод

У раду се разматрају духовни аспекти образовања у основној школи у Србији кроз садржаје веронауке заступљени у наставним плановима и програмима од 1838. до 1945. године. Осим наставних планова и програма из 1838, 1844, 1850, 1871, 1883/84, 1891, 1898, 1899, 1920, 1926, 1927,

* petar.rajcovic@pr.ac.rs.

1932, 1933, 1936, 1937, 1938, 1939, 1943. и 1945. године, ради илустрације и потпунијег увида у проблем и предмет истраживања, консултована је и остала литература из тог времена и о том времену. Мисли се на бункаре, читанке, мале катихисисе и слично. Проучавани наставни планови и програми за основну школу у Србији груписани су, ради прегледности, у временске периоде. То су: 1. период постојања Кнежевине Србије, 2. Краљевина Србија, 3. Краљевина СХС (Југославија), 4. ратни период од 1941. до 1944/1945. године и 5. период почетка изградње социјализма у Србији. У свим документима овог типа до 1947. године верски садржаји су били предвиђени за учење у основној школи, и најчешће су заузимали прво место. У њихов васпитно-образовни значај у сфери духовности, и у укупном формирању друштвено пожељне личности није се сумњало.

Како се међу факторе духовног идентитета српског народа убраја православна вера, то је православна веронаука у основној школи, с обзиром на бројност ученика који су је практиковали, била најзаступљенија. Остале традиционалне конфесије у Србији имале су потпуно равноправан положај у том смислу. Живот и рад у школи и у Цркви представљали су синергичну целину која је утицала на хармонично васпитање и образовање младе личности.

Ученици су упућивани да неважне увреде треба да носе, а за веће да се жале родитељима или учитељима. Није се подразумевало да на увреде сами реагују и решавају их недозвољеним средствима.

Ђорђе Натошевић се залагао за идеју да школа треба да буде више васпиталиште него училиште. Религију је сматрао основним средством наставе. Верску наставу је посматрао као центар око кога треба да се концентришу сви други наставни предмети. Љуб. М. Протић, у уџбенику *Педагогика* из 1899. године, истиче да се морални карактер најбоље огледа у раду човека према највишим моралним законима, који су најбоље представљени у Христовој науци. Сретен Ацић сматрао је да школа не сме да је много „различна“ од куће. Христа је узео као најдалековиднијег педагога за узор. И остали, познати српски педагози, све до идеолошке преоријентације након Другог светског рата и забране верског васпитања у школама, заступали су слично мишљење.

I. Основни појмови

У најкраћим али најбитнијим цртама, дефинисаћемо основне појмове садржане у наслову рада. Пре свега то су веронаука и њој сродни појмови, затим, наставни план и наставни програм, основна школа, Србија и други.

Веронаука. Да би се објаснила ова реч потребно је претходно задржати се на појму вере и његовом значењу. Урођен у бесмисао и посматрајући зло светског живота човек се, кроз веру, пробија ка пожељном свету смисла. Тако задобија снагу која долази из другог света, у којој „љубав односи победу над мржњом, јединство над раздором, вечни живот над смрћу“ (Берђајев, 2007: 182). Веронаука је најпре позив на ширину живљења. Веронаука тежи да упути младе у правцу изграђивања холистичког погледа на свет. **Вера** је моћ човекове душе. Вера је став побожности и поуздања у Бога. У својој беседи о правој вери, која представља православни светосавски програм Српске Цркве и Државе кроз све векове, Свети Сава, између осталог истиче: „Стога вас, браћо и чедо, ово прво молим да, положивши сву наду своју на Бога, држите се пре свега праве вере његове. Јер, као што рече Апостол, ‘темеља другога нико не може поставити осим онога којег постави’“ (Дух Свети (1. Кор. 3, 11) преко Светих Апостола и богоносних Отаца, а то је – права вера која је на светих седам Васељенских Сабора потврђена... и проповедана. И зато на овом темељу свете вере треба нам зидати злато и сребро и драго камење (1. Кор. 3, 12), то јест добра дела. Јер нити користи исправност живота без праве и просвећене вере у Бога, нити нас право исповедање (вере) без добрих дела може извести пред Господа, него треба имати обоје, да ‘савршен буде човек Божиј’ (2. Тим. 3, 17), а не да због недостатка (једнога) храмље живот наш. Јер, као што рече Апостол: ‘Спасава вера, која кроз љубав дела’ (Гал. 5, 6).“ (Свети Сава, 1991: 1). ... „Зато, чедо моја богољубљена, ми који Га љубимо треба да чинимо дела вере у Христу Исусу, Господу нашем, ми који смо примили од Њега бесмртну веру, толики дар – да не умremo никада!

Зато, ако ово сачувате, бићете блажени од Бога у векове, и блажена биће срца ваша, и блажене биће душе ваше, и бићете блажени ви који сте примили веру Божију и сачували је у чистоти. Гледајући на бесмртни дар Христов, творите свагда бесмртна дела у Христу: веру чисту и молитву честу, имајући према Њему љубав и наду, и савест чисту пред Богом и људима (Дап. 24, 16), пост и бдење, на земљи лежање, истину у свему, чистоту телесну и душевно уздржавање, чувајући разум (сми-сао) светог крштења – просвећења Божијег, којим се одрекосмо Сатане и свих дела његових. И свагда љубити покајање и исповедање грехова својих и плакање над њима; умиљење, смирење, праведност, поучење, исправљање живота свога, мржњу на грех; не опијање, ни блудничење, него, напротив, чист живот какав је Божијим очима угодно гледати.“ (Свети Сава, 1991: 5). Истинска вера не може се свести на интелектуалну фасцинацију догмама; она мора да обухвати читаво срце човеково. Гроф Цинцендорф изрекао је сажет и коначан суд о апологетској

опсесији званичних теолога: „Онај који жели да Бога схвати разумом, постаје атеиста“ (Тејлор, 2011: 5). И лекари, који немају веру, признају да јака воља за животом или унутрашњи мир могу утицати на ток болести, па чак побољшати стање или довести до излечења.

Свети Владика Николај пише да се познавањем Бога умножава благодат и мир. Познавањем створења мимо Бога, као одсечених од Бога, или насупрот Бога, умножава се јад и немир. Михајло Пупин је причао о томе да у своме животу он свуда види прст Свемогућег. Чињеница је да је читавог живота црквено живео. Узрастао је најпре уз панчевачког проту Васу Живковића, а потом помагао великом мисионару Мардарију Ускоковићу у организовању црквених заједница Срба у Америци. Ништа му то није сметало у постизању врхунских научних резултата. Вера у Бога за њега била је необорив бедем, сигурно пристаниште, заштита, радост и најзаслужнији фактор „што је његов животни пут био један од најдужих путева које је један Србин икада прешао“ (Јовић, 2004: 15).

Теодоровић (1899, 1991: 88–89) истиче да је вера убеђење о ономе, што очекујемо, као да га већ имамо и показивање невидљивих ствари, као да их видимо. Другим речима: хришћански веровати значи, све оно за тврду истину држати, што нам је Бог открио и о чему нас Православна Црква учи, да је заиста од Бога откривено. Вера је прва и основна хришћанска добродетел, на којој почивају све врлине и сав хришћанско-морални живот.

Патријарх Гаврило Дожић је сматрао да је вера чисто субјективна ствар, говор душе са Богом, те нико нема право да људима у томе смета. Наша Црква увек је осуђивала и никада није употребљавала силу и верска прогањања с циљем наметања своје вере другима.

Веронаука или верска настава је настава која је пре Другог светског рата у Краљевини Југославији извођена у оквиру редовне наставе, у школи, под називом веронаука или хришћанска наука. Предавана је у основним и средњим школама, а њен садржај чинило је Свето Писмо или Библија. У учитељским школама верска настава имала је, поред осталог, задатак да учитељске кандидате припреми и за предавање овог наставног предмета.

Вероучитељ је наставник који изводи верску наставу. У Краљевини Југославији за вероучитеље у основним и средњим школама са више одељења узимани су свештеници или нарочито за то припремана лица (свршени богослови или теолози), док су у мањим сеоским школама ову наставу држали учитељи, да би је касније преузели свештеници. За Цркву је основни циљ наставе веронауке да се код деце (ученика), омладине и одраслих развије првенствено љубав према Богу. То

значи да се у њима образује истински људски лик и образ, те изазове спремност за активан хришћански живот, а то значи живот у Цркви. Свети апостол Петар дао је упутство пастирима духовним које није избледело кроз векове. Апостол саветује: „Пасите стадо Божије, које вам је предато, и надгледајте га, не силом него драговољно по Богу, нити за неправедне добитке него из добра срца; нити као да владате народом, него бивајте угледи стаду (1. Пт. 5, 1–3)“ (Владика Николај, 2001: 487). Ни савремени педагози, психолози и други не могу ништа да заме-ре наведеном савету. Вера Христова највише светли и осветљава душе људске онда, када проповедници те вере светле животом својим. У гла-ви 19 *Студеничкој шийки* под насловом „Поука игуману“ налазимо следеће упутство, које може да се односи и на вероучитеље у школа-ма: „И ти, оче духовни освештеног овог стада и наставниче, смиран буди братији, и милостив, сву очинску показујући им добру вољу. И молим те: за све брине се, све сачувај и све трпи, помажи поучавајући, води поучавајући и тешећи, болне излечујући, немоћне утврђујући, малодушне бодрећи, грешне враћајући, седамдесет и седам пута пра-штајући по речи Господњој (Јеванђеље по Матеју 18, 22)“ (Студенички типик, 1994: 91). Уз поучавање и упућивање речима никад се не сме губити из вида потреба за складом мисли, речи и дела. Сви педагози сагласни су у томе да су примери најделотворнија васпитна средства.

Васпитно-образовни процес Православне Веронауке, као и уопште у настави одређују: наставно градиво (педагошки садржаји), ученик (његове узрасне могућности) и вероучитељ (његова дидактичко-мето-дичка оспособљеност). Конкретна реализација васпитно-образовног процеса зависи од предзнања и способности ученика, од сложености наставног градива и од методичке концепције вероучитеља у раду. Пе-дагошки садржаји регулишу се наставним планом и програмом. Успе-шност реализације плана и програма зависи од адекватног избора и распореда наставног градива, благовременог и континуираног пла-нирања рада и корелације образовних података. „Да би се наставни процес одвијао на најбољи начин, потребно је да вјероучитељ усагласи шта, зашто и како ће радити. За то му је веома важно да *иланира и про-грамира* васпитно-образовни рад“ (Лукић, Вуковић, 2011: 17).

Хришћанство је, пише Берђајев, религија божанске Тројичности и Богочовештва. Она не претпоставља само веру у Бога, већ и у чове-ка. Човештво је део Богочовештва. Нечовечни Бог није хришћански Бог. Хришћанство је суштински антропологично и антропоцентрично, оно уздиже човека на невиђену, вртоглаву висину. Други божији Лик се појавио као људски лик. Тиме се човек ставља у центар бића, у ње-га се поставља смисао и циљ стварања света. Само хришћанска свест

признаје човеку вечност. Човеков вечни лик се налази у унутрашњости саме божанске Тројичности. У једнобожачким религијама Бог се схвата као највише натприродно биће које је створило материјални и духовни свет, и које управља њиме. Бог је једини цар људи, пише Свети Владика Николај. Бог царује, а људи служе Богу. И они који старешују и они који се покоравају, подједнако су слуге Божије. *Где се Бој пошћује, ту нема никаквој зла, као што тамо где се не пошћује нема никаквој добра.* То није чудно ако се подсетимо речи Христових да је Он Пут, Истина и Живот. Верске вредности сврставају се у трајне, духовне, дакле нематеријалне па и невидљиве вредности. И код Вергилија у *Енеиди* може се прочитати да „дух покреће масу, тј. мисао материју доводи у кретање. *Mens agitat molem*“ (Флоренски, 2000: 19). Страшно је рећи, истиче Свети Јустин, али хуманизам је у ствари основно зло, првобитно зло човеково. У име тог првобитног хуманизма човек је протерао Бога у натчовечанску трансцендеталност, и сав остао при себи и у себи. При свему томе, човек није могао да потпуно обезбожи себе, да потпуно избаци из себе боголике одлике свога духа. Оне су остале да се и у његовом хуманизму појављују у облику чежње за бескрајним постојањем, за бескрајним прогресом, за бескрајним знањем, за потребом бескрајног усавршавања.

Наука се одређује као систем знања о природи и људском друштву до којег се дошло применом одређених принципа, објективних (индуктивних или дедуктивних) метода истраживања и одређених средстава за истраживање. Она се посматра и као систем схватања, тумачења неког проблема, учење, доктрина, теорија; верско учење, канон, узус. Помоћу ње долазимо до знања. Знање има велики значај у духовном животу, оно је светлоносно. Најсистематскије стиче се у школи.

Наставни план у *Педагошком лексикону* (1963: 312) дефинише се као основни документ којим се утврђују наставни предмети који се уче у одређеној образовној институцији, њихов распоред по наставним годинама (годинама учења), недељни и годишњи фонд часова за сваки предмет, а у вези с тим и структура школске године. Др Милан Баковљев још додаје да је наставни план ради прегледности обично дат у облику табеле. Захтеви у наставном плану су „обавезни и не могу се мењати, али су услови у којима се остварују променљиви и, по правилу, различити у разним школским срединама“ (Продановић, 1974: 88).

Распоред наставних предмета у наставном плану може бити *сукцесиван* (кад се у потпуности изучи један наставни предмет, прелази се на учење другог), *симултан* (више наставних предмета изучава се истовремено) и *комбинован* (делимично сукцесиван, делимично симултан). У савременој наставној пракси преовлађује симултан распоред.

Наставни програм се дефинише као службени документ који прописују просветне власти. Њиме се одређује садржај рада у сваком наставном предмету, тј. опсег грађе (знања, вештина и навика) коју ученици треба да усвоје у појединим разредима. Осим опсега градива, програм одређује и редослед наставних садржаја. Он се (редослед) не мора и не може увек поштовати јер при одређивању редоследа обрађивања грађе треба водити рачуна о концентрацији (корелацији) наставе и о актуелизацији наставе. Поред опсега и редоследа градива, наставним програмом одређује се и дубина предвиђене грађе. За сваки наставни предмет, прописан наставним планом за неку врсту школе, постоји посебан наставни програм. Наставни програми представљају конкретизацију наставног плана. Распоред у наставном програму може бити концентричан, линијски и комбинован. Наставни програми, готово увек, садрже и основна методичка упутства за реализацију предвиђених садржаја. Међу поједине шире или уже делове наставног програма убрајају се предметно подручје, наставна целина, наставна тема и наставна јединица.

Израда наставног програма од хипотезе до завршног облика пролази ове фазе: концепт, нацрт, предлог наставног програма и наставни програм. Неки педагози читав образовно-васпитни процес објашњавају помоћу шест основних питања: зашто (циљ), шта (садржај), чиме (медиј), како (метод), кога (ученик) и где (средина).

Основна школа (Grundschule, Volksschule; начальная школа) се дефинише као обавезна општеобразовна школа која представља основу целокупног школског система, тј. основу за свако даље школовање. Свуда у свету она заузима посебно место у васпитно-образовном систему. Посматра се као главни носилац дела општег васпитања и образовања нације. Наставни програм за основну школу мора бити тако урађен да испуњава ове полазне основе.

У прошлости основна школа је трајала три или чешће четири године. Од 1950/51. школске године озаконено је обавезно осмогодишње основно школовање. Основна школа је садржајно обogaћена и њена васпитно-образовна структура обухватала је: наставу, слободне активности, здравствену заштиту и општу културну и јавну делатност школе. Васпитно-образовни процес модернизовао се увођењем нових метода и поступака и савременог дидактичког инструментарија. Настојали су се „хуманизовати“ међуљудски односи свих учесника у животу школе. Дошло је до постепеног отварања школе потребама друштвене средине. У основној школи настава се изводи на матерњем језику.

Србија. Свој процват и вишевековни развој Србија је доживела у средњем веку под мудрог управом Немањића. Након тог времен-

ског периода долази време губитка државности и ропство под турском управом. Пламен народног духа тињао је и одржавао се у неповољним околностима једино у српским манастирима. У нововековном периоду, од Устава 1838. године Кнежевина Србија је постала уставна и правна држава. Од тог периода у њој су се дешавале сталне промене. Она се организовала и постојала као Кнежевина (до 1882), Краљевина Србија (1882–1918), Србија у саставу Краљевине СХС (1918–1929), у саставу Краљевине Југославије (1929–1941), преживљава период Другог светског рата (1941–1944/45), а налазила се и у саставу ДФЈ, ФНРЈ, СФРЈ као једна од шест република, у саставу СРЈ и ДЗ СЦГ као једна од две републике. Након тога периода обновила је државну самосталност и развија се под називом Република Србија.

II. Садржаји и положај веронауке у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији

И Србију, као задати територијални оквир истраживања, и наставне садржаје верске наставе заступљене у наставним плановима и програмима за основну школу од 1838. до 1947. године треба посматрати у њиховој историјској променљивости. Један од таквих специфичних периода издваја се под називом Кнежевина Србија.

II. 1. Кнежевина Србија

После успешног Другог српског устанка и наређења руског цара Николаја I Павловича Романова (1796–1855) упућеног пораженој Турској у рату 1829. године, Срби су стекли широку аутономију у оквиру Отоманског царства. У мировном документу – Једренски мир нарочит нагласак дат је одређењу по коме су Турци били обавезни да беспоговорно спроведу 8. тачку букурешког уговора још од 1813. године, по коме је те године Србима обећана висока аутономија. Главни писци највишег правног акта турског султана Махмуда II 1830. године били су Александар Иванович Рибопјер и Димитрије Давидовић. По обнародовању султановог хатишерифа 3. августа 1830. године Срби су, између осталог, стекли право да самостално и слободно организују просвету. У том документу дословно је писало: „Срби имаће власт постављати у земљи својој печатње књига, болнице за своје болеснике и **школе** (истакао П. Р.) ради воспитанија дјете своје“ (Ћунковић, 1971: 20).

На тадашњој територији Србије поново заживљавају мале – основне школе у сваком већем селу и варошици. Први закон о школама донет је 1833. године. Израдио га је Димитрије Давидовић а назван је

„Устав народни школа у књажеству Србије правитељствујушчим Књазом Милошем Теодор Обреновићем I потврђен“. Године 1835. донето је Упутство да се по две школе у сваком округу издржавају о државном трошку, а да, поред тога, свака општина у којој постоји црква, има своју школу. Годину дана касније, тј. 21. марта 1836. године, установљена је дужност директора свих школа.

Ситуација констатована приликом инспекције школа 1836. године указала је на потребу предузимања темељних мера с циљем поправљања услова за наставни рад. Деца су поучавана у приватним кућама, често тако ниским да се човек у њима није могао исправити. Само три школе у тадашњој Србији имале су добре зграде (Чачак, Неготин и Свилеува). Није још било прикладног школског намештаја ни потребног прибора за учење. Позитивних примера рада учитеља са ђацима било је мало. Тадашње власти су схватиле да нешто мора да се предузме у сврху поправљања заиста неподношљивог стања у раду малих (нормалних, основних) школа. То је утицало на доношење одлуке о изради и озакоњењу првог званичног наставног плана и програма за основне школе у Кнежевини Србији.

Зорићев предлог правила школских за народне школе у Књажеству Србији, руководећи децу к Богочитанију, Благодарију, Поредку и Чистоћи, представљао је школски закон, штампан 1841. године. Садржавао је четири основна одељка: 1. о владању ученика код куће и пред наставленијем школским, 2. о владању у школама, 3. о владању у цркви, и 4. о владању ученика „вообште“ у свако доба и на сваком месту.

Верски садржаји из времена Кнежевине Србије односе се на наставне планове и програме за основну школу по којима се радило у периоду од 1838. до 1882. године.

Први општи наставни програм (писан руком) по којем је требало да раде све основне школе у Кнежевини Србији обзнанило је Попечитељство просвештенија, у Крагујевцу, 11. августа 1838. године. Звао се „Наставленије учебни предмета кои се у школама нормалним за прво и друго теченије школско предавати имају“. Уз њега је издато и „Наставленије учитељима правителствени и обшћествени школа у Књежеству Србији“. Садржаји верске наставе заузимају су значајно место у овом програму. Учила се словенска азбука („печатана церковна писмена мала и велика по реду“). У Буквару Петра Радовановића из 1838. године било је много текстова који су се односили на подручја вере. Полази се од „кратких нравоучителних изреченија“ и прелази на штива: „Бој се Бога, чини право, па се не бој никога. Говори свагда истину, и нигда не лажи; јер можеш преварити човека, али Бога нигда“ (Радовановић, 1838: 21). Од тридесете стране следи десет заповеди Божијих,

молитве (јутрења, Господња, Символ православне вере, молитва пред учење, молитва после учења, молитве пре и после јела, вечерња молитва и друге, моралне поуке, као што је, Дете Богу се молеће, Буди трудољубив љуби посао).

У другој години читао се часловац и читанка. По томе наставном програму изводила се настава у свим основним школама у Кнежевини Србији све до 23. септембра 1844. године.

Тада је на снагу ступио први закон о свим школама под називом: *Устројеније јавној училишћиној наставленија*. Назив програма по коме је требало изводити наставу био је „Наставленије у смотренију учебни предмета“. Устројеније и Наставленије саставио је тадашњи столоначелник Попечитељства просвештенија Јован Стерија Поповић (1806–1856). Од верских садржаја за рад у првом полугодишту првог разреда било је предвиђено „наизустно учење најобичнији молитвица, које су: Оче наш, Богородице Дјево и Символ вере“. У другом полугодишту предвиђено је „Наизустно учење молитви: пре и после обеда, пре спавања, и јутрење, напоследак десет заповеди Божји, и то Србским језиком“. У првом полугодишту другог разреда налазило се „Наизустно учење Свештене Историје“. У другом полугодишту било је „Продужење и свршетак свештене Историје“. У првом полугодишту трећег разреда одређено је: „Из вероучења прва част Катихисиса: о Богопознанију или о вери.“ У другом је полугодишту продужавано све ово. У четвртном разреду био је одређен „Катихисис и пјеније чрез оба полгодија“.

Наставни план и програм под називом „Расположење предмета који се у основним училиштима предају по разредима и полгодијама“ донет је 30. јула 1850. године. По њему се радило у основним школама Србије пуне две деценије. У првом полугодишту првог разреда налазимо „Наизустно учење молитви. Оче наш и Богородице дјево“. Друго полугодиште: „Наизустно учење Символа вере“. Други разред, прво полгодије (полугодиште) „Читање из часловца, Кратка свештена историја старог завета, Наизустно учење молитви пре и после обеда, пре и после спавања (све на српском језику).“ Друго полугодиште: „Читање из часловца, Кратка свештена историја новог завета у питањима и одговорима, Наизустно учење десет заповједи Божји (на српском језику).“ Трећи разред, прво полугодиште: „Читање из псалтира, Кратки катихизис прва част наизуст.“ Друго полугодиште: „Читање из псалтира, Кратки катихизис друга и трећа част.“ Четврти разред, прво полугодиште: „Потвореније кратке црквене свештене историје.“ Друго полугодиште: „Повтореније целог кратког катихизиса.“ Српски буквар из тог времена, Свештену историју и Катихизис израдио је Архимандрит Гаврило Поповић, каснији шабачки владика.

За женске основне школе 18. августа 1865. године донет је наставни програм под називом „Ред предмета који ће се по разредима и течајевима имати предавати у основним женским школама“. За учење у првом разреду била је предвиђена „Молитва: Богородице дјево“. За други разред у првом течају „Вјерују“, у другом течају: „Из свештене историје Нови завет, Десет божјих заповести. Трећи разред, први течај: „Катихизис до 7 чл. Вере.“ Други течај, продужење истог. Четврти разред, први течај: „Катихизис: други део до трећег.“ Други течај: „Катихизис: део трећи.“

У првој глави књижице под насловом, *Прва знања за основне српске школе*, из 1870. године, говори се о „Богу и вери“.

„Пишање. Зашто се учимо?“

Одговор. Зато, да постанемо паметни, да познамо Бога, и да знамо како треба да се **добро и поштено** (П. Р.) у животу владамо.

П. Шта је Бој?

О. Бог је створитељ неба и земље, и свега што је на небу и земљи.

П. Шта нас учи да знамо како треба да се владамо према Боју и према другима људима?

О. Томе нас учи наша православна вера.

П. Како нам каже вера да се према Боју владамо?

О. Она нам каже, да се старамо, да дознамо, шта је Бог, и да његове заповести извршујемо.

П. Како нас учи вера да се према другима људима владамо?

О. **Она нас учи, да не чинимо другима људима оно, што не желимо да они нама чине, а све што волимо да нама они чине, да чинимо и ми њима** (истакао П. Р.).

П. Какву ћемо корист имати, ако се према Боју и према људима будемо владали, као што нас вера учи?

О. Ми ћемо онда, на овоме свету поштено и срећно живети, а на ономе свету удостојићемо се велике божије милости (стр. 3 и 4).“

Распоред предмета за мушке и женске основне школе и упућивање како ће се предавати из 1871. године прописивао је за први разред, зимњи течај: 1. Наука хришћанска: молитве: „Оче наш“ и „Богородице дјево“. Летњи течај: 1. Наука хришћанска: Божје заповести. Други разред, зимњи течај: 1. Наука хришћанска: Молитве пре и после јела; црквена историја, црквено-словенски језик. Летњи течај: 1. Наука хришћанска: црквена историја, Црквено-словенски језик. Продужење у читању. Трећи разред, зимњи течај: 1. Наука хришћанска; Катихизис, Црквено-словенски језик: Вежбање у читању. Летњи течај: На-

ука хришћанска. Катихизис (продужење), Црквено-словенски језик: Вежбање у читању: Четврти разред; зимњи течај: Наука хришћанска: Црквена историја: стари и нови завет, Црквено-словенски језик: Читање. Хришћанска наука према овом наставном плану и програму се налазила на првом месту, а Црквено-словенски језик на трећем, иза Српског језика. У трећем и четвртном разреду мушке школе читају деца „Апостол“ и „Шестопсалмије“. Наука хришћанска, црквено певање и црквенословенски језик (који се учио као посебан наставни предмет) заузимају су значајна места.

У време Кнежевине Србије Словенски језик у нижој основној школи учио се с циљем да упозна ученике са словенском азбуком и језиком којим се вршило православно богослужење, те да истовремено олакша ученицима разумевање молитава и црквених песама које су се училе у основној школи. На тај је начин постижан и одржан склад школе са Црквом. Наставни програм из хришћанске науке није карактерисало често мењање што је, с обзиром на карактер наставних садржаја, потпуно разумљиво.

Човек тог времена није посматран само као пролазно тело, нити само као дух, душа, него као јединство тих компоненти. Дух и тело потпуно зависе једно од другог. „Права побожност долази од Бога и тежи само к њему. Извирући из неба и утичући у небо, она се дохвата земље само да мири, да теши, и да благосиља“ (Милићевић, 1873: 124). Милићевић сматра да вера даје ону бескрајну снагу правилима, која су урезана у дно наше свести. **Најдостојнија служба, каква се може чинити Богу, јесте да се врше сви његови закони** (истакао П. Р.). Ти закони налажу озбиљне дужности: дужност да братски поступамо према другим људима, да смо према њима праведни, поштени и милостиви; дужност, да се покорavamo законима наше земље, да жртвујемо, кад затреба, општем добру интерес, саможивост, охолост, жудње па и свој живот; дужност да будемо добродетељни људи. **Вера**, према Милићевићевом мишљењу, тражи од човека да почиње сваки преображај од свога рођенога срца. Она **саветује сваком, да поправи самог себе, па тако да допринесе поправљању и друштва, да посматра више своје мане, него туђе. То је морал вере који препоручује доброти, братство, правду као начела којима теже сви напредни народи.** Другим речима, „онај који влада хришћанском врлином – макар и гладовао – не може (се) приморати да се потчини ђаволој тиранији, нити да учини нешто недостојно“ (Јакшић, 2011: 142–143).

У року од неколико година после 1838. Србија је од полутурског пашалука постала савремена грађанска држава са организованом управом и судством, са смишљеном привредном и просвет-

ном политиком. У њој се заводи ред, закон узима као основа сваком поступку државне власти. Обраћа се пажња на културу и просвету. Отвара се све више школа, омладина шаље на школовање у иностранство, почиње развој наука.

II. 2. Краљевина Србија

После ратова против Турске вођених 1876. године (неуспешно) и 1877. године кад је српска војска ослободила јужну Србију, по одлукама Берлинског конгреса, следеће, **1878. године Србија је добила независност и признање територијалног проширења**. Нови крајеви су административно подељени на четири округа: нишки, пиротски, врањски и топлички. Ови значајни догађаји убрзали су привредни напредак Србије. Привредне гране постају све разноврсније. Долази до јачања градова. И село се све више укључивало у капиталистичко тржиште. Изградњом првих железничких пруга осамдесетих година деветнаестог века и касније почело је боље повезивање већих привредних центара са Београдом. То је омогућило брже и јаче привредне везе с иностраним тржиштем. И поред неповољних услова као што су недостатак капитала, стручне радне снаге, конкурентности јефтине аустријске робе, почела су да се стварају и прва индустријска предузећа. **У Београду, 22. фебруара 1882. године проглашена је Краљевина Србија**. Кнез Милан М. Обреновић проглашен је за наследнога Краља Србије – првог после Косова (тј. после успона српске државе за време династије Немањића, српских краљева и царева српских). Том приликом краљ је поручио народу да у надолazeћем добу обнови своја срца племенитошћу, родољубљем, пожртвовањем, новим полетом и осталим врлинама, а без васпитања и образовања то није могуће постићи. Задатак тадашњих просветних органа власти био је да, на основу важећих научних сазнања, та стремљења преточе у практична остварења.

Кроз читав период постојања Краљевине Србије (1882–1918) владало је мишљење да „вером у Бога узвишен је човек над свима створењима на свету“ (Натошевић, 1886, стр. 32). Нови карактер и задатак народној школи одредио је уверењем да она треба да буде више васпиталиште него училиште. Она све урођене дарове у деци треба да развија и да их упућује да буду разборити, религиозно морални, срећни и честити људи. Залагао се за примену дидактичких принципа у настави (очигледности, свесног усвајања знања, поступности и систематичности). Све су то биле значајне дидактичке основе и корисна упутства којих је требало придржавати се приликом састављања нових и мењања старих наставних планова и програма за рад у основним школама. За наставни садржај је тражио поштовање

официјелног наставног програма и актуализовање садржаја према одликама животне средине. Иницирао је ново доба у српском школском животу. Никола Вукићевић је тврдио да је Натошевић био нама Коменски, Песталоци, Дистервег.

Вера је представљала, и представља, фактор уједињавања народа и повезивања, братимљења свих људи, проповедајући чињење добра као врховни принцип живљења. „Један Господ, једна вера, једно крштење, један Бог и отац свију..., нема два права Христа, да би било двојство међу нама“ (Владика Николај, 2001: 854–855). Епископ Јован Пурић истиче: „Исти Христос је на почетку света у стварању човека, јер је *Почешак*; и исти Христос је у Оваплоћењу – истинити Бог и истинити Човек, јер је *Средина*; и исти Христос ће бити на крају – у Другом доласку Своме, јер је *Крај*“ (Пурић, 2009: 91). Педагогију Цркве, овај аутор (и не само он), посматра као фундаментално антрополошку, тачније теантрополошку, јер је сва усмерена ка светотајинском исцељењу, обновљењу, просветљењу и обожењу човека као личности.

Стихови песме „Шта ваља да чини ко мисли божји бити?“ упућују од првог разреда дете на правилно опхођење према ближњима својима и свим бићима и стварима.

„Ој човече, праведниче,
Један божји службениче,
Ако мислиш божји бити,
Чини добро за живота;_(П. Р.)
Поштуј брата старијега,
И тебе ће млађи твоји,
У добру се не понеси,
А у злу се не поништи,
Јер човече, праведниче,
Кад човека самрт нађе,
Ништа собом не понесе,
До скрштене беле руке,
И праведна дела своја“ (Натошевић, 1886: 25).

Министар просвете Стојан Новаковић потписао је 31. августа 1883. године четири варијанте наставних планова и програма за нижу основну школу. **Наука хришћанска** у сваком од њих **налазила се на првом месту**.

Наставни програм за вишу основну школу објављен је 20. јула 1884. године. **На првом месту овог документа дата је Наука хришћанска**. Предвиђени су садржаји за V и VI разред, колико је школа и трајала.

Наставно градиво петог разреда било је окупљено око предметног подручја под називом Хришћанске светиње:

„I Течаја:

а. Храм – Олтар, средина цркве, притвор, двери, престо, иконостас.

б. Капела.

в. Гробље.

2. Свете ствари:

Крст, иконе, црквене књиге и одежде.

3. Свети чинови

а. Главни: епископски, свештенички и ђаконски.

б. Споредни: протојерејски, игумански, архимандритски и митрополитски.

II течаја;

4. Свете службе:

1. Саставни делови, звоњење, кађење, осветљење, читање, певање, крсно знамење и метанисање.

2. Опште службе: вечерња, јутрења, литургија с објашњењем малог и великог „входа“ и освећење хлеба и вина.

3. Посебне: седам тајна (крштење, миропомазање, кајање, причешће, брак, свештенство и јелеосвећење), знамење, молитва за болесника, опело.

4. Света времена:

Недељни дани. Празници. Задушнице. Постови многодневни и једнодневни (стр. 28).

VI Разред

Хришћанске дужности и историја српске цркве

I течаја:

Хришћанске дужности:

1. Дужности хришћанина према Богу:

а. Вера; б. Молитва; и в. Нада.

2. Дужности хришћанина према цркви:

а. Спремање за причешће и причешћивање. Посећивање црквене службе и понашање у цркви.

б. Поштовање свештенослужитеља и цркв. Власти

3. Дужности хришћанина према ближњима:

а. Дужности према држави:

1. Поштовање и вршење земаљских закона.

2. Поштовање владоца и државних власти.

б. Дужности према појединцима:

1. Према пријатељима и непријатељима.
2. старијима, млађима и равнима.
3. богатима и сиромасима.
4. странцима и паћеницима.
5. родитељима и деци.
6. мужу и жени.
4. Дужности хришћанина према самом себи:
 1. Чување лепог имена.
 2. Усавршавање у своме раду.
 3. Побожно и поштено владање.

II течаја:

Историја српске цркве.

Период од крштења Срба до Св. Саве.

Крштење Срба у VII и IX. Веку. Словенска служба. Расцеп у цркви. (Православни и католици, јерес богомилска).

II Период од Св. Саве до постанка патријаршије.

Св. Сава. Рад Св. Саве у цркви и школи.

Архиепископија са столицом у Жичи и Пећи.

III Период од постанка до пропасти патријаршије.

Постанак патријаршије. Значење пећских патријараха за време ропства. Арсеније Црнојевић. Пропаст патријаршије (стр. 29).

IV Период од пропасти патријаршије до данас.

Стање српске цркве у овом периоду; 1. У Краљевини Србији, 2. у Црној Гори, 3. у митрополији карловачкој, 4. у митрополији далматинско-буковинској, и 5. у цариградској патријаршији: Старој Србији, Босни и Херцеговини.

V Поглед на разлику у вери у целом српском народу (стр. 30).“

За нижу основну школу у Краљевини Србији урађен је и 1. новембра **1891.** године донет *Нови наставни план и програми. На крају (без ознаке броја) иза свих осталих наставних предмета дата је наука хришћанска.* Већ тада, у промени израженој кроз редослед овог наставног предмета у односу на ранији статус у наставним плановима и програмима, могуће је запазити продор „модерних схватања“. „**Модерну епоху карактерише управо раздвајање духа и ума од вере и религије или, како је то Блез Паскал изразио, 'логике мишљења' од 'логике срца'**“ (Марковић, недатирано, стр. 3).(истакао П. Р.). Модерна схватања западне просвећености пренета су у наше крајеве још преко Доситеја Обрадовића. Он је, како каже др Голуб Добрашиновић, први „упознао своје сународнике с Европом...“ (Добрашиновић, 2009: 6). И о овој појави размишљао је

Свети Владика Николај Велимировић. „Чак и партије у неким државама, најзавађеније међусобно, мире се кад треба пресудити, какво место да се да Господу Исусу Христу у држави, да ли прво (како Њему и доликује) или последње? На таквом питању крвни непријатељи мире се међу собом, да би само Господу доделили последње место. Тако исто се у време оно завађене партије фарисеја и садукеја, измирише и удружише против Христа.

А зашто Најчистији и Најпотребнији да буде на последњем месту? Зато – по њиховој памети – да би за њих остала прва места“ (Владика Николај, 2001: 180–181). Уображени (незахвални и грешни) човек започео је „утакуицу“ са Богом. Замисливши свет без Бога, покушао је да постави себе на Његово место. Такво размишљање Достојевски је изразио изреком: „Ако Бога нема, онда сам ја Бог.“ Из такве замисли проистицало је убеђење да је човек слободан у свему што ради, јер је себе ослободио апсолутног Судије. Међутим, и то је једна од бројних људских самообмана. Није могуће замислити постојање неограничене слободе по људској мери и природи, обзиром да једна неограничена слобода нужно атакује на другу неограничену слободу што води невиђеном обрачуну и самоуништењу. Могућност развијања неограничене слободе постоји само у апсолутном добру. „Наша модерна цивилизација састављена је од мноштва друштава, субдруштава и средина, које се разликују. Претпоставка неверовања постаје доминантна у све већем броју ових средина; она је загосподарила у некима од најважнијих, на пример, у академским и интелектуалним круговима, одакле се лакше може ширити у друге средине“ (Тејлор, 2011: 22).

Садржаје верске наставе налазимо заступљене и у наставним плановима и програмима за основну школу и у читавом периоду постојања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (Југославије)...

II. 3. Краљевина СХС (Југославија)

Од 1918. до 1929. године основношколско образовање у Србији одвијало се у саставу државне творевине под називом Краљевство, касније Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, а од 1929. до 1941. године заједничка држава ових народа звала се Краљевина Југославија. Првих година после уједињења привредну ситуацију у Краљевини, а посебно у Србији, отежавала је огромна исцрпљеност ратом. Осим огромног броја људских жртава, претрпљена су и знатна материјална страдања градског и сеоског становништва у Србији. Највећи број сељачког света гладовао је. Најпотпунија исхрана сељачког становништва била је у јесен. Пролеће је било нај-

тежи период. Дете је посматрано као значајна помоћна радна снага у домаћинству. Слање деце у школу родитељи су доживљавали као додатни издатак и оптерећење.

Члан 16 одељка II Устава Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца говорио је о науци, уметности, основној школи, настави, наставним садржајима... „Верска настава“, по том документу, „даје се по жељи родитеља, односно старалаца, подвојено по вероисповестима, а у сагласности са њиховим верским начелима“ (Устав..., 1921: 6–7). Овде налазимо, највишим законом државе регулисано и гарантовано, право (равноправност) на испољавање вере и практиковање верске наставе у школама. „Важност ове наставе у томе је што од свих хуманистичких предмета у основној школи, који директно утичу на образовање моралног карактера и буђење врлина, најдиректније утиче она, јер живо упознаје ученике са радом религијских личности, које су се истакле у моралном погледу“ (Петковић, 1927: 35).

И према Уставу Краљевине Југославије из 1931. године све школе су морале „давати морално васпитање и развијати држављанску свест у духу народног јединства и верске трпељивости“ (Устав..., 1931: 10).

Наука о вери и моралу требала је представити ученицима Бога као најсавршеније морално биће, које од сваког захтева да чини оно што је добро, и да на тај начин утиче на учениково владање и на стварање добрих навика за живот. Осим тога, задатак наставе о вери и моралу био је да сузбија и празноверице и рђаве верске обичаје којих је било доста распрострањених у народу иако често ничега заједничког нису имали са правом вером. Тај проблем изванредно је препознао и описао Јован Миодраговић у својој књизи *Народна веровања у Срба*. Религиозни интерес се, према Вујици Петковићу, огледа у односу индивидуе према свету који вечно постоји, у односу појединих људи и свега човечанства према Богу, вери, љубави и нади у Бога, Творца и Сведржитеља свега што постоји. Извориште овог интереса је у вечној променљивости у којој човек живи и у којој није могуће све објаснити и појмити због несавршености духа, као и средстава за сазнање. Људи покушавају наћи узроке свему што се око њих догађа, али их не могу увек наћи. Тако се јавља осећање више силе, од које све зависи, којој се покушавамо макар приближити. Постојање религиозног интереса подстиче индивидуу да ради на постизању равнотеже између постојећег, стварног и идеално замишљеног, тј. оног што желимо и чему се надамо. На тај начин религиозно интересовање има првобитно свој основ у сазнању као и у саучешћу. Оно необично помаже остваривању највишег васпитног

задатка – моралног васпитања. У томе су схватању садржане дидактичке основе, односно оправданост постојања наставног предмета Наука о вери и моралу у наставном плану и програму за основну школу у Краљевини СХС, а тиме и у Србији као њеном саставном и територијално највећем делу.

Одредбом § 42. Закона о народним школама од 5. децембра 1929. године, који је ступио на снагу 9. децембра исте године, прописано је 11 наставних предмета у народним школама од којих је (опет) **на првом месту, била Наука о вери с моралним поукама са по 2 часа рада недељно у сваком разреду (I-IV) (П. Р.).** Израда новог наставног плана и програма потрајала је релативно дуго. Тек је 15. јула 1933. године Министарство просвете усвојило нови наставни план и програм. На захтев главног просветног савета Министарство је одложило нови план и програм још за неко време, тако да је по наређењу Министарства рад по новом плану и програму за основне школе почео 1. септембра 1935. године у целој земљи.

Из текста наставног програма сазнајемо да су у Краљевини Југославији законом биле признате следеће вере: православна, католичка, старокатоличка, гркокатоличка, немачка евангеличка (лутеранска), евангеличка аугсбуршка словачког језика, реформована хришћанска (калвинска), исламска, мојсијевска, баптистичка. Науке свих ових вера с моралним поукама биле су заступљене у основној школи и требало је да се обрађују по наставним програмима које је према члану 43 Закона о народним школама од 1929. године, изменама и допунама од 7. јула 1930. године и према члану 5 Закона о верској настави од 23. септембра 1933. године прописивао министар просвете у споразуму са врховним представништвом појединих вера у Краљевини Југославији, а по саслушању Главног просветног савета.

Пошто наставни програми за верску наставу нису били још у свему израђени по наведеним одредбама, то се у основној школи настава овог предмета изводила углавном по наставним програмима по којима се предавала и до поменутих одредаба.

Православна верска настава се изводила по наставном програму који је донесен још 1898. године за школе у тадашњој Краљевини Србији. После уједињења по њему су радиле и остале православне школе уједињених крајева.

Циљ наставе о вери за православну верску наставу био је проучавање и развијање верскоморалних осећања и правилног религијског увиђања, или краће упознавање ученика са својом вером. Следе садржаји по разредима:

I разред

Крсни знак, „Во имја оца“ и
Оченаш на словенском са кратким тумачењем.
Божих. Свети Сава. Врбица. Цвети. Ускрс. Свети Ђурђе.

II разред

„Богородице дјево“ на словенском с кратким тумачењем.
Мала Госпођа. Ваведење. Свети Никола. Свети Јован. Крштење
Христово. Богојављење. Благовести. Спасовдан. Велика Госпођа.

III разред

Молитва пре и после учења на словенском, с кратким тумачењем.
Створење света. Потоп и Ноје. Прича о Јосифу. Мојсије и пророци.
Рођење Христово, његово детињство, живот и наука укратко.
Долазак Христов у Јерусалим. Тајна вечера и причешће. Страдање и смрт Христова (Велики четвртак, Велики петак и Велика субота). Ускрс. Духови.

IV разред

„Вјерују“ на словенском с кратким тумачењем.
Радња апостолска: Апостоли Петар и Павле. Гоњење хришћана.
Константин и Јелена. Крштење Срба. Ђирило и Методије. Крсно
име. Црквена слава и заветина.
Христова наука: Две најглавније заповести љубав према Богу и
ближњима. О милостивом Самарјанину. О немилостивом слуги.
О богаташу и Лазару. О пшеници и кукољу. О даровима. О сејачу
и семену. О послушном и непослушном сину. О неваљалом сину.

У свим старијим разредима ваљало је укратко понављати и оно што се прешло у млађим разредима. Уз вођење ученика у цркву требало је посматрати црквене предмете, и потом водити кратак разговор о њима. Према Правилима о вршењу верских дужности од 10. јуна 1935. године прописана је молитва пре учења и молитва после учења. Њих је по један ученик у почетку првога и на крају посљедњега часа читао место дотадашње молитве пре и после учења.

Молитва пре учења, из тог времена је гласила:

Молимо Те, Свемоћући Боже, дела наша најважнија милошћу Својом и помоћу Својом прати, да свака наша молитва и свако наше дело Тобом заврши и Тобом завршено да се доврши, Створишћу на славу, родитељима на радост, Отаџбини на корист.

Молитва после учења:

Хвала Ти за сва добротинства Твоја, Свемоћући Боже, који живиш и владаш увек и до века, Амин.

Новопрописане молитве биле су опште и удешене за све вероисповести, те су их били дужни знати и у школи читати како православни, тако и ученици осталих вероисповести. Раније молитве пре и после учења на словенском језику изостављене су из употребе.

II. 4. Ратни период од 1941. до 1945. године

На основу § 44 Закона о народним школама и мишљења Просветног одбора са његовог 45. редовног састанка, одржаног 29. децембра 1942. године, прописан је *Наставни план и програм* који је требало да важи за све разреде од почетка 1943/44. школске године. Потписао га је министар просвете Вел. Јонић у Београду 30. јануара 1943. године. **Наука о вери и моралним поукама**, према овом наставном плану **заузима** **је прво место**. За програм из Веронауке је напоменуто да ће се накнадно објавити. У I и II разреду био је предвиђен 1 час недељно, у III и IV разреду по 2 часа.

II. 5. Почетак изградње социјализма у Србији

По завршетку Другог светског рата, у Народној Републици Србији, као и у осталим републикама које су биле у саставу Југославије, кренуло се путем изграђивања социјалистичког друштвеног уређења, заснованог на марксистичко-лењинистичком учењу, односно на „научном погледу на свет“, како се тада говорило. На веру у целини, а тиме и на наставне садржаје у наставним програмима, који су се у свим претходним периодима учили у оквиру верске наставе као посебног наставног предмета, гледало се као на нешто застарело и према томе, непотребно.

Државно издавачко предузеће Србије „Просвета“ објавило је у Београду 1945. године *Нови наставни план и програм за основне школе са методским упућивањима за обраду појединих наставних предмета*. **Наставним планом било је одређено да се учи 11 наставних предмета од којих се на једанаестом месту налазила Веронаука.**

План наставног градива по часовима и програм из појединих наставних предмета пружао је детаљне потребне податке о сваком наставном предмету. Састојао се од а) циља, б) плана наставног градива по часовима (за сваки разред) и в) програма (за сваки разред). На овај начин презентовани су сви наставни предмети из наставног плана, осим Веронауке.

У Наставном плану и програму за основне школе (1947) године **Веронаука као наставни предмет први пут је изостављена** и од тада се у овим службеним (државним и школским) документима у Србији више дуго не појављује. У овом временском периоду религија је посматрана као „опијум за народ“ и због тога била је непожељна. Све што је имало везе са вером и Црквом било је „сумњиво и опасно“.

Литература:

А) Архивска грађа:

Наставленије учебни предмета који се у школама нормалним за прво и друго шеченије школско предаваши имају (1838).

Наставленије училишљима правишелствени и обишесствени школа у Књажесћиву Сербји (1838).

Наставленије у смошренију учебни предмета (1844).

Наставни програм за вишу основну школу (1844).

Наставни план и програм (1942).

Наставни план и програм за основне школе (1947).

Нови наставни план и програм за основне школе са методским упућствима за обраду појединих наставних предмета (1945).

Расположење предмета који се у основним училишћима предају по разредима и пољодијама (1850).

Прва знања за основне српске школе (1870), Београд: Државна штампарија.

Распоред предмета за мушке и женске основне школе и упућство како ће се предаваши (1871).

Ред предмета који ће се по разредима и шечајевима имаши предаваши у основним женским школама (1865).

Устројеније јавној училишћиној наставленија (1844).

Б) Књиге:

Berđajev, Nikolaj (2007), *Filozofija slobodnog duha*, Beograd: Dereta.

Владика Николај (2001), *Охридски пролој*, Шабац: Глас цркве.

Добрашиновић, Голуб (2009), *Вук Караџић (1787–1864)*, Лозница: Центар за културу „Вук Караџић“.

Јовић, Саво (2004), *Христов светосавац Михајло Пуџин*, Београд: Информативно-издавачка установа Српске православне цркве.

Лукић Славољуб, Вуковић Владимир (2011), *Настава православне веронауке. Дидактичко-методички приручник*, Бања Лука: Катихетски одбор.

Марковић, Михаило (Недатирано), *Стварање јединствености духовној простора српској народа*, Београд: Нова Европа.

Милићевић, М. Ђ. (1876, репринт 2005), *Кнежевина Србија*, (Фото-типско издање) Београд: Државна штампарија, БООК & МАРСО.

Натошевић, Ђорђе (1886), *Читанка за I разред српске основне школе*, Пето поправљено издање, Београд: Краљевска српска државна штампарија.

Петковић, Вујица (1927), *Нови наставни програми за I, II, III и IV. разред основних школа Краљевине Срба, Хрватска и Словенаца. За практичну употребу у основној школи*, Београд: Геца Кон.

Поповић, Јустин (1999), *Философске урвине*, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева.

Пурић, Јован (2009), *Богословске основе педагогике Св. Јована Златоустог*, Београд: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Универзитет у Источном Сарајеву – Фоча и Манастир Острог.

Радовановић, Петар (1838), *Српски буквар*, Београд: Књажеско-српска књигопечатња.

Рајчевић, Петар (2013), *Верски садржаји у наставним плановима и програмима за основне школе у Србији*, Лепосавић: Учитељски факултет у Призрену – Лепосавић.

Свети Николај Жички (2001), *Сабрана дела II*, Линц: Српска православна црквена општина ЛИНЦ.

Св. Николај Жички (2004), *Азбука спасења*, Линц: Издавачка кућа „Православац“ у Линцу.

Свети Сава (1991), *Беседа о правој вери*, Београд: Новоизабрани Епископ вршачко-банатски Атанасије (Јевтић).

Студенички тижник. Царославник манастира Студенице (1994), Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Народна библиотека Србије.

Tejlor, Čarls (2011), *Doba sekularizacije*, Beograd: IP Albatros plus. Službeni glasnik.

Устав Краљевине Срба, Хрватска и Словенаца (1921), Сарајево: Земалска штампарија.

Устав Краљевине Југославије (1937), Београд: Геца Кон.

Флоренски, Павле (2000), *Смисао идеализма*, Београд: Плато.

Примљено: 5. 9. 2016.
Исправљено: 15. 9. 2016.
Одобрено: 18. 10. 2016.

RELIGIOUS EDUCATION CURRICULA FOR PRIMARY SCHOOLS IN MODERN SERBIA

Petar Rajčević

Teacher Training Faculty in Prizren – Leposavić

Summary: *The content of religious education curricula reveals what pupils were studying in primary schools in Serbia, based on the preserved curricula from 1838 to 1945. For better transparency studied curricula have been grouped into several historical periods (from the Principality of Serbia, through the Kingdom of Serbia, Kingdom of SHS / Yugoslavia, to the war period 1941–1944 / 45. and the beginning of the construction of socialism in the DFJ. and the Republic of Serbia in its composition). Living and working in the country, school and church was a harmonious, unified whole. All teachers who knew the content of the religious education, saw it as an excellent opportunity to develop socially desirable moral personality. Therefore, in the curriculum for primary schools this course occupied central place and was the center around which all the other subjects were rallied. The exception was the last period when this course of study was canceled out and the teaching of religious content was forbidden school buildings.*

Key words: *curriculum, primary school, religious education, religious teacher, a pupil, education, Serbia.*

ВЕРСКА НАСТАВА У СРБИЈИ ИЗМЕЂУ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И СЕКУЛАРИЗМА**

Радомир Маринковић*
Архиепископија
београдско-карловачка,
Београд

Апстракт: Верска настава представља најважније поље црквене мисије данас. Од повратка у државне школе, Верска настава, њено место и улога у васпитно-образовном систему, представља предмет жестоких полемика. Ипак, поред свих пошешкоћа, Веронаука је предмет који је заузео своје место у васпитно-образовном систему и чији резултати постају све видљивији. Међутим, сам друштвено-историјски контекст у коме се Верска настава данас одвија представља велики изазов за Цркву. Секуларизам је продро у све поре друштвеној и индивидуалној животи и турнувши религију на маргине. Међутим, одговор на изазове секуларизма не треба тражити у прошлости и повратку традиционалном образовању, традиционалним вредностима... Традиционализам не представља ништа мање искушење за Цркву и њену мисију, јер оно што данас подразумева „традиционално хришћанство“ садржи у себи много више паганских него црквених елемената. Хришћанство које жели да буде алтернатива животи у секуларном друштву, треба да буде аутентично. Веронаука може имати успеха само ако представља израз и ограз аутентичној хришћанској искустви и црквеној животи.

Кључне речи: Катихизис, Црква, образовање, секуларизам, традиционализам, мисија, вредности, Литургија, сведочење, језик, млади

Верска настава је у васпитно-образовни систем Републике Србије уведена, или тачније – враћена 2001. године као један од два обавезна изборна предмета за који се ученици или њихови родитељи могу слободно определити.¹ Повратак Верске наставе је изазвао жестоку поле-

* marinkovic.radomir@gmail.com.

** Предавање одржано на Међународном конгресу богословља на тему „Верско образовање омладине у контексту данашње секуларизације“, Букурешт, 3–7. септембар 2016. г.

¹ Опширније о увођењу верске наставе видети у: Јовић, Р., „Како је веронаука враћена у државне школе 2001. године?“, у: *Вероучишља у школи* (Педагошко-катихетски институт ПБФ), Београд, 2011, стр. 22–27.

мику у српској јавности која, нажалост, траје и данас, а која се додатно распламсала током протекле школске године након захтева одлазећег министра просвете за преиспитивањем саме основе идеје увођења Верске наставе, њене улоге и статуса у васпитно-образовном систему.² На ову тему су организоване бројне дебате, конференције и округли столови на којима су се могли чути најопречнији ставови, од тога да је увођење Верске наставе противуставно и представља нарушавање принципа секуларности, до тога да би Веронаука требало да постане обавезан предмет са већим бројем часова и нумеричким оцењивањем.

Тренутно, Верска настава се реализује у свим школама Републике Србије изузев територије Косова и Метохије. Верска настава је професионалног типа и право да је реализују у државним школама имају традиционалне Цркве и верске заједнице које егзистирају на територији Србије: Православна Црква, Исламска заједница, Римокатоличка Црква, Словачка евангеличка црква, Јеврејска заједница, Реформатска хришћанска црква и Евангеличка хришћанска црква.³ Ученици, односно њихови родитељи или старатељи, могу одабрати да похађају Верску наставу или наставу алтернативног предмета друштвено-хуманистичког садржаја – Грађанско васпитање. Наставни план и програм Верске наставе одобрава министар просвете на усаглашени предлог традиционалних Цркава и верских заједница. Оцена је описна и не утиче на општи успех ученика. Лица која изводе Верску наставу школе не бирају се путем конкурса, већ их упућује надлежни верски поглавар, када је реч о Православном катихизису то је епархијски Архијереј. По питању радно-правног статуса, вероучитељи су у неравноправном положају у односу на друге наставнике. Законом није предвиђено њихово запослење на неодређено време, већ почетком сваке школске године вероучитељи потписују уговор о раду на период од годину дана. Та чињеница не само да ствара једно перманентно стање несигурности и неизвесности код вероучитеља, већ их и лишава могућности да остваре сва права која уживају други наставници. Ипак, поред свих потешкоћа, Веронаука је предмет који је заузео своје место

² Укидањем верске наставе, грађани Србије који се декларишу као верујући би били лишени права да њиховој деци, кроз редовно школовање, веру тумаче за то школовани и компетентни људи. Тиме бисмо ризиковали да наша деца постану жртве оних који, путем социјалних мрежа, бројних интернет портала и форума, веру и Бога тумаче на искривљен начин: екстремистима који веру приказују као позив на мржњу и насиље, иако свака вера позива на љубав и праштање. Тих жртава је свуда у свету, нажалост, све више.

³ Види: „Уредба о организовању и остваривању верске наставе и алтернативног предмета у основној и средњој школи“, IntRes: <http://www.ver.gov.rs/KSCVZ/uploads/dokumenti/001%20skola%20uredba.pdf>.

у васпитно-образовном систему и чији резултати постају све видљивији. За Верску наставу влада веће интересовање у односу на алтернативни предмет, а сва досадашња истраживања показују да су вероучитељи међу најомиљенијим наставницима у школама.⁴

Циљеви и задаци⁵ који су стављени пред катихете захтевају континуирано вредновање њихових компетенција и постигнућа, као и квалитета наставних планова и програма,⁶ уџбеника и наставних средстава. Након вишедеценијског изгнанства из српских школа, Верска настава се нашла у сасвим новим околностима, различитим у односу на период пре Другог светског рата.⁷ Друштвено-историјски контекст у коме се налазимо, као и сасвим нови, претходним генерацијама непознати, оквири у којима се одвија мисија Цркве данас, пред катихете постављају захтев за новим знањима и другачијим методама од оних којима је Црква у прошлости располагала.⁸ Педесетогодишњи период комунистичке владавине, оставио је дубок траг у свакој пори нашег друштва. Савремена култура у свом секуларном облику перманентно доприноси све већем отуђењу људи од хришћанске вере. Велики број грађана Србије, међу којима је значајан број и оних који се декларишу као традиционални верници, не поседује елементарно знање о хришћанству. Хришћанство се повезује са народним веровањима и

⁴ Види: Гашић Павишић, С., „Квалитет верске наставе у београдским школама: општи налази евалуације“, у: *Верска настава у београдским школама*, Београд, 2011.

⁵ „Циљ наставе православног катихизиса састојао би се у томе да пружи целовит, интегрални православни поглед на свет и живот у његовој историјској и есхатолошкој димензији, а то значи да ученици систематски упознају православну веру са доктринарног, литургијског, социјалног и мисионарског аспекта“. О циљевима и задацима Православног катихизиса види у: Кончаревић, К., „Ка интегралној личности: Православна теологија у школи“, у: *Пустилиште их, не браниште им* (зборник радова о веронауци), Београд, 2001, стр. 33–50.

⁶ Наставним планом и програмом је за основни задатак веронауке постављено „увођење човека, а преко њега и читаве творевине, у личну заједницу са Богом у Христу, односно у Литургију“. Види у: Мидић, И., *Православни катихизис – приручник за наставнике основних и средњих школа*, Београд, 2003, стр. 39.

Од наредне школске године настава Православног катихизиса ће се реализовати по ревидираном и унапређеном наставном плану и програму, који је сачињен на основу евалуације коју је спровео Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања уз учешће најистакнутијих вероучитеља. Основни циљеви и задаци Катихизиса су остали непромењени.

⁷ О верској настави у областима које је насељавао српски народ у Аустроугарској и на простору Србије до 1951. године, када је и формално забрањена усвајањем Закона о народним школама, видети у: Јовић, Р., „Кратак историјат верске наставе“, у: *Вероучиштел у школи* (Педагошко-катихетски институт ПБФ), Београд, 2011, стр. 16–21.

⁸ Види: Живковић, И., „Методика православне верске наставе“, у: *Теолошки војлеги* XLVII (1/2014), стр.157.

обичајима које у себи имају много више паганских него хришћанских елемената. Иако по последњем попису из 2011. године, православни верници чине око 85% становништва Србије, „наше време много више личи на доникејски период историје Цркве него на постконстантиновски или средњовековни период историје“.⁹ Имајући у виду број активних чланова Цркве, нећемо окарактерисати престојом тврђу базирану на искуству једног српског вероучитеља „да се хришћански катихизис налази пред новим незнабошцима“.¹⁰

Секуларизација је продрла у све сфере друштвеног и индивидуалног живота одгурнувши религију на маргине. Моћ политичких идеологија које су погубно а успешно заузеле место Бога у животу човека, допринеле су секуларизацији самог хришћанства. Како је то одлично увидео блаженопочивши професор Богословског факултета у Београду, отац Радован Биговић, „потребно је да уложимо много духовног напора како бисмо открили шта је у нашем богословљу и нашем практичном животу Цркве заиста јеванђелско, светоотачко, светопредањско и црквено“.¹¹ Међутим, „јадиковање због секуларизације нам не користи. Напротив, вера се мора снажно оглашавати и борити у полифонијском збору гласова који се артикулишу у плуралистичком друштву“.¹² С друге стране, претпоставка да је секуларизација један незадржив процес је тешко остварива. Сведоци смо да је управо такав друштвени поредак довео до свеопштег осећаја бесмисла. Духовна ситуација нашег доба је поражавајућа. Општа релативизација свих вредности је довела до тога да је човечанство остало без јасног оријентира и тачке ослонаца. „Хришћанске вредности се налазе на општем духовном тржишту међу осталим вредностима и нити су општеобавезне, нити општеподразумеване.“¹³ Заиста, све је упитно и подложно процени. Тај осећај је многе наше савременике подстакао да трагају за нечим што ће дати смисао њиховој егзистенцији. Због тога је будућност секуларног друштва тешко предвидети. Ирационалне реакције су непредвидиве. Мноштво младих, који су до јуче били религијски индиферентни, данас се боре под заставама Исламске државе. Овде мислимо првенствено на младе који су рођени у традиционално хришћанским породицама. То ставља Цркву пред

⁹ Крстић, З., „Веронаука у служби васпитања за вредности“, у: *Српска ђедајинско-католическа мисао* (зборник – приредио др Драгомир Сандо), Београд, 2014, стр. 154.

¹⁰ Петровић, С., „Литургијска катихеза и школска веронаука“, у: *Православни катихети* (часопис вероучитеља Архиепископије београдско-карловачке), 7/2011, стр. 20.

¹¹ Биговић, Р., „Секуларизована религиозност нашег времена“, у: *Црква и друштво*, Београд, 2000, стр. 208.

¹² Леман, К., „Хришћански корени европског друштва“, у: *Хришћанство и европске интеграције*, Београд, 2003, стр. 188.

¹³ Крстић, З., исто, стр. 154.

велики изазов и захтева адекватан одговор. Међутим, како је Вофхарт Паненберг добро запазио – најгори начин да се одговори на изазов секуларизма јесте „усвајање секуларних стандарда по питању језика, мишљења и начина живота“. ¹⁴ Човек који се окреће религији, тражи нешто сасвим друго у односу на оно што му култура већ нуди.

У религији која се уподобила савременом друштву и култури нема ничега привлачног човеку који тражи смисао, који тражи истину, који на крају тражи Бога можда и не знајући да баш Њега тражи. Хришћанство које жели да буде алтернатива животу у секуларном друштву, не сме да буде стерилно, ¹⁵ већ треба да буде аутентично, треба да буде изазовно и подстицајно: Дозволићу себи да употребим реч која се често може видети на насловницама таблоида – шокантно! Хришћанство треба да буде шокантно! Савременог човека је тешко шокирати. Навикнут на најразличитије варијације зла, насиља, изопачености и скаредности, савремени човек је постао равнодушан за све што јесте и што се дешава око њега, и у непрестаној је потрази за нечим новим, нечим што ће га изнова шокирати, што ће га барем за тренутак подићи из мртвила свакодневице и дати му потврду да је заиста још увек жив. А има ли шта шокантније него бити хришћанин у оваквом свету? Бити неко ко ће окренути други образ, ко ће љубављу одговорити на мржњу и насиље, бити неко ко неће својим потребама, прохтевима и страстима потчињавати све и сва, неко ко ће у другоме видети лик Божији ма у каквом се стању тај човек налазио, бити неко ко је спреман да се жртвује.

Нашој генерацији хришћана је, после више од педесет година, поново дата шанса да путем верске наставе у државним школама посведочи Христову науку и да употпуни духовну пустош коју је за собом оставила савремена култура. Ипак, вера није нешто што се може пренети ни уз помоћ најсавршенијих наставних метода. Хришћанска мисија се не испуњава вербалним проповедањем Христа и богооткривених истина, већ тиме да хришћани буду сведоци, да буду хришћани својим животом. Кључне речи Катихизиса као што су љубав, заједница, личност, слобода, самилост, праштање морају бити живе, опипљиве. Морамо их оваплотити у реалности и то није задатак катихете као индивидуе, него читаве Цркве јер катихизација не може бити дело појединца, ма колико он био харизматичан, већ читаве заједнице која треба да да печат свему ономе што се учи на часовима Верске наставе. Ако у самој Цркви не буду сусрели Христа, све што су их учили родитељи, кати-

¹⁴ Паненберг, В., „Како размишљати о секуларизму“, у: *Лојос* (часопис студената Православног богословског факултета у Београду), Београд, 2006, стр. 216.

¹⁵ Види: Евдокимов, П., „Христовој Цркви“, у: „*Луга*“ љубав Божија, Манастир Хиландар, 2001, стр. 97.

хете и свештеници, млади ће одбацити као лаж и празноверицу. Ако у њој не буду препознали атрибуте истинске Цркве: заједништво, љубав, солидарност, слободу, истину, храброст и уместо њих буду пронашли само пуки формализам, крутост, ригидност, политиканско лицемерје и служење националним идолима уместо живоме Богу, млади ће такву Цркву заобићи.¹⁶ Веронаука може имати успеха само ако представља израз и одраз аутентичног хришћанског искуства и црквеног живота.

У делима православних теолога често провејава жал за прошлим временима уз позив на повратак прошлости, традиционалним вредностима, традиционалном образовању и васпитању. Та врста носталгије, по нашем мишљењу, дубоко је погрешна и заправо представља бег из садашњости. Одговор на изазове секуларизма не треба тражити у прошлости која није била ни приближно идеална, како многи од нас воле да уображавају. Одговор је у самој бити Цркве, у њеној мисији која представља саму срж Цркве Христове, сам њен живот. Самим својим постојањем, Црква мисионари у овоме свету, сведочи Тајну Христа – Тајну заједнице Бога и човека. Света Евхаристија, богослужења, црквена уметност, проповед, као и етос хришћана – сведочанства су ове неизрециве Тајне. Света Литургија, као место сусрета Бога и човека, одувек је представљала централни извор мисије и основни оквир преношења и примања истинскога (по)знања. Екстатични двиг Цркве ка овоме свету има само један циљ, а то је преображај читаве творевине кроз њено увођење у ову богочовечанску заједницу. Литургијски живот Цркве истовремено је извор мисије, али и њен крајњи циљ.

Данас се пред нас поставља питање – хоћемо ли нашу веру прилагодити духу времена или ћемо остати доследни мисији Цркве и очувати Њен идентитет и идентитет нас хришћана?¹⁷ Налазимо се у веома деликатној ситуацији. С једне стране, имамо жесток приговор конфесионалном облику верске наставе¹⁸ који прати идеја да би веронауку

¹⁶ Види: Мешћеринов, П., „Млади одлазе из Цркве јер тамо не налазе Христа“, у: *Православни калхиста* (часопис вероучитеља Архиепископије београдско-карловачке), 13/2015, стр. 66.

¹⁷ Уподобљавајући своју мисију и методiku разним световним организацијама, Црква долази у опасност да изгуби свој есхатолошки идентитет. Измештање извора идентитета Цркве из Литургије (као иконе Царства Божијег) на нешто друго што је продукт историје и људске делатности, прети да Цркву сведе на једну хуманитарну организацију. О овоме види: Зизијулас, Ј., „Идентитет Цркве“, *IntRes*: <http://www.spc.rs/sr/crkva>.

¹⁸ Гласноговорници тзв. цивилног сектора сматрају да конфесионални вид верске наставе служи индоктринацији деце, доприноси клерикализацији друштва, да води сегрегацији у школама и стигматизацији деце која не желе да слушају овај предмет. Овакве тврдње, крајње паушалне и неаргументоване, сведоче само да је богоборачка идеологија посејана у време комунистичког једноумља, заоденута у ново рухо борбе за демократију,

требало трансформисати у историју религије или верске културе која би обухватала различита религијска искуства. С друге стране, многи који себе сматрају традиционално православним и верујућим, који су „привржени“ својој Цркви – догмате посматрају као какве древне дефиниције које немају битне везе са њиховом побожношћу, које треба да познају и у које верују само „попови“ и „фанатици“. Дајући себи апсолутну слободу у том смислу, њихова уверења и ставови често су непомирљиви са православном вером. Веровање у реинкарнацију, бављење астрологијом или нумерологијом, обраћање гатарама и врачарама у болести и невољи, битне су одлике „пoboжности“ наших савременика. У васкрсење мртвих, које представља темељ наше вере, мало ко данас искрено верује. Број крштених, који су барем једном у животу приступили Чаши, занемарљив је. Духовни живот православних хришћана више не подразумева црквеност, нити у литургијском нити у етичком смислу. Пoboжност је сведена на неколико тренутака које издвојимо да бисмо се обратили Богу услед какве потребе или нерешиве невоље која нас је задесила. Остатак времена, Бога држимо на „стенд бају“, негде далеко на небесима. Изузетак чине празници. Међутим, чак ни тада Бог не задобија неку нарочиту улогу осим декоративне. Уместо нашег односа према Богу, ближњима, према породици, сопственом животу и спасењу, фокус традиционалисте је на оном обичајном – на испуњавању одређених народних ритуала, на припремању богате трпезе или куповини и размени поклона. У том смислу, православна пoboжност у свом традиционалном облику јесте суштински секуларна, празна, беживотна. Деца која долазе из породица које веру доживљавају и упражњавају на такав начин, чине значајну већину оних који похађају Верску наставу. То представља истински изазов за Цркву јер њихова очекивања од Верске наставе јесу неретко дијаметрално супротна од онога што јесте садржај овог предмета, од онога што Катихизис јесте или што би требало да буде. Истраживања која су спроведена протеклих година говоре да се очекивања јавности одnose углавном на васпитну улогу Верске наставе, на информативну и образовно-религијску. Забрињавајуће је да се сотериолошка димензија Верске наставе готово ни не помиње. Како одговорити на ове изазове?

Ако бисмо решење тражили у повратку традиционализму, који не подразумева Литургијску – живу традицију Цркве, то би значило потпуни пораз и поклекнуће хришћанства пред духом времена. Имајући на уму изврсну мисао Јарослава Пеликана да је традиција жива вера мртвих, док је традиционализам мртва вера живих, духовност какву је наследила наша

генерација, нецрквена и нелитургијска, сведочи оправданост захтева за раскидом са таквим традиционализмом. Искуство претходних генерација, било оно позитивно или негативно, нам може бити од велике користи. Кад је реч о позитивним искуствима и примерима које бисмо могли следити, морамо сачувати дозу обазривости и здравог расуђивања. Следицање одређеном обрасцу се нипошто не сме разумети у смислу његовог копирања. Покушај преношења одређеног модела, ма колико се он некада и негде могао показати успешним, без узимања у обзир специфичности нове средине, може донети разочаравајући резултат. Узрок многих невоља у Цркви бивао је управо у покушају наметања појединих образаца – било да је реч о литургијској и подвижничкој пракси или вероисповедању – хришћанским заједницама унутар којих се воља Божија пројављивала кроз не мање истините, али, свакако, другачије и карактеру тих заједница пријемчивије, форме. Наметање одређених модела изазива супротне ефекте. Језик Цркве треба да призива, а не да се намеће. Морамо бити свесни да „Бог сваког појединца и све народе на различите начине приводи к себи“.¹⁹ Грци су хришћанство примили на један начин, Срби на други, а Румуни на трећи. Апостоли Петар, Марија Магдалина и Павле су до Христа дошли различитим путевима, али Христос је Један и Исти.

Примање и преношење хришћанских вредности не подразумева статичност, већ један стваралачки однос којим ћемо те исте вредности учинити савременим, пријемчивим савременом човеку. Другим речима, учинићемо их употребљивим. Основни проблем хришћанства данас јесте у томе што није довољно јасно артикулисало своју употребну вредност, што не успева да савременом човеку објасни какве везе јеванђелска благовест има са његовим свакодневним животом. У томе се је битна улога Верске наставе. Одговарајући искључиво очекивањима и потребама традиционалних верника, Веронаука ће промаштити свој главни циљ и задатак. Она се, стога, не сме претворити у преношење и тумачење народних обичаја. Такође, Верска настава мора избећи опасност свођења на библијску историју и рационално објашњење Светих тајни и обреда. Тиме можемо допринети бољој информисаности савременог човека, можемо га чак и научити основним хришћанским догмама, али га не можемо учинити хришћанином. Хришћанство није „гносис“ о Богу, него искуство – заједница са Богом. „Зато вероучитељство не сме да буде сведено на утискивање окошталих догматских формула које деца, затим, треба механички и буквално да понове“,²⁰ већ сведочење. Хтео то или не,

¹⁹ Биговић, Р., „Религија и млади“, у: *Црква и друштво*, Београд, 2000, стр. 80.

²⁰ Лубардић, Б., „Евхаристијска теорија личности и православна веронаука“, у: *Богословље* (теоријско гласило Богословског факултета СПЦ), Београд, 2001, стр. 60.

вероучитељ самим својим присуством у учионици утиче на децу и заиста је „јакó битно да вероучитељ не преноси само информације везане за хришћанство, него да деци преноси своје искуство“. „Аутентичност доживљаја представља најубедљивији аргумент у истинитост наших речи.“²¹ „Како је хришћанство само једна од животних опција, ако се не излаже аутентично, мале су шансе да дете прихвати баш ту опцију.“²²

Такође, језик Катихизиса мора бити прилагођен и разумљив онима којима се обраћа, мора бити савремен. Сетимо се Апостола Павла како упозорава своје савременике: „Ако причате неразумљивим језиком, како ће људи знати шта говорите? Говорићете у ветар“ (1. Кор. 14, 9). Дакле, наша проповед не треба да подсећа на „музејски експонат или на фосил“, ²³ већ морамо научити да се обраћамо деци њиховим језиком и у складу са његовим начином мишљења. Кјеркегор је наглашавао потребу да разумемо како онај други разуме и шта разуме, да га са те позиције поведемо ка оном што мислимо да треба да разуме. Од Св. Апостола Павла па све до данас није било и не може бити праве мисије „без саможртвене идентификације мисионара са онима којима га је Бог послао“. ²⁴ Креатори планова и програма би, зато, требало да буду људи из праксе, који умеју да препознају могућности, интересовања и духовне потребе ученика и који би успели да садржај Катихизиса повежу са њиховим животним искуством, са реалношћу младих и њиховом свакодневицом.

Веронаука не сме бити „пуњење главе“ одређеним знањима, него „оплеменењавање срца, савести и душа и грађење карактера деце, уз активно учешће у Светим Тајнама Цркве“. ²⁵ Катихеза Цркве, ма у каквом амбијенту се одвијала, мора да води Литургији јер је крајњи циљ поуке, по речима Светог Климента Александријског, верне „нахранити у Христу духовном храном“. „Основно својство катихезе древне Цркве јесте њена органска повезаност са њеним светотајинским и богослужбеним животом“. ²⁶ Тумачење светотајинског живота Цркве ван Свете Литургије и мимо реалног опита не може дати жељени резултат. Да би катихеза уистину била литургијска, односно да би

²¹ Хаџиниколау, Н., „Аутентичност у животу савремених хришћана“, у: *Човјек, биће на границама свијетова*, Требиње, 2006, стр. 12.

²² Крстић, З., исто, стр. 157.

²³ Папатанасију, А., „Језик Цркве – језик света“, у: *Вигослов* (саборник Епархије ЗХП), Манастир Тврдош – Требиње, година IX/25., 2002, стр. 69.

²⁴ Шмеман, А., „Задаци православног богословља данас“, у: *Православна теологија* (зборник – приредио др Радован Биговић), Београд, 1995, стр. 337.

²⁵ Јевтић, А., „Потреба православне веронауке данас“, у: *Живо предање у Цркви*, Требиње, 1998, стр. 14.

²⁶ Радовић, А., „Литургијска катихеза (поука)“, у: *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања, 1993, стр. 177.

испунила свој циљ, она се не може задржати на вербалном казивању о Светој Литургији и њеном значају за хришћански живот. Веронаука у школама зато као првенствени циљ има да привуче децу Цркви, и да их учини активним члановима евхаристијске заједнице, да би кроз заједницу са Христом постала деца Божија, храмови Духа Светога, слободни од греха, трулежности и смрти.

Школска катихеза не може да замени искуство личног односа са Богом, али може да то стимулише. Зато Веронаука мора бити привлачна, занимљива, подстицајна. Мора да оспособи децу да, при сусрету са Христом, сама могу препознати пламен вере сакривен у њиховим срцима. Да би била таква, она мора да очува ону дозу здравог мистицизма која је садржана у позиву Апостола Филипа збуњеном Натанаилу: „Дођи и види“ (Јн. 1, 46). Не морамо бити иноватори како бисмо веронауку учинили таквом. А зашто и да не будемо? Није ли управо Црква та која је „обећала свету неку врсту свеобухватне иновације: визију да ће сва творевина коначно постати нова, у заједници са Богом“.²⁷ Заиста, ако не будемо били способни да нашој деци понудимо ништа ново, нешто што не могу пронаћи у тржницама и на трпезама савременог секуларног друштва, а нешто што ће се односити на њихов живот и на њихове свакодневне проблеме, зашто би нас слушала?

* * *

Библиографија:

Биговић, Р., *Црква и друштво*, Београд, 2000.

Гашић Павишић, С., „Квалитет верске наставе у београдским школама: општи налази евалуације“, у: *Верска настава у београдским школама*, Београд, 2011.

Евдокимов, П., „*Луга*“ љубав Божија, Манастир Хиландар, 2001.

Живковић, И., „Методика православне верске наставе“, у: *Теолошки погледи* XLVII (1/2014), стр. 139–180.

Зизијулас, Ј., „Идентитет Цркве“, IntRes: <http://www.spc.rs/sr/crkva>, (посећено 11.8.2016. г.).

Јевтић, А., *Живо предање у Цркви*, Требиње, 1998.

Јовић, Р., „Кратак историјат верске наставе“, у: *Вероучишљ у школи* (Педагошко-катихетски институт ПБФ), Београд, 2011, стр. 16–21.

Јовић, Р., „Како је веронаука враћена у државне школе 2001. године?“, у: *Вероучишљ у школи* (Педагошко-катихетски институт ПБФ), Београд, 2011, стр. 22–27.

²⁷ Папатанасију, А., исто, стр. 67.

Кончаревић, К., „Ка интегралној личности: Православна теологија у школи“, у: *Пустийше их, не бранише им* (зборник радова о веронауци), Београд, 2001, стр. 33–50.

Крстић, З., „Веронаука у служби васпитања за вредности“, у: *Српска ђедајошко-каџихејска мисао* (зборник – приредио др Драгомир Сандо), Београд, 2014.

Леман, К., „Хришћански корени европског друштва“, у: *Хришћанство и европске инџирације*, Београд, 2003., стр. 181–197.

Лубардић, Б., „Евхаристијска теорија личности и православна веронаука“, у: *Бојословље* (теоријско гласило Богословског факултета СПЦ), Београд, 2001, стр. 49–103.

Мешћеринов, П., „Млади одлазе из Цркве јер тамо не налазе Христа“, у: *Православни каџихејта* (часопис вероучитеља Архиепископије београдско-карловачке), 13/2015, стр. 66–69.

Мидић, И., *Православни каџихизис – џриручник за наџавнике основних и средњих школа*, Београд, 2003.

Паненберг, В., „Како размишљати о секуларизму“, у: *Лојос* (часопис студената Православног богословског факултета у Београду), Београд, 2006, стр. 209–223.

Папатанасију, А., „Језик Цркве – језик света“, у: *Видослов* (саборник Епархије ЗХП), Манастир Тврдош – Требиње, година IX/25., 2002, стр. 67–74.

Петровић, С., „Литургијска катихеза и школска веронаука“, у: *Православни каџихејта* (часопис вероучитеља Архиепископије београдско-карловачке), 7/2011, стр. 20–27.

Радовић, А., *Основи џправославној васџиџања*, Врњачка Бања, 1993.

Хациниколау, Н., *Човјек, биће на џраницама свијетова*, Требиње, 2006.

Шмеман, А., „Задаци православног богословља данас“, у: *Православна џеолоџија* (зборник – приредио др Радован Биговић), Београд, 1995, стр. 331–340.

Републички завод за статистику, „Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији“, становништво: вероисповест, матерњи језик и национална припадност (подаци по општинама и градовима), IntRes: http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf (посећено 11.8.2016. г.).

Уредба о организовању и остваривању верске наставе и алтернативног предмета у основној и средњој школи, IntRes: vere.gov.rs/KSCVZ/uploads/dokumenti/001%20skola%20uredba.pdf (посећено 11.8.2016. г.).

Примљено: 21. 11. 2016.

Одобрено: 28. 11. 2016.

RELIGIOUS EDUCATION IN SERBIA: BETWEEN TRADITIONALISM AND SECULARISM

Radomir Marinković

Archibishopric of Belgrade–Karlovac, Belgrade

Summary: *The following paper is a review of the challenges in front of which religious education finds itself in today's a secular society. Religious education represents the most important field of Church's mission today. Ever since it's return to public schools, the place and role of religious education in public schools has been the subject of various fiery debates. Besides that, the entire sociohistorical context inside of which religious education is done today presents the Church with a great challenge. Secularism has penetrated all the aspect of both social and individual life, thereby pushing religion to the brink. However, the answer to the challenges of secularism should not be sought in the past and the return to traditional education. Traditionalism is no less a challenge for the Church and it's mission, because what is today considered „traditional Christianity“ contains many more pagan than Christian elements. Christianity that wishes to be an alternative to a life in secular society has to be authentic. Religious education can only succeed if it becomes a reflection of authentic Christian experience and life inside the Church.*

Key words: *Catechesis, Church, education, secularism, traditionalism, mission, values, Eucharist, testimony, language, youth.*

ШТА ЗНАЧИ ОУРЕШИ НА МИЛУТИНОВОЈ ПЛАШТАНИЦИ?¹

Жарко Б. Вељковић*
Едукацијски центар „Гитија“,
Београд

Апстракт: У Музеју Српске Православне Цркве у Београду чува се Милутинова плаштаница са српскословенским записом, најстаријим старословенским правописом: ꙗ҃ПОМАННѢСДѸШЖРАБА-СВОЄГѢМНЛУТННАУРЕШН, у преводу: (У име Оца, Сина и Светага Духа,) не заборави, Боже мој, на душу Своју слуге Милутина Уреша!, што је један лични потпис и један идиолна, а идиол краља Милутина званично не користи своје име, него идиолно Стефан Урош, реч је о „незваничним“ крутовима блиским краљу. У нашој Милутиновој задужбини Грачаница стоји: СТОФНО УРЕШЬ КРАЉ, у преводу: краљ Стефанос Уреш, што су два идиолна потписа, иди. идиолни потпис, дакле реч је о званичном идиолу. А нашој крај Милутиновој идиолу у Краљевој цркви у Хиландару стоји: СТОФНОУРЕШЬ КРАЉ, у преводу: Стефан, у Богу Христу благовјерни идиол Урош. У раду се идиол да је овај српскословенски облик Оурешъ „идиолно“ византијско идиол Оурешъ, што је „идиолна верзија“ наше српској, домаће имена Оурешъ, иди. чему је идиол „идиол идиол“ Стефанос Оурешъ уместо српскословенској Стефан Оурешъ само део Милутиновој идиолу византијских идиолу и идиолу идиолу у Србију онога доба.

Кључне речи: краљ Милутин, Милутинова плаштаница, Грачаница, Краљева црква, Стефан Урош, Милутин Уреш, Стефанос Уреш, Стефанос Оурешъ.

У Музеју Српске Православне Цркве у Београду чува се плаштаница из прве четвртине XIV века,² рукотворена највероватније у једној

* saphousatthis@gmail.com.

¹ Овај је чланак првобитно објављен у *Zbornik radova IV – IV međunarodna konferencija kulturnog turizma: Učešće kulturnog turizma u turističkoj ponudi Srbije*, Kulturni forum, Sremska Mitrovica, 2014, 100–106, у непромењеном облику. Међутим, пошто је зборник објављен само у електронској форми и није стављен на интернет (па није ни допро до јавности), а чланак говори о једном од најважнијих експоната Музеја СПЦ, сматрамо да је чланку управо овде место.

² *Историја српског народа I*, Љубљана, 1981, 488. и даље (сл. XXX).

од везилачких радионица на двору краља Милутина.³ Ову је плаштаницу краљ Милутин послао некоме на дар и на њој је – на позадини од црвене свиле – златним и сребрним концем уметнички извезен мртви Христос.⁴ У пратећем српскословенском запису при дну, написаном тада већ старинским, старословенским правописом (!) каже се: †ПОМАННБѢДУШЖРАБАСВОЄГМНЛУТННАУРЕШН,⁵ што би српскословенским правописом било:⁶ (*Въ име Отѣца и Сына и Святаго Духа,*) *помени, Боже, доушоу раба Своѣго Милоутина Оуреши*, у читању као: [ва име отца и сина и светајего духа, помени, боже, душу раба својего милутина уреши], а у преводу на савремени српски значило би: (*У име Оца, Сина и Светајо Духа,*) *не заборави, Боже мој, на душу Свој слуге Милутина Уреша!* Притом, требало би приметити да – пошто краљ Милутин званично не користи своје име – овде је реч о плаштаници дарованој некоме из „незваничних“ кругова блиских краљу Милутину, дакле о некоме ко краља ословљава родним именом *Милушин*, а не титуларним *Урош*, односно *Стефан Урош*.⁷

³ *Исхо*, 482, нап. 30.

⁴ *Исхо*, 482. За супротан став да је ову плаштаницу из Цариграда даровала краљица Симонида за Милутинов ђивот у манастиру Бањска видети: С. Мандић, *Древник – записи конзерватора*, Београд, 1975, 71, 72. Но, моја је маленкост убеђена да у Цариграду писар Грк, који је давао писмени предлогак везиљама, никако није могао да тако добро и без грешке (шпац. Ж. В) познаје старословенски правопис, осим ако краљица Симонида није са собом повела извесног ученог писара из Србије у Цариград, што је, барем мени, мало вероватно. Ипак, помен речи *душа* могао би указивати на то да ова плаштаница није дар живог Милутина некоме њему блиском, већ дар неког блиског Милутину њему почившем. О томе видети: *Нав. дело*, 70–75. Можда бисмо – као неко средње решење – могли претпоставити да је ова плаштаница дар умревшем Милутину од некога њему блиског ко на овај или онај начин, посредно или непосредно, има везе са натписом *Стефанос Уреш* у Милутиновој задужбини Грачаници (в. доле), дакле са црквеним круговима (!), што би могло да објасни ученост писареву, тј. његово изврсно познавање старословенског правописа. Лично, мени је свеједно. Ја констатујем као факте старословенски правопис и необичну, да кажемо „мешовиту“ титулацију сачињену од једног личног *потеп* и једног титуларног.

⁵ Прочитано са оригинала, који је изведен натписном ћирилицом. Палеографске детаље прескачем.

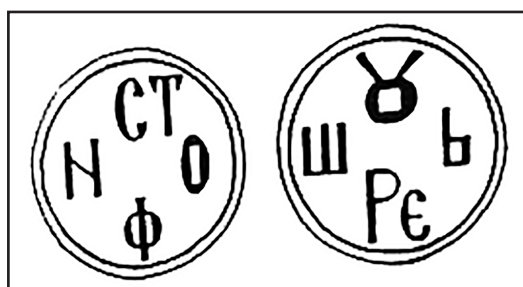
⁶ Писање – уједначујем, а скраћенице – разрешујем. О српскословенском правопису видети: П. Борђић, *Старословенски језик*, Нови Сад, 1975, 48 (Б, Ђ), 53 (Ы [И]), 55 (А, Ж), 61–2 (ІС).

⁷ О Милутиновом титуларном наслову *Стефан Урош*, као и о његовом (поновном) увођењу титуларног *Урош* у српску владарску титулацију као врсту политичког презимена које додатно указује и на светородност династије, видети: Ж. Вељковић, „Српско име Урош из далматског врела“, 73, 74. у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 74, 1–4, Београд, 2009. На овом месту можда бисмо – упоређујући синтагме *Стефан Урош*, *Милушин Уреш* и *Стефанос Уреш* (в. доле) – могли закључити да је краљ Милутин узео име *Стефан* као титуларно име, а име *Урош* као титуларно презиме, тим више што



Сл. 1. Натпис Милоушина *Оуреш* на Милутиновој плаштаници

Плени пажњу облик *Оуреш* у генитивској синтагми *Милоушина Оуреш* (сл. 1). Да то није случајност у Милутиново доба, сведочи нам и натпис на западној страни Милутинове задужбине⁸ Грачанице, где изнад капитета монофоре у трима (у троугао распоређеним) медаљонима стоји написано на српскословенском: СТОФНО УРЕШЬ КРАЉ,⁹ што би пуно исписано било:¹⁰ *Стефанос Оурешь краљ*, у читању као: [стефанос уреш краљ], а у преводу на српски значило би: *краљ Стефанос Уреш*. Ево, дакле, опет облика *Оурешь*, али сад у синтагми *Стефанос Оурешь* (сл. 2).



Сл. 2. Натпис *Стефанос Оурешь* у Грачаници

Судећи по номинативу *Стефанос* који је грчки, тј. задржао је грчки завршетак номинатива једнине *-ос*,¹¹ ваљало би размишљати и о об-

му се отац и звао *Урош*. О томе видети и: *Нав. дело*, 74. (нап. 105). У овом смислу, у синтагми *Милушин Уреш*, *Милушин* би било лично име особе, а *Уреш* титуларно презиме.

⁸ О Милутиновој задужбинарској делатности видети: ИСН I, 465–466.

⁹ Б. Живковић, *Грачаница – цршежи фресака*, 32, у: *Споменници српској сликарској средњеј века 7*, Београд, 1989. И овај натпис изведен је натписном ћирилицом. Као и горе, палеографске детаље прескачем.

¹⁰ Писање – уједначујем, а скраћенице – разрешујем (в. нап. 6). Упоредити и натпис у манастиру Жича: СТЫ СТОФНОС, односно: *Светы Стефанос* [свети стефанос] са значењем „свети Стефанос“. О томе видети: Б. Живковић, *Жича – цршежи фресака*, 34, у: *Споменници српској сликарској средњеј века 4*, Београд, 1983.

¹¹ Упоредити у српској *Александриди* како је име *Αναξάρχος* из грчког изворника у српскословенски прилагођено са грчким номинативом *Анаξархос*, али уз генитив *Анаξарха* и присвој-

лику *Оурешъ* као о речи која на извешан начин има везе са грчким језиком. Ову и овакву повезаност јасно потврђује и (византијски) грчки натпис крај Милутиновог портрета у Краљевој цркви у Хиландару који гласи: $\Sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\upsilon\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \tau\acute{\omega}\ \Theta\epsilon\acute{\omega}\ \pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\rho}\epsilon\varsigma\iota\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$,¹² што би пуно исписано било: $\Sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\upsilon\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \tau\acute{\omega}\ \Theta\epsilon\acute{\omega}\ \pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\rho}\epsilon\varsigma\iota\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, у читању као: [стефанос ен христо то тео пистос уресис кириос], а у преводу на српски значило би: *Стефан, у Боју Христу благовјерни јосиодар Урош*, будући да је $\omicron\upsilon\acute{\rho}\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ [уресис] византијски грчки еквивалент нашега имена *Оурошъ*.¹⁴

Тако закључујемо да је српскословенско *Оурешъ*, да кажемо, „посрбљено“ византијско грчко $\omicron\upsilon\acute{\rho}\epsilon\varsigma\iota\varsigma$, што је „њихова верзија“ нашег српског, домаћег¹⁵ имена *Оурошъ*. Откуда сад то? – Сматрам да је писање „по грчки“ *Стефанос Оурешъ* уместо српскословенског *Стефанъ Оурошъ* само део Милутиновог увођења византијских обичаја и институција у Србију оног доба.¹⁶

Следеће што ваља приметити је генитив *Оуреши* на Милутиновој плаштаници. То хоће рећи да се – судећи по оваквом генитиву – име *Оурешъ* мења по основама на *-i-*, односно као именице женског рода *мышъ* и *кокошъ*,¹⁷ а можда и име паганске богиње *Мокошъ*,¹⁸ па због мушког рода, претпостављам, подржано именицом *Господъ* (ген. *-и* или *-а, -та*).¹⁹

Откуд, дакле, име мушког рода међу основама на *-i-* које су ем малобројне,²⁰ ем, ако и имају међу собом неко име – оно је женског рода.²¹ Сматрам да је овде реч о ученој прилагодби међу српскосло-

ни придев *Анаџарховъ* – по, да кажемо, „словенском језичком осећају“. О томе видети: В. Јерковић, *Српска Александрида (Академијин рукопис бр. 352) – палеографска, орфографска и језичка истраживања*, 117, у: *Посебна издања САНУ DLIV, Одељење језика и књижевности* 35, Београд, 1983. Сматрам да српскословенска прилагодба овога имена – као и горњег *Стефанос* – има, ако не корен, оно извесне аналошке везе са старословенском прилагођеном помен сасгита $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ из грчког језика као старословенског *Христосъ* (подв. Ж. В. и даље) са напоредним „дужим“ или „краћим“ косим падежима: ген. *-акуз. Христоса, Хрѣстоса, Хрѣстоса, Хрѣста, Хрѣста, Христа, дат. Христосу, Хрѣстоу, Хрѣстоу, односно Хрѣстови, Хрѣстови, вок. Хрѣсте, инстр. Христосомъ, Хрѣстомъ, Хрѣстомъ, лок. Христосѣ*. О томе видети: Р. Јовићевић, *Лична имена у старословенском језику*, 98–99, у: *Монографије ФИЛФБГ LVI*, Београд, 1982.

¹² Г. Суботић, *Манастир Хиландар*, Београд, 1998, 37. Натпис је изведен натписном унцијалом. Као и горе, палеографске детаље прескачем.

¹³ Писање – уједначујем, а скраћенице – разрешујем.

¹⁴ Ж. Вељковић, *Нав. дело*, 76.

¹⁵ Наиме, име *Оурошъ* није – како се досад веровало – изравног мађарског порекла, него је српско и даље далматороманског порекла. О томе видети: *Нав. дело*, 68, 69.

¹⁶ ИСН I, 486–8.

¹⁷ П. Ђорђић, *Нав. дело*, 98.

¹⁸ А. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb, 1993, 420 (одр. *tokar*).

¹⁹ П. Ђорђић, *Нав. дело*, 97–8.

²⁰ Исто, 97.

²¹ Р. Јовићевић, *Нав. дело*, 45.

венске основе на -ѣ- будући да византијско грчко *Οὔρεσις* спада у грчке основе на -ѣ- (тј. -i-), међу којима је – колико знам – једино мушко лично име.²² Исто као и у – српскословенском!

За крај, откуд -и- у имену *Оуреиш*? – Очито према српскословенском пандану *Оуроиш*,²³ тако да бисмо могли закључити да је име *Оуреиш* постало (творбеном) адаптацијом грчког „еквивалентног“ имена *Οὔρεσις* према нашем имену *Оуроиш*,²⁴ у прилог чему јасно говори номинатив на -иш : *Оуреиш*.

²² Ж. Вељковић, *Нав. дело*, 76. (нап. 129).

²³ Друге, сасвим нереалне, могућности биле би да је -и- грчког дијалекатског или мађарског порекла. Грчко – не може бити, јер у грчком не постоји промена *σι* [си] > *ји* [ши], тј. *σ* је [с]. О томе видети: П. Ђорђић, *Историја српске ћирилице*, Београд, 1990, 23. У мађарском, пак, постоји замена *с* [с] : *ш* [ш] при адаптацији грчких речи мађарском језику. О томе видети: В. Јерковић, *Нав. дело*, 119. и даље. Међутим, врло очито није било језичког посредника (шпац. Ж. В) између грчког *Οὔρεσις* и нашег *Оуреиш*, тако да о мађарском језичком утицају – не може бити збора. Такође, ни само име *Оуроиш* није изравног мађарског порекла, него је српско и даљег далматороманског порекла. О томе в. нап. 15.

²⁴ Упоредити влат. *Tomas* > сл. *Томаш*. О томе видети: Р. Маројевић, *Српскословенске сѣудује*, Београд, Крагујевац, 2000, 97. Упоредити и грч. *Ἀριστοτέλης* > српсл. *Аристотел* [аристотел] према именима вршиоца радње на -иш [тељ], а упоредити и – као екстреман пример и својеврстан куриозум – лат. *Ajāx* (преко мађарског) > српсл. *Акиша*. О томе видети: В. Јерковић, *Нав. дело*, 118, 119, 125, као и: Р. Јовићевић, *Нав. дело*, 126. и L. Hadrovics, „Der südslawische Trojaroman und Seine ungarische Vorlage“, *Studia slavica* I, 1–3, Budapest, 1955, 64. На овом месту ваља поменути и синтагму *благочѣстна крали Оуроиш* у посвети серског митрополита Јакова из 1355. на триоду дарованом манастиру Свете Катарине на Синају. О томе видети: Љ. Стојановић, *Српски записи и натписи I*, Београд, 1982, 39. Поменута се синтагма доима као генитив једине, међутим то је локатив једине (шпац. Ж. В) уз погрешно исписано или прочитано *благочѣстна* уместо *благочѣстнѣ*, што се види и по пунијој синтагми која гласи: ... и (ср. вѣ) *прѣвѣзлюбленѣи ѣмоу благороднѣи и благочѣ(т)ивѣи и боголюбивѣи ѣго царици кѣра Єлени*, и (ср. вѣ) *сынѣ прѣвѣзлюбленѣи имѣ благочѣвѣзрѣстнѣи* и (егг. lect. -ѣи) *ѣраслѣи благочѣстнѣи* (егг. scr/lect. -а) *крали Оуроиш...* у значењу: „...и у време премиле му, племените, пречасне и богољубне царице његове госпођа-Јелене, и у време премилог им, стасалог и одраслог сина пречасног краља Уроша“. О томе видети: *Нав. дело*, а за „нестандардне“ облике видети: С. Николић, *Српскословенски језик I*, Београд, 1995, 128. (cf. *Мари*, -иш f. pro loc. sg. *Єлени*), 118. (*сынѣ*), 158. (loc. sg. m. adj. -ѣмѣ), 153, 154. (contr. *и* > *и* in adj. -иш, -иш, -иш), док за реч *кѣра* (срп. *кира*) „госпођа, господарица, госпа“ видети: *Речник српскохрватскога књижевног језика II*, Нови Сад, Загреб, 1967, под одр. Што се тиче погрешно исписаног или прочитаног *благочѣстна* место *благочѣстнѣ*, можемо рећи следеће. Или је стављен генитив *благочѣстна* према низу генитива (attraction casus) у почетном делу горенаведене синтагме који гласи: *Написа се вѣ дѣни благороднаго и благочѣстиваго и боголюбиваго и прѣвѣсокаго же и самодрѣжавнааго цара Стефана прѣваго Срѣблѣи и Грѣкомѣ...* „Написано у време владавине племенитог, пречасног, богољубног и преузвишеног српског и грчког цара и самодршца Стефана I“, односно према склопу (*и*) *вѣ дѣни* „и у време власти“ који је састављач посвете употребио одмах након синтагме *благочѣстна крали Оуроиш*, речима: ... и вѣ дѣни *всепрѣосвѣщеннаго и богочѣстиваго матѣрѣарха* (егг. lect. n-) *прѣваго Срѣблѣи и Грѣкомѣ кѣр Јоаникиа...* „и у време власти преосвѣшеног и богољубивог првог српско-грчког патријарха господина Јоаникија“ (видети: Љ. Стојановић, *Нав. дело*). Или је, пак, погрешно прочитано, да кажемо, „троугласто“ а са косо положеним, правим стубом који једва премашује петљу и петљом која почиње од врха, облом

Резюме:

Литература:

A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb, 1993.

Б. Живковић, Грачаница – црпџеж фресаса, 32, у: Спџмџеници српској сликарстџва средпџеј века 7, Београд, 1989.

и усмереном више у страну (отпр. а) наместо *jajša* са косим стубом и петљом у облику полулука (отпр. б), без обзира је ли пречка на линији низа или високо над њом, при чему је – претпостављам, услед бледог мастила у горњем делу стуба – пречка слова *jaiš* погрешно виђена као акценат или спиритус или се, пак, ни пречка није јасно видела, као ни стуб сâм. Поменуте палеографске облике словâ видети употребљене нпр. у *Словима Исака Сирина управо из 1355.* (sic!), дато у: Д. Богдановић, *Каталоџ ћирилских рукописних манастира Хиландара – палеографски албум*, Београд, 1978, 39), горњи текст, ред 1, реч *ѡайовъди* и ред 14, реч *мноѡ*. Како год било, све је ово засад претпоставка, пошто до репродукције тражене стране са посветом серског митрополита Јакова – нисам успео да дођем.

Б. Живковић, *Жича – цршежи фресака*, 34, у: *Споменници српској сликарства средњега века* 4, Београд, 1983.

В. Јерковић, *Српска Александрида (Академијин рукопис бр. 352) – палеографска, орфографска и језичка истраживања*, 117, у: *Посебна издања САНУ DLIV, Одељење језика и књижевности* 35, Београд, 1983.

Г. Суботић, *Манастир Хиландар*, Београд, 1998.

Д. Богдановић, *Кашалоћ ћирилских рукописа манастира Хиландара – палеографски албум*, Београд, 1978.

Ж. Вељковић, „Српско име Урош из далматског врела“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 74, 1–4, Београд, 2009.

Историја српског народа I, Љубљана, 1981.

L. Hadrovics, „Der südslawische Trojaroman und Seine ungarische Vorlage“, *Studia slavica* I, 1–3, Budapest, 1955.

Љ. Стојановић, *Сћари српски записи и напisi* I, Београд, 1982.

П. Ђорђевић, *Историја српске ћирилице*, Београд, 1990.

П. Ђорђевић, *Сћарословенски језик*, Нови Сад, 1975.

Речник српскохрватскога књижевног језика II, Нови Сад, Загреб, 1967.

Р. Јовићевић, *Лична имена у сћарословенском језику*, у: *Монографије ФИЛФБГ LVI*, Београд, 1982.

Р. Маројевић, *Сћарославенске студије*, Београд, Крагујевац, 2000.

С. Мандић, *Древник – записи конзерватора*, Београд, 1975.

С. Николић, *Сћарословенски језик* I, Београд, 1995.

Примљено: 12. 9. 2016.

Одобрено: 18. 10. 2016.

WHAT DOES FORM ОУРЕШИ MEAN IN KING MILUTIN'S BURIAL SHROUD?

Žarko B. Veljković

Educational center GITA, Belgrade

Summary: In the Museum of Serbian Orthodox Church in Belgrade is enshrined King Milutin's burial shroud with Serbian Slavic inscription, written in Old Chu-

rch Slavic orthography: †ПОМАННБѢДУШЖРАБА-
СВОЕГМНЛУТНАУРЕШН, translated as: (In the
name of the Father, the Son and the Holy Ghost) do not
forget, oh God, this soul of Your servant Milutin Ureš! In
this inscription can be perceived one personal name and
one titular. In this way, because King Milutin did not use
officially his personal name, but titular Stefan Uroš, it is
about unofficial circles close to the King. In the inscrip-
tion within King Milutin's church endowment, Mona-
stery Gračanica, we read: CTΦNO YPETH KPLB, tran-
slated as: King Stefanos Ureš. In this inscription can be
seen two titular names, i. e. one full titular name and in
this way it is about official context. And inscription above
King Milutin's portret in King's Church in Hilandar is:
CTΕΦΝΕΝΧΩΤΟΘΩΠΠΖ ΟΥΡΕCICK, translated as: Ste-
fan, in the Body of Christ the Lord, faithful master Uroš.
This article scrutinizes the Serbian Slavic form Оурешь
as Serbianised Byzantine Greek Οὔρεσις, which is the-
ir version of Serbian domestic name Оурошь, and Gree-
cized script Сѡефанос Оурешь instead of Serbian Slavic
Стефанъ Оурошь is just a part of King Milutin's intro-
duction of Byzantine customs and institutions in Serbia
of the time. Name Оурешь is inflected by -i- steams, i. e.
as feminine substantive кокошь and maybe name of pa-
gan goddess Мокошь, but it's masculine as the substantive
Господь (Genitive -u or -a, -та). It is about a scholarly
adaptation in Serbian Slavic -i- steams because Byzantine
Greek Οὔρεσις belongs to Greek -i- (-ι-) steams, in which
– as far as I know – is one and only masculine personal
name, same as in Serbian Slavic. And sound -u- in name
Оурешь is obviously in accordance to Serbian Slavic equi-
valent Оурошь, so the conclusion is: the name Оурешь is
made by (formational) adaptation of Byzantine Greek equi-
valent name Οὔρεσις in accordance to Serbian Оурошь.

Key words: King Milutin, King Milutin's burial shroud,
Gračanica, King's Church, Stefan Uroš, Milutin Ureš, Ste-
fanos Ureš, Στέφανος Οὔρεσις.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕПИСКОПОВ СЕРАФИМА (ИОВАНОВИЧА) И ИОСИФА (ЦВИЙОВИЧА) НА ПОДКАРПАТСКОЙ РУСИ И НА ПРЯШЕВЩИНЕ (на материалах газеты «Православная Карпатская Русь» (1928–1931 гг.))

Юрий Данилец*
Ужгородський національний
університет,
Ужгород, Закарпатська
область, Україна

Аннотация: В статье анализируются публикации из газеты «Православная Карпатская Русь», которые освещают деятельность сербских епископов Серафима (Иовановича) и Иосифа (Цвийовича) на Подкарпатской Руси и на Пряшевщине. Автор рассматривает газетные материалы через проблемно-хронологический принцип. Детально описано управленческую, миссионерскую работу и общественную деятельность архиереев.

Ключевые слова: газета «Православная Карпатская Русь», Еп. Серафим (Иованович), Еп. Иосиф (Цвийович), Подкарпатская Русь, Пряшевицина, верующие.

После включения Закарпатья (Подкарпатской Руси) в состав Чехословакии, преследуемое ранее венгерским режимом православие, начинает стремительно развиваться. По переписи 1921 г. количество православных верующих увеличилось до 60 986 человек.¹ В 1921 г. епископ Нишский Досифей (Васич) основал на Подкарпатской Руси сербскую юрисдикцию, создав «Карпаторусскую автономную православную церковь (епархию)». В 1931 г. ее реорганизовали в Му-

* jurijdanilec@gmail.com.

¹ Statistický lexikonobcí vrepublike Československé ... nazákladě výsledků sčítání liduz 15. února 1921, IV: Podkarpatská Rus, Praha 1928, XV.

качевско-Прешовскую епархию во главе с постоянным архиереем.² Было создано десятки приходов, несколько мужских и женских монастырей, православные братства.

В начале 1920-х гг. на Пряшевщине возник центр русской эмиграции – монастырь преподобного Иова Почаевского. При обители архимандрит Виталий (Максименко) открыл типографию. С 1928 г. в Ладомирове дважды в месяц начали издавать газету «Православная Карпатская Русь» (далее «ПКР») – единственный печатный орган православного движения в Карпатской и Пряшевской Руси. В газете публиковались распоряжения Епархиального управления Карпаторусской православной церкви и Мукачевско-Пряшевской епархии, содержалась информация о деятельности приходов и монастырей. В 1934 г. упомянутый печатный орган был преобразован в двухнедельную газету «Православная Русь», которая выходила тиражом в 3 тыс. экземпляров и распространялась в 48 странах.³ С изданием связано немало известных церковных деятелей XX в. Среди них архиепископ Аверкий (Таушев), архиепископ Алексий (Дехтерев), прот. Всеволод Коломацкий (архимандрит Андрей), митрополит Лавр (Шкурла) и другие.

В 1928–1932 гг. редактором газеты был протоиерей Всеволод Коломацкий. Позже издание редактировали архимандрит Виталий (Максименко) и архимандрит Серафим (Иванов). Архиепископ Аверкий (Таушев) вспоминал: «Трудами отца Виталия была закончена постройка храма в селе Ладомирово. Туда и переехал он с братией, образовав обитель преп. Иова Почаевского. В этом селе в 1928 году и начала издаваться «Православная Карпатская Русь» – «церковно-народный орган православного движения на Карпатской Руси и Восточном Словенску». Целью этого издания была борьба за восстановление Православия среди завлеченного в унию с Римом населения Карпатской Руси. Постепенно газету «Православная Карпатская Русь» стали рассылать по всему русскому рассеянию».⁴ За словами В. Буреги та А. Псарьова, главным заданием газеты «была полемика с греко-католиками и поддержка православного меньшинства в Словакии».⁵

² Юрій Данилець. «Богословська освіта православного духовенства на Закарпатті (1910–1938 рр.)», *Русин* № 1 (2016), 145–158.

³ Михаил Шкаровский. «Монастырь преподобного Иова Почаевского в Словакии», *Диапора: Новые материалы*, Т. 9, СПб. – Париж, 2007, 298.

⁴ Архиепископ Аверкий (Таушев). *Современность в свете Слова Божия* / Сост., предисл., прим., указ. имен А. Д. Каплина / Отв. ред. О. А. Платонов, М.: Институт русской цивилизации, 2012, 14.

⁵ Андрей Псарев, диакон, Владимир Бурега. «Братства преподобного Иова Почаевского и их роль в истории Русской Православной Церкви Заграницей», *Труди Київської Духовної Академії* № 16 (2012), 282.

Данную научную статью мы посвятили только одному из аспектов церковной истории Закарпатья, а именно освещению деятельности сербских епископов – Серафима (Йовановича) и Йосифа (Цвийовича) на страницах газеты «ПКР». Хронологические рамки публикации – 1928–1931 гг., что объясняется периодом начала издания газеты и окончанием полномочий экзарха владыки Йосифа.

Если говорить об историографии проблемы, то тема еще не исследована. Следует отметить словацкого историка М. Гуменского, который опубликовал статью и дал общую характеристику газеты «ПКР».⁶ Автор акцентирует в основном внимание на Пряшевщине и событиях, которые там происходили. К деятельности упомянутых архиереев мы также обращались ранее в отдельных исследованиях.⁷ В частности была проанализирована деятельность епископов в Чехословакии, опираясь на документы закарпатских архивов.

Материал в научной статье мы распределили за проблемно-хронологическим принципом. Поочередно проанализировано деятельность епископов, акцентируя внимание на следующих моментах: управленческой функции (основывалась на издании различных посланий и распоряжений); визитация приходов и монастырей, освящение новых храмов, юбилеи; взаимодействие с правительственными и общественными учреждениями и организациями; биографические данные об архиереях.

Владыка Рашко-Призренский Серафим (Йованович) прибыл на Подкарпатскую Русь как делегат СПЦ в середине апреля 1928 г. и поселился в г. Хуст.⁸ «ПКР» в №2 от 17 апреля 1928 г. сообщила: «В страстную пятницу прибыл из Сербии в Изу, назначенный карпаторусским епископом преосвященный Серафим».⁹ 20 мая газета разместила на первой странице послание архиерея, которое адресовано «архимандритам протоиереям, иереям, иеромонахам, монахиням и

⁶ Miroslav Humensky. «Časopis Pravoslavnaja Karparskaja Rus 1928–1944», *Pravoslavlje a súčasnosť. Zborník príspevkov zo VI. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou*, 8. apríl 2014, Prešov, 2014, 84–88.

⁷ Юрій Данилець. *Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст.* Ужгород: Карпати, 2009. 378 с.; Його ж. «Окремі аспекти діяльності єпископа Йосифа (Цвієвича) на Закарпатті в 1930–1931 рр.», *Матеріали Дніпропетровської сесії II Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання»* (Дніпропетровськ, 22 лютого 2013 р.). Частина V, Дніпропетровськ, 2013. 158–160. Его же. «Мисионерская деятельность епископов Иринея (Чирича) и Серафима (Иоановича) на Подкарпатской Руси (1927–1930 гг.) (на материалах Закарпатья)», *Саборності VIII*, Пожаревац (2014), 101–116.

⁸ *Русское Слово* (1929), 2 мая, 9.

⁹ *ПКР*. (1928), 17 апреля, 1.

всем верным чадам Православной Восточной Церкви». Епископ сообщал, что приехал на Подкарпатскую Русь по благословению сербского патриарха Димитрия и по избранию Священного Синода для того, чтобы «довести здесь до конца обустройство православной епархии, чтобы утвердить здесь добрый порядок в церковной жизни, на основании священных церковных правил ...».¹⁰

6 июня 1928 г. архиерей созвал в г. Хуст Консисторию, состоящую из следующих лиц: от монашества – архимандриты Алексей (Кабалюк) и Матфей (Вакаров), игумен Амфилохий (Кеминь). От белого духовенства: прот. Всеволод Коломацкий, священники Дмитрий Беляков, Михаил Мейгеш, Михаил Розман. От мирян в Консисторию вошли – Кирилл Прокоп, Степан Маханец и Василий Гайду. Владыка утвердил структуру епархии, которая состояла из 8 благочиний и назначил их руководителей. Перед благочинными ставилась задача начать проверку метрических книг, а священников обязывали выяснить точное количество православных верующих, подать в епархию сведения об образовании, прохождении военной службы, приказы о назначении на приход. Духовенству запрещалось без епископского благословения оставлять свои приходы, а церковным комитетам – принимать священников без епископского назначения. Было запланировано издание епархиального журнала.¹¹

20 октября 1928 г. газета печатает очередные распоряжения владыки Серафима, изданные, как следует из содержания, в Сербии. Архиерей сообщал, что до его возвращения из Священного Архиерейского Собора в Сремских Карловцах в середине ноября того же года, временное управление епархией переходит к архимандриту Алексию (Кабалюку). В тексте содержится информация о рукоположении в сан иеромонахов, перемещения и новые назначения на приходы, решение относительно преподавания Закона Божьего в школах. «Согласно распоряжений Земского уряда №79, 352/28 и №75, 339/28, назначенным нами законоучителям имеющим гражданство Чсл. р. дается право преподавания Закона Божия окружными шк. инспекторами и независимо от образовательного ценза законоучителей».¹²

В декабре 1928 г. были опубликованы ряд распоряжений, которые были направлены, прежде всего, на воспитание и образование детей из бедных семей. Владыка призвал настоятелей приходов провести едино-

¹⁰ Серафим, епископ. «Послание», *ПКР* (1928), 20 мая, 1.

¹¹ Серафим, епископ. «Распоряжения Управляющего Карпато-русской Епархией», *ПКР* (1928), 15 июня, 3.

¹² Серафим, епископ. «Распоряжение Управляющего Православными Церквями в Подкарпатской Руси и Словакии», *ПКР* (1928), 20 октября, 3.

временный сбор средств для нужд церковно-просветительского фонда, проводить с младшим поколением, кроме проповедей в церкви, дополнительные беседы и воспитывать их в христианской морали.¹³

В течение 1929 г. «ПКР» пять раз размещала на своих страницах епископские распоряжения. 15 февраля сообщалось о распоряжении Гражданского управления об упорядочении на местах записей в метрических книгах православных верующих. Владыка предлагал настоятелям приходов распространять православный календарь, изданный духовной миссией в Ладомирово на Пряшевщине. В последнем пункте распоряжение вновь поднимался вопрос об издании епархиальной газеты и выяснения количества ее возможных подписчиков.¹⁴

Номер «ПКР» от 1 апреля 1929 г. содержит два материала, подписанные именем владыки Серафима. Первое, это – «Воззвание» епископа, которое касалось возможности создания православной духовной семинарии на Закарпатье. «В этой семинарии будут воспитываться и учиться ваши дети и оттуда будут выходить образованные священники на пользу Православной веры и Карпаторусского народа». Для семинарии епископ планировал построить дом в г. Хуст, просил духовенство и верующих помочь в сборе средств.¹⁵ На этой же странице размещено также епископское распоряжение. Оно содержит информацию о расширении количества священников, которым государство предоставило право преподавать Закон Божий. Кроме того, владыка добился разрешения преподавать этот предмет на курсах малограмотных, которые активно внедрялись чехословацким правительством. Епископ Серафим рукоположил в феврале-марте того же года в сан иеродиакона – монахов Викентия (Ороса) и Платона (Горзова), в сан иеромонахов – иеродиаконов Вячеслава (Рацюка) и Феодосия (Россоху).¹⁶ Привлекает внимание информация о распространении ложных слухов о принятии СПЦ нового стиля. Архиерей подчеркивал, что «сим объявляем всему Карпаторусскому духовенству и всем православным мирянам нашей епархии, что Сербская Православная Церковь не признала и не признает латинского стиля, а все праздники празднует по православному календарю».¹⁷

С целью упорядочения монашеской жизни в Карпаторусской православной епархии, епископ Серафим разработал требования для

¹³ Серафим, епископ. «Епархиальные распоряжения», *ПКР* (1928), 20 декабря, 1.

¹⁴ Серафим, епископ. «Епархиальные распоряжения», *ПКР* (1929), 15 февраля, 1.

¹⁵ Серафим, епископ. «Воззвание», *ПКР* (1929), 1 апреля, 1.

¹⁶ Серафим, епископ. «Из распоряжений по Епархии», *ПКР* (1929), 1 апреля, 1.

¹⁷ Там само.

монастырей, скитов и монашества. В распоряжении от 5 мая 1929 г. указывалось, что все архимандриты, игумены, иеромонахи и монахи, проживающие на территории епархии, должны быть приписаны к монастырям или скитам. Предлагалось всем монахам, которые находились на сельских приходах в качестве священников и иеродиаконов, передавать доходы в свои монастыри или скиты. В документе отмечалось также, чтобы настоятели подыскивали способных учеников в школах и советовали родителям отдавать их продолжать обучение в гимназии. Проживание учащихся обеспечивалось государственным интернатом в Мукачево и интернатом, основанным архимандритом Алексием (Кабалюком) в Хусте.¹⁸

Важные сведения содержало распоряжение владыки, напечатано в «ПКР» 1 ноября 1929 г. Выделим три главных аспекта документа: 1) утверждение правительством Чехословакии устава Карпаторусской православной Мукачевской епархии, а в связи с этим, указания о проведении выборов в Епархиальный совет; 2) распоряжение Земского правительства о разрешении преподавать свободные часы в народных школах для молодежи, которая окончила учебное заведение, но не изучала Закон Божий; 3) сообщение о намерении Министерства здравоохранения организовать для духовенства курсы первой медицинской помощи.¹⁹

28 ноября 1929 в г. Хусте епископ Серафим возглавил выборы в Епархиальный Совет Карпаторусской епархии. На этом собрании каждая православная община была представлена священником и двумя делегатами, всего присутствовали около 300 человек. В качестве гостя на Закарпатье прибыл епископ Чешский Горазд (Павлик). В результате выборов в Епархиальный совет было избрано 42 человек, в том числе архимандриты Алексей (Кабалюк), Матфей (Вакаров), Амфилохий (Кеминь).²⁰ 15 декабря 1929 г. газета опубликовала подробное сообщение о ходе выборов, в частности были напечатано выступление владыки Серафима. «Поздравляю Вас, дорогие братья – говорил Епископ, – с сегодняшним днем. Этот день поистине знаменательный. Есть между вами еще те, которые помнят, как 25 лет тому назад потаенно, ночью совершались православные богослужения в малой домовой церковке, в той самой, где теперь состоится наше собрание. И вот ныне, после долгих усилий, мы добились права официально совершать богослужение, праздновать православные

¹⁸ Серафим, епископ. «Из распоряжений по епархии», *ПКР* (1929), 5 мая, 3.

¹⁹ Серафим, епископ. «Епархиальные распоряжения», *ПКР* (1929), 1 ноября, 1.

²⁰ «Выборы в Епархиальный Совет Православной Карпаторусской Епархии Мукачевской в Хусте», *ПКР* (1929), 1 декабря, 1.

праздники и т. д. Ныне мы можем официально решать церковные дела, и государство обещало с этими решениями считаться».²¹

Последнее епископское распоряжение владыки Серафима на Подкарпатской Руси было напечатано в газете 15 февраля 1930 г. Епископ писал, что к нему обращается немало лиц, желающих принять священнический сан, и сообщал «что впредь мы будем рукополагать только тех, кто имеет общее образование не меньше 4-х классов гимназии и выдержит специальный экзамен по духовным предметам в комиссии при Епархиальн. Управлении»²². Остальные сообщения касались проведения переписи населения в 1930 г. и улучшения состояния ведения метрических книг на приходах.²³

Вторая группа публикаций в «ПКР» касается визитации приходов, монастырей, освящение новых храмов и тому подобное. Газета следила за деятельностью и передвижением владыки. Нами обнаружено и обработано десять материалов такого плана. 6 июля 1928 г. епископ Серафим прибыл с пастырским визитом на Пряшевщину. Редакция называла эту поездку «историческим для Словакии событием», в результате которой владыка «объединил, наконец, в церковном управлении все православное население Карпатской Руси и Словенска, осуществив заветную мечту всех верующих и преданных Православию».²⁴ В течение трех дней епископ Серафим посетил четыре населенные пункты: Ладомирово, Орлих, Бехеров, Кошице. При монастыре Иова Почаевского в Ладомирове он отслужил вечернюю, а 7 июля возглавил празднование праздника Иоанна Предтечи. На других приходах было отправлено: утреннюю (Орлих), литургию (Бехеров), проведено встречи с церковными активистами. В Кошице владыка посетил жупана д-ра Славика, который обещал содействовать регистрации церковных уставов.²⁵ В том же номере редакция напечатала три информации о миссионерской поездке епископа Серафима по Подкарпатской Руси. В течение двух месяцев епископ посетил все монастыри и скиты, действовавшие на территории епархии, много церковных общин: Ужгород, Хуст, Иза, Липча, Нанково, Ганьковица, Сокирница, Бедевля, Ольховцы, Нягово, Не-

²¹ «Выборы в Епархиальный Совет Православной Карпаторусской Епархии Мукачевской в Хусте», *ПКР* (1929), 15 декабря, 3.

²² Серафим, епископ. «К сведению кандидатам во священство», *ПКР* (1930), 15 февраля, 3.

²³ Серафим, епископ. «О предстоящей переписи», *ПКР* (1930), 15 февраля, 3; Серафим, епископ. «О приходе-расходных и метрических книгах», *ПКР* (1930), 15 февраля, 3.

²⁴ «Епископ Серафим на Словенску», *ПКР* (1928), 1 июля, 1.

²⁵ Там само.

ресница, Ганичи, Калины, Терново, Кричево, Русское Поле, Ясиня, Билки, Заднее, Крайниково, Новобарово.²⁶ 22 июля 1928 г. владыка освятил новый храм в с. Ясиня на Раховщине.²⁷ В г. Хуст и в с. Заднее в основание храмов было заложено краеугольные камни, в с. Ганьковица епископ освятил новый иконостас.²⁸

15 августа 1929 г. «ПКР» сообщила о выезде владыки Серафима из Сербии в Прагу. «Оттуда посетит православные приходы Словакии и направится к месту своей резиденции – в Хуст».²⁹ 14 октября 1929 г. состоялось торжественное освящение православного храма в г. Хуст. Праздничную литургию возглавил епископ Серафим в сослужении епископа Горазда (Павлика), четырех архимандритов и 65 священников. Настоятелем и строителем нового храма был архимандрит Алексей (Кабалюк). Владыка рукоположил в сан священника – диакона А. Цуглевича (с. Телеповцы), в сан диакона И. Иванова (с. Ладомирово).³⁰

Во второй половине ноября 1929 г. владыка Серафим вновь посетил православные приходы на Пряшевщине. В первом декабрьском номере редакция подала подробный отчет о поездке, акцентируя внимание на многих деталях. Первой остановкой архиерея были Межилаборцы, «где служил под воскресение Всенощное бдение». На следующий день состоялось освящение храма в с. Красный Брод. После литургии его преосвященство «беседовал с уполномоченными от приходов Межилаборского благочиния». В течение недели епископ проживал в духовной миссии в Ладомирово, знакомясь с ситуацией в благочинии. На праздник Архистратига Михаила владыка возглавил праздничную литургию и рукоположил в сан священника – диакона К. Махлайчука и в иеродиакона – сотрудника миссии – монаха Михаила. В субботу епископ Серафим отбыл в Бехерово, а на следующий день в с. Венеция. В обоих селах была отслужена литургия. 24 ноября 1929 г. в сан священника был рукоположен диакон Д. Ткаченко. В тот же день состоялся визит в с. Грабское, где местная община строила новый храм.³¹

15 января 1930 г. «ПКР» сообщила о переезде архиерея и Епархиального управления в с. Иза Хустского округа.³² В начале 1930 г.

²⁶ «Епископская визитация православных приходов», *ПКР* (1928), 1 июля, 4.

²⁷ «Епископ Серафим в с. Ясиня», *ПКР* (1928), 1 июля, 4.

²⁸ «Закладка и освящение церквей», *ПКР* (1928), 1 июля, 4.

²⁹ «Приезд владыки Серафима», *ПКР* (1929), 15 августа, 2.

³⁰ «Торжество освящения нового православного храма в городе Хусте», *ПКР* (1929), 15 октября, 1.

³¹ «Епископ Серафим на Словакии», *ПКР* (1929), 1 декабря, 1–2.

³² «По Капаторусской Епархии», *ПКР* (1930), 15 января, 4.

епископ Серафим выехал в Сербию и больше не возвращался на Подкарпатскую Русь. Во время его отсутствия все функции управления епархией исполнял архимандрит Алексей (Кабалюк).

1 декабря 1930 г. газета сообщила о назначении постоянным епископом преосвященного Иосифа (Цвийовича) Битольского.³³ 15 декабря было опубликовано статью С. Выдрина «Епископ Иосиф – Экзарх Карпат. Руси». В очерке, в частности указывалось, что 19 ноября (1 декабря н. с.) Архиерейский Собор СПЦ избрал для Карпаторусской епархии «одного из лучших иерархов» – епископа Иосифа. В статье приводятся главные факты биографии новоизбранного владыки. Он родился 1878 г. в Ужицком округе в Старой Сербии. Богословие изучал в Свято-Савской семинарии в Белграде. После окончания семинарии некоторое время священствовал в Сербии, а после уехал в Россию и поступил в Киевскую духовную академию. После окончания академии в 1912 г. поступил профессором в Свято-Савскую семинарию. Вскоре назначено ректором Призренской духовной семинарии. Во время Первой мировой войны служил военным священником в сербской и русской армии. После войны был избран на Битольскую кафедру, где показал себя энергичным пастырем.³⁴

Епископ Иосиф прибыл в Ужгород 18 декабря 1930 г. в сопровождении протосингела Иустина (Поповича). На станции архиерея встречали верующие и духовенство. От имени Ужгородской православной общины владыку поздравил председатель приходского Совета – В. Гомичков. Православный священник Дмитрий Беляков произнес следующие слова: «От всего сердца радуется православный русский народ на Карпатах Вашему приезду, Владыко. Долгие годы борьбы и неурядицы мы пережили. Теперь, с приходом Вашего Преосвященства настал час, чтобы наши надежды на помощь Сербской Церкви осуществились».³⁵ Кроме упомянутых лиц, владыку встречали священники М. Мейгеш и В. Сокол, проф. Г. Геровский из Пряшевщины, представители общества молодежи «Возрождение» – Андрашко и другие. С вокзала епископ уехал в православный храм на честь российский воинов, погибших на фронтах Первой мировой войны, строительство которого подходило к концу. Вечером, в верхней части храма, впервые было отправлено Всенощное бдение. На богослужение прибыли прот. И. Илечко (Мукачево) и свящ. В. Пащенко (Русское).

³³ ПКР (1930), 1 декабря, 4.

³⁴ Степан Выдрин. «Епископ Иосиф – Экзарх Карпат. Руси», ПКР (1930), 15 декабря, 1.

³⁵ «Прибытие епископа Иосифа в Ужгород», ПКР (1931), 7 января, 1; 8.

Первое послание епископа Иосифа появилось на страницах «ПКР» 7 января 1931 г.³⁶ Уже 15 марта 1931 г. газета опубликовала епископское распоряжение, касающиеся различных вопросов внутренней жизни епархии. Архиерей напоминал своим подчиненным, что «надлежит православному священнику и монаху носить одежду духовную, присвоенную его сану и носить волосы и бороду по обычаю, установленному среди православного духовенства». Настоятелям приходов предлагалось поддерживать контакты с Епархиальным управлением через благочинных, а последним – указывать свое мнение во время пересылки просьб священников. Отдельно речь шла об использовании антиминсов. Владыка указывал, что каждый настоятель должен предъявить для осмотра антиминс, который используется на его приходе. Для миссионерской работы Епархиальное управление обеспечивало духовенство персональными антиминсами. Желая иметь общее представление о материальном положении всех приходов, епископ просил прислать сведения об их обеспечении. «В частности в докладе указать, совершенно ли готовы храмы, а если нет, то в какой степени недостроенные, достаточно ли церковных книг и утвари и в каком они виде, все ли церковные книги православные, или же есть униатские и прочие».³⁷ Важное распоряжение архиерея, которое касается преподавания Закона Божьего для православного населения. Владыка просил охватить этим предметом все села, несмотря на наличие государственной школы.³⁸ К Пасхе 1931 г. газета напечатали праздничное послание епископа Иосифа,³⁹ а в очередном номере разместила новые распоряжения, в которой шла речь о лишении сана двух священников Карпаторусской православной епархии.⁴⁰

Во время отъездов епископа Иосифа в Сербию, его обязанности временно исполнял протосингел Иустин (Попович). Именно он подписывал распоряжения, которые напечатала «ПКР» 1 августа 1931 г. В них, в частности сообщалось, что Епархиальное управление православной епархии 8 июля того же года было перенесено из Хуста в Мукачево. Было налажено постоянную работу канцелярии, которая принимала посетителей ежедневно (кроме праздничных дней). Корреспонден-

³⁶ Иосиф, епископ. «Послание», *ПКР* (1931), 7 января, 1.

³⁷ Там же.

³⁸ «Из распоряжений Преосвященного Епископа Иосифа по Епархии», *ПКР* (1931), 15 марта, 1.

³⁹ Иосиф, епископ. «Христос Воскрес», *ПКР* (1931), 15 апреля, 1; 4.

⁴⁰ «Распоряжение Управляющего Карпаторусской Правосл. Епархией Мукачевской», *ПКР* (1931), 1 мая, 1.

цию просили присылать по адресу: Мукачево, ул. Розовая №39.⁴¹ Распоряжение №44 ставило в известность «архимандритов, протоиереев, игуменов, игумений, иереев, иеромонахов, диаконов, иеродиаконов, монахов, монахинь и всем благочестивым верным чадам Православной Восточной Церкви на Карпатской Руси и Словакии» о приезде на праздник св. Пророка Ильи епископа Иосифа и восстановления Мукачевской православной епархии. Настоятелям монастырей и приходов предписывалось прибыть с крестными ходами или в сопровождении делегаций на праздник, чтобы принять участие в «соборном богослужении во главе с Его Преосвященством».⁴²

15 августа «ПКР» напечатала объемный очерк о восстановлении Мукачевской епархии. «На торжество съехалось православное духовенство со всех концов нашей Епархии – от Люцины над Попрадом до Ясиня, не считая многочисленных процессий, пришедших из окрестных сел».⁴³ Епископ прибыл в Мукачево после обеда 1 августа, был встречен на вокзале и проследовал в Архиерейский дом, специально арендованный для него и для помещения Епархиального управления. Духовенство и делегаты из дальних концов епархии продолжали прибывать до поздней ночи. Их размещали в помещении интерната «Школьная помощь», который, однако не мог вместить всех желающих. Свечера было отправлено всенощное бдение. Утром, в воскресенье 2 августа, стали подходить процессии из сел: В. Лучки, Горонда, С. Давидково, Барбово и т. д. «Улица наполнилась пением церковных песнопений и кантов; около Архиерейского Дома вырастал целый лес хоругвей и крестов, носимых девушками в разноцветных ярких платьях». Редакция описывала выход епископа из ворот архиерейского дома: «показался в лиловой Епископской мантии с источниками, в золотой епитрахили и омофоре, в митре, с крестом и посохом Епископ Иосиф, в предшестве четырех архимандритов в митрах и в преднесении возженных дикирия и трикирия».⁴⁴ Возле архиерейского дома была сформированная общая процессия, которая отправилась к православному храму. Впереди шли 11 сельских процессий, за ними 3 диакона со свечами, два мальчики в стихарях несли орлецы. За ними шли 44 священника, далее 4 архи-

⁴¹ «Распоряжение Вр. Управляющего Карпаторусской Православной Епархии Мукачевской», ПКР (1931), 1 августа, 1.

⁴² «Восстановление Мукачевской Епархии. Распоряжение №44», ПКР (1931), 1 августа, 1.

⁴³ «Праздник восстановления Православной Епархии Мукачевской», ПКР (1931), 15 августа, 1.

⁴⁴ Там же.

мандрита в митрах и в конце епископ в сопровождении протосингела Иустина. При входе во храм владыка Иосиф произнес следующие слова: «Радуйтесь, борцы за веру отцов, Ваша борьба окончилась победой. Гонения окончились, началась законная организация нашей св. Православной Церкви на Карпатской Руси. Пусть это поймут и те, кто еще не присоединились, и будут приняты с радостью, как родные чада».⁴⁵ Во время литургии проповедь сказал о. Петр Угрин, затем отправили краткую заупокойную литию с поминовением всех усопших православных Мукачевских епископов. Празднование закончилось проповедью владыки и мированием.

В распоряжении от 10 сентября 1931 г. владыка Иосиф писал о своем отъезде в Сремские Карловцы, для участия в заседании Святого Архиерейского Собора СПЦ.⁴⁶ «ПКР» подробно осветила ход Собора, напечатав статью под названием «Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви». Редакция отметила, что главной задачей Собора является разработка окончательной редакции «Устава Сербской патриархии». «Что касается нашей Карпаторусской Церкви, то ожидается утверждение Собором переработанного в согласии с Чехословацким Правительством «Устава Карпаторусской Мукачевской Епархии». Автор статьи отмечал, что есть надежда на выборы постоянного епископа для Закарпатья и Восточной Словакии. «На Мукачевскую кафедру выставлено 11 кандидатов, из них 7 сербов и 4 русских, двое из которых чехословацкие граждане».⁴⁷ Среди кандидатов были епископы Досифей (Васич), Иосиф Цвийович), протосингел Иустин (Попович), сингел Дамаскин (Грданичка) и другие.

Владыка Иосиф был опытным миссионером, а потому должное внимание уделял поездкам по православным приходам. По прибытии на Подкарпатскую Русь владыка поехал в первую очередь в центр православного движения нач. XX в. – с. Иза Хустского округа. «ПКР» подала объемное сообщение об этом визите под названием «Встреча Епископа Иосифа в с. Иза».⁴⁸ Жители села достойно приготовились к встрече архиерея, при въезде в населенный пункт со стороны г. Хуст было установлено арку с надписью: «Да возрадуется душа твоя». Приветственное слово было поручено сказать архимандриту Алексею (Кабалюк): «До сего времени, – сказал арх. Алексей,

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ «Распоряжение Управляющего Православной Мукачевской Епархией», *ПКР* (1931), 1 октября, 1.

⁴⁷ «Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви», *ПКР* (1931), 1 октября, 4.

⁴⁸ «Встреча Епископа Иосифа в с. Иза», *ПКР* (1931), 7 января, 5.

– мы были сиры и беспомощны, мы были, как стадо не имущее пастыря, как никем неуправляемый в море корабль. Вы, Ваше Высокопреосвященство, как орел из великой Сербии прилетели закрыть нас своими крылами, защитит от расхищающих стадо, поднять нашу веру, освятить нашу жизнь».⁴⁹ В приходском храме владыка возглавил божественную литургию в сослужении трех архимандритов и 9 священников. В конце богослужения преосвященный Иосиф обратился к собравшимся с проповедью, объяснив верующими слова из Евангелия. Редакция высоко оценивала выступление владыки: «короткими и сильными выражениями, обнаруживавшими в Преосвященном Иосифе прекрасного оратора, глубиной сравнений и характеристик беседа произвела на всех сильное впечатление. И старые и малые теснились к Владыке, желая получить от него благословение. Выходя из церкви народ говорил: «Такого Владыки у нас еще не было, – если Бог поможет, он укрепит нашу Церковь».⁵⁰

1 февраля 1931 г. газета опубликовали сообщение священника Дмитрия Савинца о визите епископа в с. Буштино. Владыка приехал на Тячевщину на второй день Рождества, отслужив сначала Литургию в с. Дулово. «По пути, в 3 часа был встречено буштинской бандерией в селе Унигове (ныне Вонигово) (на расстоянии 6 км от Буштина). Бандерия состояла из 70 пар лошадей; на каждой – всадник и множество флагов. Народ с нетерпением ждал православного Владыку. Вся улица была заполнена народом».⁵¹ В сельском храме владыка отслужил вечернюю и произнес проповедь, «которая так повлияла на всех, что все радовались, долго не оставляли своих мест и, радуясь, расходились домой».⁵² На следующий день, в сослужении протосингела Иустина, священника М. Ороса и одного диакона была отслужена праздничная литургия. «После Литургии Владыка сказал трогательную проповедь и сам всех мировал. Народ был преисполнен радости».⁵³ Не менее праздничным был визит епископа Иосифа в с. Великие Лучки на праздник Богоявления (19 января) 1931 г. Владыка прибыл в село на кануне Богоявления и торжественно встреченный, отслужил с вечера всенощное бдение. На самый праздник, торжественная литургия совершалась архиереем в сослужении местного настоятеля о. В. Сокола, протосингела о. Иустина и приехавших к этому дню: благочинного о. прот. Иоанна Илечки и о. Д. Беякова. «Литургия кончилась в 9-м ча-

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Дмитрий Савинец. «Епископ Иосиф в Буштинe», ПКТ (1931), 1 февраля, 1.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

су. После чего несметные толпы молящихся с иконами, крестами и хоругвями двинулись во главе с Владыкой к реке Латорице, которая течет в 2-х верстах от Лучек». ⁵⁴ Около места освящения воды собрались жители окрестных сел: Ракошино-Русское, Червеньово, Чоповцы, Старое Давидково, которые пришли на речку с процессиями во главе с священниками: о. Г. Пащенко, о. И. Карбованец и о. В. Боишко. «Как только процессия с В. Лучек на челе с Владыкой показалась, на противоположном берегу Латорицы разнеслось громогласное приветствие «испола эти деспота». Священники лодкой переправились через воду, чтобы соединиться в молитве с епископом. При большем стечении народа был совершен торжественный чин водоосвящения, после которого Владыка произнес глубоко прочувствованную речь». ⁵⁵

Весной-летом 1931 г. епископ продолжал посещать православные приходы и монастыри на Подкарпатской Руси. На третий день Пасхи преосвященный Иосиф служил божественную литургию в с. Капины. На Фомину Неделю он посетил с. Салдобош (ныне Стебливка), а в неделю Мироносиц посетил Липчанский женский монастырь на честь Рождества Пресвятой Богородицы. Монахини, священники и верующие встретили епископа на главной дороге и с пением, крестным ходом повели его в монастырь. При входе в монастырский двор владыка облачился в мантию, в которой и проследовал к месту богослужения. Литургия была отслужена под открытым небом, потому что собравшийся народ не смог вместиться в монастырский храм. В конце богослужения епископ обратился к народу с словом, а позже было совершено водоосвящение и обхождение вокруг храма. ⁵⁶ В воскресенье 3 мая было отслужено божественную литургию в с. Ильница-Синявка, «в прекрасном, великом деревянном храме, к сожалению еще недоконченном». На день Св. Георгия Владыка служил литургию в с. Чумальво. Вечерню того же дня было отправлено в с. Кричово при громадном стечении верующих. 10 мая в с. Прислоп на Верховине было заложено новый храм. Редакция указывала, что место для нового храма находилось в таком месте, что «к месту закладки мотор не может пройти; в Торуне Владыке пришлось пересест на воз, а потом и верхом на коней». ⁵⁷ 17 мая состоялся визит в с. Керечки, а на Вознесение епископ побывал в с. Чоповцы, где освятил новый деревянный храм. Отдельную статью редакция «ПКР» посвятила освящению нового православного храма в с. Пушкиново на Севлющине (ныне Ви-

⁵⁴ «Великое торжество православия», *ПКР* (1931), 1 марта, 1.

⁵⁵ Там же, 4.

⁵⁶ «Торжественные Богослужения Епископа Иосифа», *ПКР* (1931), 15 мая, 3.

⁵⁷ «Богослужения Преосвященного Епископа Иосифа», *ПКР* (1931), 1 июля, 3.

ноградский район). На литургию прибыл епископ Иосиф в сопровождении протосингела Иустина и иеродиакона Аверкия (Таушева), настоятель Николаевского монастыря в с. Иза архимандрит Матфей (Вакаров), иеродиакон Иосиф (Попович), прот. Л. Вратский (с. Русская Долина), иеромонах Антоний (Волощук) (с. Олешник), иеромонах Венедикт (с. Горбки). Торжество началось великой вечерней с литией и благословением хлебов. По окончании вечерни владыка обратился к присутствующим с умиленным словом, в котором указывал на необходимость начинать всякое доброе дело не иначе, как испросив предварительно на него Божие благословение. На второй день торжество началось в 6 ч. 30 м. полиелейной утренней. Из окрестных сел собрались многочисленные крестные ходы с множеством хоругвей. После окончания утренни начался чин «освящения храма от Архидея творимого». Храм был освящен на честь Свв. Перевосверховных Апостолов Петра и Павла. В новоосвященной церкви была, затем отслужена Архиерейским служением божественная литургия, во время которой епископ рукоположил в сан диакона Ивана Мучичку, окончившего полный курс Битольской духовной семинарии.⁵⁸

Четыре очерка газета посвятила пребыванию преосвященного Иосифа на Пряшевщине. 1 апреля 1931 г. редакция разместила на первой странице сообщение о подготовке к приезду епископа. «Управляющий Православной Карпаторусской Епархией Епископ Иосиф намерен посетить Православную Пряшевскую Русь после Пасхи, вероятнее всего на 4-ой неделе с 3 по 10 мая нового стиля».⁵⁹ Руководителям православных приходов рекомендовали подготовиться к приему владыки, чтобы он «мог по возможности посетить за это время все наши села и принести каждому благословение и радость».⁶⁰ 23 мая 1931 г. епископ Иосиф в сопровождении протосингела Иустина приехал в г. Пряшев. На вокзале его встречали архимандрит Виталий (Максименко) и профессор А. Григорьев. Богослужение было отправлено в помещении старого Коллегиума, где молились в то время православные во главе с о. В. Соловьевым. На следующий день архиерей отбыл в с. Люцина, где собрались крестные ходы из сел Мильпош, Ганиговцы и Венеция. «Владыка выразил свою радость, видя такое большое число спасающихся во Христе душ православных, просветившихся светом Христовой истины, которая со времен Христа и апостольск. времен хранится

⁵⁸ «Освящение храма в селение Пушкино», *ПКР* (1931), 1 сентября, 3.

⁵⁹ «Приготовимся к посещению Пряшевской Руси Епископом Иосифом», *ПКР* (1931), 1 апреля, 1.

⁶⁰ Там же.

непорушенной в Святой, Восточной, Православн., Христовой Церкви». ⁶¹ Новый храм не вмещал всех молящихся, которые заполнили церковных двор. После литургии епископ отбыл в Пряшев, а оттуда в г. Брно, где взял участие в освящении нового храма на честь Святого, Благоверного князя Вячеслава Чешского.

Следующий визит владыки Иосифа на Пряшевщину состоялся 10–11 сентября 1931 г. Он прибыл в Ладомирово накануне праздника Усекновение Честной Главы Иоанна Крестителя. При духовной миссии преп. Иова Почаевского этот праздник впервые отмечался как отпуст. За словами редакции, уже 10 сентября в село начали прибывать крестные ходы из Галичины и Пряшевщины. В монастырской церкви было отправлено всенощное бдение, которое возглавил владыка в сослужении сонма духовенства. На следующий день епископ освятил новый престол. Автор очерка детализировано описал этот процесс: «Прибили на престол крышку, омыли теплой водой, вином и ароматами, помазали миром, облекли в белую срачицу, обвязали шнуром, потом надели верхнее облачение, заслали индитием и положили крест и евангелие». Верхнее облачение было изготовлено «из сербских пиротских ковров червеной волны офировали до Владимирского храма сербские жены их Пожаревца в знак любви сербского народа к Карпатской Руси и Православию». После освящения было отслужено божественную литургию. С архиереем сослужили архимандрит Виталий, протосингел Иустин, игумен Серафим, о. Дмитрий Хляк и местное духовенство. Пел галицкий церковный хор из села Флоринки под управлением о. Петра Тарановского. На малом входе владыка наградил набедренниками за усердное служение церкви двух священников – о. В. Соловьева и о. В. Птащука, а после великого входа хиротонисал в иеромонаха иеродиакона Иова. Во время литургии епископ огласил объемную проповедь, после которой была отслужена панихида по православным воинам, которые погибли во времена Первой мировой войны. ⁶²

Из Ладомирово епископ Иосиф поехал в село Крайне Черне. В храме владыку встретил настоятель иеромонах Савва (Струве). Было отслужено вечерню, в конце которой преосвященный обратился к прихожанам с поучением, похвалил их за усердие и труды по постройке церкви. 12 сентября епископ освятил звоны

⁶¹ «Епископ Иосиф на Пряшевской Руси», *ПКР* (1931), 15 июня, 1.

⁶² «Православный отпуст во Владимировой при Свиднику», *ПКР* (1931), 15 сентября, 1; 4.

в с. Медвежье и совершил в местном православном храме литургию. Под вечер в сопровождении архимандрита Виталия и протосингела Иустина еп. Иосиф выехал в с. Чертежное, в котором на следующий день освятил звон и совершил литургию на открытом воздухе под вековыми липами. Вечерня была отправлена в Межилаборцах, из которых архиерей поездом отбыл в Югославию на Архиерейский Собор СПЦ.⁶³

1 ноября 1931 г. газета напечатала «Слово благодарности Высокопреосвященнейшему Митрополиту Иосифу».⁶⁴ В связи с избранием на Мукачевско-Пряшевскую епархию епископа Дамаскина (Грданичка), полномочия владыки Иосифа как делегата Священного Синода и Экзарха Сербского патриарха закончились. Редакция высоко оценивала роль епископа в укреплении православной церкви на Подкарпатской Руси и на Пряшевщине. «Митрополиту Иосифу мы и обязаны главным образом тем, что имеем теперь постоянного Владыку. Благодаря своему большому авторитету в правительственных сербских кругах... Митрополит Иосиф сумел достигнуть многого в смысле устройства Карпаторусской православной Церкви. Он добился того, что Чехословацкое правительство согласилось пересмотреть Устав Православной Епархии Мукачевской и внести в него много нужных для нас исправлений».⁶⁵

Таким образом, газета «Православная Карпатская Русь» является важным источником по истории православной церкви на Подкарпатской Руси и Пряшевщины. Материалы редакции раскрывают разные векторы деятельности двух епископов-делегатов, характеризуют их управленческую, миссионерскую, проповедническую деятельность. Анализ публикаций дает возможность утверждать, что владыки Серафим и Иосиф сделали все возможное для укрепления православия в Чехословакии. Благодаря их стараниям была возобновлена древняя Мукачевская епархия, а православное население получило долгожданный епархиальный устав. Этот документ уравнивал православных с другими конфессиями в государстве, дал возможность получать финансовую помощь и государственные выплаты духовенству. С 1931 г. наступает новый этап в истории православия на Подкарпатской Руси и Пряшевщине.

⁶³ «Епископ Иосиф на Пряшевской Руси», *ПКР* (1931), 15 сентября, 4.

⁶⁴ «Слово благодарности Высокопреосвященнейшему Митрополиту Иосифу», *ПКР* (1931), 1 ноября, 1.

⁶⁵ Там же.

Список использованной литературы:

- «Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви», *ПКР* (1931), 1 октября, 4.
- «Богослужения Преосвященного Епископа Иосифа», *ПКР* (1931), 1 июля, 3.
- «Великое торжество православия», *ПКР* (1931), 1 марта, 1; 4.
- «Восстановление Мукачевской Епархии. Распоряжение № 44», *ПКР* (1931), 1 августа, 1.
- «Встреча Епископа Иосифа в с. Иза», *ПКР* (1931), 7 января, 5.
- «Выборы в Епархиальный Совет Православной Карпатурской Епархии Мукачевской в Хусте», *ПКР* (1929), 15 декабря, 3.
- «Выборы в Епархиальный Совет Православной Карпатурской Епархии Мукачевской в Хусте», *ПКР* (1929), 1 декабря, 1.
- «Епископ Иосиф на Пряшевской Руси», *ПКР* (1931), 15 июня, 1.
- «Епископ Иосиф на Пряшевской Руси», *ПКР* (1931), 15 сентября, 4.
- «Епископ Серафим в с. Ясиня», *ПКР* (1928), 1 июля, 4.
- «Епископ Серафим на Словакии», *ПКР* (1929), 1 декабря, 1–2.
- «Епископ Серафим на Словенску», *ПКР* (1928), 1 июля, 1.
- «Епископская визитация православных приходов», *ПКР* (1928), 1 июля, 4.
- «Закладка и освящение церквей», *ПКР* (1928), 1 июля, 4.
- «Из распоряжений Преосвященного Епископа Иосифа по Епархии», *ПКР* (1931), 15 марта, 1.
- «Освящение храма в селение Пушкино», *ПКР* (1931), 1 сентября, 3.
- «По Капаторусской Епархии», *ПКР* (1930), 15 января, 4.
- «Православный отпуск во Владимировой при Свиднику», *ПКР* (1931), 15 сентября, 1; 4.
- «Праздник восстановления Православной Епархии Мукачевской», *ПКР* (1931), 15 августа, 1.
- «Прибытие епископа Иосифа в Ужгород», *ПКР* (1931), 7 января, 1; 8.
- «Приготовимся к посещению Пряшевской Руси Епископом Иосифом», *ПКР* (1931), 1 апреля, 1.
- «Приезд владыки Серафима», *ПКР* (1929), 15 августа, 2.
- «Распоряжение Вр. Управляющего Карпатурской Православной Епархии Мукачевской», *ПКР* (1931), 1 августа, 1.
- «Распоряжение Управляющего Карпатурской Правосл. Епархией Мукачевской», *ПКР* (1931), 1 мая, 1.

«Распоряжение Управляющего Православной Мукачевской Епархией», *ПКР* (1931), 1 октября, 1.

«Слово благодарности Высокопреосвященнейшему Митрополиту Иосифу», *ПКР* (1931), 1 ноября, 1.

«Торжественные Богослужения Епископа Иосифа», *ПКР* (1931), 15 мая, 3.

«Торжество освящения нового православного храма в городе Хусте», *ПКР* (1929), 15 октября, 1.

Humensky, M. (2014), «Časopis Pravoslavnaja Karparskaja Rus 1928–1944», *Pravoslavie a súčasnosť. Zborník príspevkov zo VI. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou*, 8. apríl 2014, Prešov, 2014. 84–88.

Statistický lexikon obcí v republice Československé ... nazákladě výsledků sčítání lidu 15. února 1921, IV: Podkarpatská Rus, Praha 1928, XV. 68 s.

Архиепископ Аверкий (Таушев) (2012), *Современность в свете Слова Божия / Сост., предисл., прим., указ. имен А. Д. Каплина / Отв. ред. О. А. Платонов*, М.: Институт русской цивилизации, 2012, 720 с.

Выдрин, С. (1930), «Епископ Иосиф – экзарх Карпат. Руси», *ПКР* (1930), 15 декабря, 1.

Данилец, Ю. (2014), «Миссионерская деятельность епископов Иринея (Чирича) и Серафима (Йовановича) на Подкарпатской Руси (1927–1930 гг.) (на материалах Закарпатья)», *Саборності VIII, Пожаревац*, 2014, 101–116.

Данилець, Ю. (2009), *Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст.* Ужгород: Карпати, 2009. 378 с.

Данилець, Ю. (2013), «Окремі аспекти діяльності єпископа Йосифа (Цвієвича) на Закарпатті в 1930–1931 рр.», *Матеріали Дніпропетровської сесії II Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 22 лютого 2013 р.)*. Частина V, Дніпропетровськ, 2013, 158–160.

Данилець, Ю. (2016), «Богословська освіта православного духовенства на Закарпатті (1910–1938 рр.)», *Русин* № 1 (2016), 145–158.

Иосиф, епископ (1931), «Послание», *ПКР* (1931), 7 января, 1.

Иосиф, епископ (1931), «Христос Воскрес», *ПКР* (1931), 15 апреля, 1; 4.

ПКР (1928), 17 апреля, 1.

ПКР (1930), 1 декабря, 4.

Псарев, А., диакон, Бурега, В. (2012), «Братства преподоб-

ного Иова Почаевского и их роль в истории Русской Православной Церкви Заграницей», *Труди Київської Духовної Академії* № 16, 2012, 278–293.

Русское Слово (1929), 2 мая, 9.

Савинец Д. (1931), «Епископ Иосиф в Буштыне», *ПКР* (1931), 1 февраля, 1.

Серафим, епископ (1928), «Воззвание», *ПКР* (1929), 1 апреля, 1.

Серафим, епископ (1928), «Епархиальные распоряжения», *ПКР* (1928), 20 декабря, 1.

Серафим, епископ (1928), «Епархиальные распоряжения», *ПКР* (1929), 15 февраля, 1.

Серафим, епископ (1928), «Епархиальные распоряжения», *ПКР* (1929), 1 ноября, 1.

Серафим, епископ (1928), «Из распоряжений по Епархии», *ПКР* (1929), 1 апреля, 1.

Серафим, епископ (1928), «Из распоряжений по епархии», *ПКР* (1929), 5 мая, 3.

Серафим, епископ (1928), «К сведению кандидатам во священство», *ПКР* (1930), 15 февраля, 3.

Серафим, епископ (1928), «О предстоящей переписи», *ПКР* (1930), 15 февраля, 3.

Серафим, епископ (1928), «О приходе-расходных и метрических книгах», *ПКР* (1930), 15 февраля, 3.

Серафим, епископ (1928), «Послание», *ПКР* (1928), 20 мая, 1.

Серафим, епископ (1928), «Распоряжение Управляющего Православными Церквями в Подкарпатской Руси и Словакии», *ПКР* (1928), 20 октября, 3.

Серафим, епископ (1928), «Распоряжения Управляющего Карпато-русской Епархией», *ПКР* (1928), 15 июня, 3.

Шкаровский, М. (2007), «Монастырь преподобного Иова Почаевского в Словакии», *Дияспора: Новые материалы*, Т. 9, СПб. – Париж, 2007, 296–324.

Примљено: 24. 11. 2016.

Одобрено: 28. 11. 2016.

**ДЕЛАТНОСТ ЕПИСКОПА
СЕРАФИМА (ЈОВАНОВИЋА)
и ЈОСИФА (ЦВИЈОВИЋА)
у ПОДКАРПАТСКОЈ РУСИЈИ
и у ПРЕШОВСКОЈ ОБЛАСТИ
(према материјалима из часописа
„Православна Карпатска Русија“
(1928–1931. г.))**

Јуриј Данилець

*Ужгородски национални универзитет,
Ужгород, Закарпатска област, Украјина*

Апстракт: У овом раду се анализирају прилози из часописа „Православна Карпатска Русија“ («Православная Карпатская Русь») који сведоче о деловању српских епископа Серафима (Јовановића) и Јосифа (Цвијовића) у Подкарпатској Русији и у Прешовској области. Аутор разматра материјал из часописа помоћу проблемско-хронолошкој принципа, детаљно описујући организациони и мисионарски рад ових епископа и њихово друштвено деловање.

Кључне речи: Православље, Подкарпатска Русија, Прешовска област, часопис «Православная Карпатская Русь», Еп. Серафим (Јовановић), Еп. Јосиф (Цвијовић), мисија.

ACTIVITIES OF THE SERBIAN
BISHOPS SERAPHIM (JOVANOVIĆ)
AND JOSEPH (CVIJOVIĆ)
IN THE SUB-CARPATHIAN RUS
AND PRJASHEVSHCHINA
(according to the materials from
“Orthodox Carpatho-Russia”
(1928–1931))

Yuriy Danilec

Uzhhorod National University, Ukraine

Summary: *The article analyzes the publication of the newspaper “Orthodox Carpatho-Russia” («Православная Карпатская Русь»), which cover the activities of the Serbian bishops Seraphim (Jovanović) and Joseph (Cvijović) in the Sub-Carpathian Rus and Prjashevshchina. The author considers news stories through the problem-chronological principle. It described in detail management, missionary work and social activities of bishops.*

Key words: *Orthodoxy, Bishop Seraphim (Jovanović), Bishop Joseph (Cvijović), Sub-Carpathian Rus, Prjashevshchina, mission, believers, newspaper “Orthodox Carpatho-Russia” («Православная Карпатская Русь»).*

ИНДОНЕЖАНСКИ ГЛАС ПРОТИВ „КОСОВА“ У УНЕСКУ: ВИСОКИ ДОМЕТ ТРЕЋЕГ БИЛАТЕРАЛНОГ МЕЂУВЕРСКОГ ДИЈАЛОГА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ И РЕПУБЛИКЕ ИНДОНЕЗИЈЕ (2015)¹

Александар Раковић*
Институт за новију
историју Србије, Београд

Апстракт: Рад приказује кључни допринос државно-верске политике Републике Србије за одлуку Републике Индонезије да гласа против пријема администрације албанских сепаратиста на Косову и Метохији у Унеску.

Кључне речи: Република Србија, Република Индонезија, Унеско, Српска Православна Црква, Косово и Метохија, међуверски дијалог

Република Србија и Република Индонезија од 2011. до данас воде билатерални међуверски дијалог који обе стране оцењују као веома драгоцен и плодоносан. Био сам у прилици да будем члан државно-верске делегације Републике Србије на сва три билатерална међуверска дијалога са Републиком Индонезијом: у Београду (7–9. април 2011), у Џакарти (22–25. октобар 2013) и у Београду (8–13. новембар 2015). За све три прилике Република Србија је формирала државно-верску делегацију на највишем нивоу. Чинили су је поглавари и високодостојници традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији (Српска Православна Црква, Римокатоличка Црква, Исламска заједница Србије, Јеврејска заједница у Србији), највиши државни функционери задужени за верска пи-

* rakovic@gmail.com.

¹ Рад је настао у оквиру пројекта „Срби и Србија у југословенском и међународном контексту: унутрашњи развитак и положај у европској/светској заједници“ (47027) који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

тања и представници научне заједнице. Република Индонезија је, такође, за све три прилике формирала државно-верске делегације на највишем нивоу.

О карактеру и думетима међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије већ сам објавио два рада у научним зборницима (Александар Раковић, „Међуверски дијалог Србије и Индонезије (2011), позитивно искуство у државној политици Републике Србије“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, X, Зборник радова са научног скупа у оквиру пројекта Министарства просвете и науке 179078, приредио Богољуб Шијаковић, Београд 2011, 353–359; Александар Раковић, „Међуверски дијалог Србије и Индонезије (2011–2013): допринос државној политици Републике Србије у очувању Косова и Метохије“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, 16, Зборник радова са научног скупа у оквиру пројекта Министарства просвете и науке 179078, приредио Богољуб Шијаковић, Београд 2014, 202–209). Приредио сам и зборник радова с Првог билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије (*Право, вера, култура*, приредили Александар Раковић и Владимир Ђурић, Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре 2012, 275 страна).

Поред тога, објавио сам и три текста о билатералном међуверском дијалогу Републике Србије и Републике Индонезије у *Православљу*, званичној ревији Српске Патријаршије (Александар Раковић, „Јачање државних и верских веза Србије и Индонезије“, *Православље*, 1. новембар 2013; Александар Раковић, „Државно-верски дијалог Србије и Индонезије као подршка очувању територијалног интегритета наше земље на Косову и Метохији – у сусрет нашем трећем билатералном међуверском дијалогу“, *Православље*, 15. мај 2015; Александар Раковић, „Трећи билатерални међуверски дијалог Србије и Индонезије: наставак плодноне сарадње пријатељских земаља“, *Православље*, 1. децембар 2015). Текстоу из *Православља* сам потом објавио и у својој књизи (Александар Раковић, *Историја, вера, политика*, Београд: Отачник, Православље, Бернар 2016, 424 стране).

За разлику од научног приступа Првом билатералном међуверском дијалогу Републике Србије и Републике Индонезије (2011) и Другом билатералном међуверском дијалогу Републике Србије и Републике Индонезије (2013), који сам дао у радовима објављеним у зборницима, Трећем билатералном међуверском дијалогу Републике Србије и Републике Индонезије (2015) информативно сам приступио у тексту за *Православље* (1. децембар 2015) и, узгредно, у једном

раду за научни часопис (Александар Раковић, „Додатак књизи *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015: о догађајима у другом, трећем и четвртном тромесечју 2015. године*“, *Теолошки йоїледи*, 3, Београд 2015, 645–668).

Могло би се поставити питање због чега сам научну јавност обавестио о дOMETИМА Првог билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије и Другог билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије, а то нисам учинио у посебном чланку када је реч о Трећем билатералном међуверском дијалогу Републике Србије и Републике Индонезије?

Одговор је следећи. Чекао сам годину дана да се слегну прилике око одбијања пријема администрације косовско-метохијских Албанаца у Унеско. А кључни глас против пријема албанских сепаратиста у Унеско стигао је од Републике Индонезије – у моменту док је трајао Трећи билатерални међуверски дијалог у Београду – иако је Индонезија претходно већ обавестила Србију да ће бити уздржана. Дакле, ток Трећег билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије променио је већ утврђену одлуку Републике Индонезије да буде уздржана и да је у томе следе још неке муслиманске земље. Да се то догодило, превагу на гласању у Генералној скупштини Унеска однели би западни ментори албанских сецесиониста и земље којима је наметнуто да слушају западне силе.

Будући да сам учествовао у скоро свим разговорима којима је пријатеље из Републике Индонезије требало да убедимо у то да подрже Републику Србију у Унеску, сада први пут износим чињенице о нашој позитивној тактици путем које смо још једном доказали да је државно-верска политика Републике Србије најуспешнији вид меке дипломатије.

Агенција Уједињених нација за образовање, науку и културу (Унеско) ставила је од 2004. до 2006. под заштиту четири српске светиње на Косову и Метохији: манастире Високи Дечани, Пећку Патријаршију, Грачаницу и Цркву Богородицу Љевишку у Призрену. Ове светиње Српске Православне Цркве и српског народа тиме се сматрају светском културном баштином у Републици Србији. Међународна заједница је тако имала намеру да заштити српске средњовековне манастире од будућих покушаја погрома и рушилачких похода, какве су Албанци посебно спровели 1999. и 2004. на очиглед читавог света.

Међутим, средином јула 2015. администрација албанских сепаратиста на Косову и Метохији поднела је захтев за пријем Унеско како би српску средњовековну баштину отела од Републике Србије и при-

грабила самозваној „Републици Косово“.² Убрзо су почели да колају гласови на који начин ће о томе гласати земље чланице Унеска. С тим у вези, из Министарства спољних послова Републике Србије стигла је вест да ће Република Индонезија бити уздржана односно да неће гласати против захтева албанских сепаратиста.³

Будући да сам у два наврата био координатор билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије (2011, 2013), да сам од 2012. био на челу Друштва српско-индонезжанског пријатељства „Нусантара“ и да сам 2013. био изабрани Пријатељ председника Републике Индонезије, имао сам довољно утицаја да од индонезжанских дипломата у Београду сазнам да је пристигла информација о индонезжанском гласу тачна. Индонезжани су, како би ублажили горак утисак, подвукли да се став Републике Индонезије према једнострано проглашеној сецесији албанских сепаратиста не мења и да Индонезија неће признати акт отцепљења такозваног „Косова“. О свему томе сам обавестио др Милету Радојевића, директора Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама Републике Србије, јер је тај државни орган већ био у јеку припрема Трећег билатералног међуверског дијалога.⁴

Упркос неверици, није било говора о отказивању Трећег билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије. Заправо, то је била најважнија а можда и једина прилика да пријатеље из Индонезије убедимо да гласају против пријема албанских сепаратиста у Унеско. Албански лобисти су током претходних година начинили пуно корака како би убедили Индонезжане да их подрже на међународним форумима. Притом су српско-албански сукоб лажно приказивали као верски. С тим у вези, бивши главни муфтија Косова Реџеп Боја био је у августу 2011. у мисији у Џакарти како би муслиманске организације убедио да државнике и дипломате убеди да признају сецесију „Косова“.⁵ Следили су и одласци других албанских лобиста, и то или са албанским или са српским пасошима, јер Република Индонезија не признаје пасоше такозваног „Косова“.⁶

Српска државно-верска политика према индонезжанским пријатељима успешно је током прва два билатерална међуверска дијалога разоткрила албанске планове и указала на праве намере које немају никакве везе с верским сукобом. Реч је о изричитом сепаратизму.

² Тачи: Косово затражило чланство у Унеско, *Novosti.rs*, 16. јул 2015.

³ Из мојих белешки.

⁴ Исто.

⁵ Kosovo Butuh Pengakuan Negara Muslim, *Majelis Ulama Indonesia*, 10 August 2011.

⁶ Из мојих белешки.

ратизму, а Индонежани су посебно резервисани према сецесионистичким покретима јер их имају и у својој земљи. Упркос томе, очигледно да је притисак који је стизао од западних и муслиманских лобиста довео до тога да Индонежани крену ка уступку Албанцима: не у виду признавања квазидржаве „Косово“, али да у гласању за пријем у Унеско. Индонежани нису имали у виду до каквог потреса може да доведе превођење српских средњовековних манастира и цркава у „косовску баштину“.⁷

На гласању у Извршном савету Унеска у Паризу 21. октобра 2015. сепаратистичка администрација косовско-метохијских Албанаца добила је подршку 27 земаља на челу са Сједињеним Америчким Државама, Великом Британијом и Француском, 14 земаља на челу са Русијом, Кином и Индијом гласало је против, 14 земаља је било уздржано а међу њима и Индонезија која је претходно покушала да испослужује одлагање гласања. Према пропозицијама гласања у Извршном савету Унеска, гласови уздржаних се не узимају у обзир а резултат гласања се одређује на основу гласова који су већински гласали „за“ или „против“. Тиме је Извршни савет Унеска проследио Генералној скупштини Унеска препоруку за пријем „Косова“.⁸

Директор Архива Југославије Миладин Милошевић, који је међуархивску сарадњу са Индонезијом подигао на највиши ниво, рекао ми је после гласања у Извршном савету Унеска: „Да ли је могуће да све што смо радили није имало смисла?“ Наиме, Милошевић је у Архиву Југославије 2013. организовао изложбу *Београд – Цакарџа: од успостављања дипломатских односа до данас*, а објављен је и истоимени каталог (Београд: Архив Југославије, 84 стране). Даље, професор др Љубодраг Димић, Миладин Милошевић и ја смо, како бисмо још више приближили културу наших земаља, објавили зборник архивске грађе о југословенско-индонежанским дипломатским односима (Љубодраг Димић, Александар Раковић, Миладин Милошевић, *Југославија – Индонезија 1945–1967: истраживања и документи*, Београд: Архив Југославије 2014, 535 страна). Ово не говорим да бих икога од нас хвалио, нити су наша дела наведена да би нама дала на значају. Напротив. Све књиге, зборници, каталози, радови и текстови који су набројани показују колико су неки људи уложили свог труда и колико су се, с тим у вези, осетили изневереним када је Република Индонезија била уздржана на гласању у Извршном савету Унеска.⁹

⁷ Исто.

⁸ Crna Gora i Makedonija glasale za Kosovo u Unesco, *Blic.rs*, 21. oktobar 2015; Предложено чланство Косова у Унеску, *Танјуг*, 21. октобар 2015.

⁹ Из мојих белешки.

У том тренутку је преостало само две и по недеље до Трећег билатералног међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије у Београду. Када је реч о тако кратком временском року, најважније је промишљати брзо али хладне главе. Поред већ утврђених чланова државно-верске делегације Републике Србије, верских поглавара и државних функционера и службеника, делегацији је посебно био потребан Епископ рашко-призренски Теодосије Шибаљих који се без размишљања одазвао позиву. Владика Теодосије је одредио јеромонаха Илариона Лупуловића, игумана манастира Драганац, да такође говори о положају Српске Православне Цркве на Косову и Метохији. И студенти с Косова и Метохије су се одазвали да представе слику о страдању Срба у јужној српској покрајини. Најважнији контакт је увек лични пријатељски контакт лицем у лице.¹⁰

Обавештени смо да ће на челу делегације Републике Индонезије бити заменик министра спољних послова др Абдурахман Фахир. Имао сам прилику да га упознам у августу 2013. када сам био гост председника Републике Индонезије Сусила Бамбанг Јудојона, а потом је у октобру 2013. у Џакарти дочекао државно-верску делегацију Републике Србије на чијем је челу био Патријарх српски Иринеј. Фахир је добар човек, има позитиван однос према српском народу и историјском пријатељству Београда и Џакарте. С друге стране, као интелектуалац коме је ислам животна свакодневица, Фахир је имао симпатије и према балканским муслиманима о чијем је страдању пуно слушао. Фахир је одавао утисак енглеског господина, био је љубитељ голфа и прави представник „Нусантара ислама“ (Нусантара је синоним за индонежански архипелаг), односно индонежанског ислама који културу дијалога црпи из хиндуистичке традиције и *Панча сила* принципа државне идеологије Републике Индонезије. Став др Фахира је био да Република Индонезија треба да буде уздржана на гласању у Генералној скупштини Унеска. Али, како је реч о особи чија је врлина да саслуша саговорника, српска страна није била без шанси да убедљивим аргументима – истином – убеди шефа индонежанске делегације у исправност става Републике Србије.¹¹

Притом, политички саветник у индонежанској амбасади у Београду Видја Парсаоран Гултом и службеник амбасаде Џозеф Арјоно послали су у Џакарту, са одобрењем амбасадора Харија Ричарда Џејмса Кандуа, низ детаљних информација о српским средњовеков-

¹⁰ Исто.

¹¹ Исто.

ним светињама на Косову и Метохији. И бивши амбасадор Семуел Самсон се у Џакарти веома потрудио да до Министарства спољних послова Републике Индонезије стигну изричите чињенице о страдању српске баштине на Косову и Метохији (1999. и 2004). То је олакшавало преговарачку позицију српске стране јер је Фахир сазнања стицао и из дипломатских извора своје земље.¹²

За Трећи билатерални међуверски дијалог Републике Србије и Републике Индонезије, наша земља је формирала делегацију коју су чинили: министар правде Републике Србије Никола Селаковић, Његова Светост Патријарх српски Иринеј, директор Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама др Милета Радојевић, Епископ бачки Српске Православне Цркве проф. др Иринеј Буловић, реис-ул-улема Исламске заједнице Србије Адем Зилкић, надбискуп београдски Римокатоличке Цркве Станислав Хочевар, рабин Јеврејске заједнице у Србији Исак Асиел, муфтија србијански Исламске заједнице Србије Мухамед Јусуфспахић, Епископ рашко-призренски Српске Православне Цркве Теодосије Шибалић, епископ Реформатске хришћанске цркве у Србији Бела Халас, декан Православног богословског факултета Универзитета у Београду професор др Предраг Пузовић, свештеница Словачке евангеличке цркве Анна Петровић, председник Друштва српско-индонежанског пријатељства „Нусантара“ др Александар Раковић и координатор Трећег билатералног међуверског дијалога Јована Стојиновић.¹³

На уводном састанку 8. новембра 2015. министра спољних послова Републике Србије Ивице Дачића са др Абдурахманом Фахиrom уочено је да је шеф делегације Републике Индонезије омекшао став према гласању у Унеску, јер је из прве руке добио информације о томе колико је важно да српске средњовековне светиње на Косову и Метохији остану светска баштина под старатељством Републике Србије. Тај утисак је појачан 9. новембра 2015. када је Трећи билатерални међуверски дијалог Републике Србије и Републике Индонезије званично отворен конференцијом у Палати Србија. Фахир је извесно уочио да у Републици Србији постоји међуверски склад, да нема дискриминације против муслимана и да је косовско-метохијско питање фундаментално питање за српски народ и државу.¹⁴

¹² Исто.

¹³ Архива Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама Републике Србије, Трећи билатерални међуверски дијалог Србије и Индонезије, конференција у Палати Србија, списак чланова делегација Републике Србије и Републике Индонезије, 9. новембар 2015, деловодни број предмета 337–00–1/2015–01.

¹⁴ Из мојих белешки.

Ток конференције у Палати Србија се одвијао под утиском истовременог гласања у Генералној скупштини Унеска о пријему такозваног „Косова“ у ту организацију. Знало се да ће одлучивати само неколико гласова и да би глас Републике Индонезије у корист Републике Србије био веома драгоцен. Фахир је из Београда послао инструкцију да амбасадор Републике Индонезије при Унеску треба да гласа против пријема „Косова“. Председник Републике Индонезије Ђоко Видодо одобрио је да индонежански глас на Генералној скупштини Унеска буде против пријема „Косова“. Учесници конференције то нису знали док из Париза није примљена добра вест.¹⁵

У једном тренутку сам видео Владику Теодосија који је устао са свог места и кренуо ка челу конференцијског стола где су седели Патријарх српски Иринеј и директор Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама др Милета Радојевић. Саопштио им је да је из Париза доспела информација да је Генерална скупштина Унеска одлучила да „Косово“ не може бити члан те организације. Будући да сам председавао конференцијом и седео поред Патријарха и директора, питао сам их да усагласе ко ће од њих двојице да саопшти вест члановима делегација и присутним гостима у препуној конференцијској сали где се налазило до двеста људи. Патријарх Иринеј је Радојевићу препустио да објави победу Републике Србије на гласању у Генералној скупштини Унеска. Радојевића је добра вест понела, саопштио ју је задрхталим гласом, с очима пуних суза радосница и посебно се захвалио Републици Индонезији зато што је гласала против пријема „Косова“ у Унеско. Чланови делегација Републике Србије и Републике Индонезије су устали и аплаузом и овацијама поздравили одлуку Генералне скупштине Унеска.¹⁶

Дакле, Генерална скупштина Унеска гласала је 9. новембра 2015. против захтева „Косова“ за пријем у Унеско. Албанска сепаратистичка администрација на Косову и Метохији на Генералној скупштини Унеска није добила потребну већину од 2/3 гласова „за“ свој захтев. На гласању су 92 земље биле „за“, 50 је гласало „против“, 29 земаља је било уздржано, а 15 земаља је остало ван сале. Против чланства „Косова“ гласале су земље чије становништво чини чак 2/3 укупне светске популације (Русија, Кина, Индија, Индонезија, Бразил и углавном све земље Латинске Америке, али и Шпанија, Словачка и Кипар). Нажалост, нама суседне земље Црна Гора, Република Македонија, Република Хрватска и Република Бу-

¹⁵ Према мојим сазнањима од поузданог извора првог реда.

¹⁶ Из мојих белешки.

гарска гласале су за пријем „Косова“ у Унеску, док су Румунија и Грчка биле удржане.¹⁷

Како би се захвалили Републици Индонезији на подршци у Унеску, индонежанску државно-верску делегацију 10. новембра 2015. примили су овим редом: председница Народне скупштине Републике Србије Маја Гојковић, Патријарх српски Иринеј и председник Републике Србије Томислав Николић. Епископ бачки Иринеј Буловић предложио је да сусрети државно-верских делегација две земље буду још чешћи и у различитим форматима.¹⁸

Такозваном „Косову“ су за пријем у Унеску недостајала само три гласа. Да Република Индонезија није гласала против захтева албанских сепаратиста, самозванцима с „Косова“ недостајала би само два гласа. Али ситуација се усложњава тиме што су се индонежанском гласу против „Косова“ придружиле још неке муслиманске земље. Наиме, Република Индонезија је највећа муслиманска држава на свету и њене потезе следе неке друге исламске земље. Трећи билатерални међуверски дијалог Републике Србије и Републике Индонезије је имао висок домет и преломио је спорну ситуацију у корист интереса српске државе и народа.

Извори:

Архива Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама Републике Србије.

Личне белешке.

Српска и индонежанска штампа и сајтови.

Примљено: 9. 11. 2016.

Одобрено: 28. 11. 2016.

¹⁷ „Ovakо se glasalo u Unesku: Pogledajte ko je bio за, а ко против primanja Kosova“, *Blic.rs*, 9. novembar 2015; „Ко је како гласао у Унеску“, *Политика (електронско издање)*, 9. новембар 2015.

¹⁸ Из мојих белешки.

INDONESIAN VOTE AGAINST „KOSOVO“ IN UNESCO: A HIGH RANGE SUCCESS OF THE THIRD SERBIA – INDONESIA BILATERAL INTERFAITH DIALOGUE (2015)

Aleksandar Raković

Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *The paper shows key contribution of the state-religious policy of the Republic of Serbia to decision of the Republic of Indonesia to vote against membership of administration of Albanian separatists in Kosovo and Metohija in Unesco.*

Key words: *Republic of Serbia, Republic of Indonesia, Unesco, Serbian Orthodox Church, Kosovo and Metohija, interfaith dialogue.*

ТРОЛИЧНА СЛОБОДА: ДА ЛИ ЈЕ БОГ СЛОБОДАН У ТРОЛИЧНОМ ЖИВОТУ?

Митрополит Јован Зизијулас

Увод

Питање божанске слободе прожима хришћанску теологију од самог почетка. То дугујемо настојању библијске религије на Божијој апсолутној трансцендентности.¹

Према Старом Завету Бог је апсолутно слободан да дела како Сâм жели и нико и ништа Га не ограничава у Његовој слободи. Истоветан принцип се такође проналази у Новом Завету: Бог је слободан да подигне децу Аврааму и од камења (Лк. 3, 8), Богу је све могуће (Мт. 19, 26), и нико не може испитивати Бога зашто је нешто учинио управо тако а не другачије (Рим. 9, 20). Може се рећи да је гранична линија између библијске и паганске религије потцртана идејом апсолутне и потпуно неограничене божанске слободе. Било које богословско ставновиште које, макар и у најмањој могућој мери, имплицира условљавање Божије апсолутне слободе, аутоматски доводи до удаљавања од библијског поимања Бога.

Ова апсолутна Божија слобода се нарочито примењује на идеју стварања. У класичној грчкој мисли веровало се да је свет вечан, те да отуда нема почетка. Платон је у свом делу *Тимеј* говорио о творцу света који га је створио *вољно* (*thelēsei*), али пажљива студија овог дела показује да је бож ја слобода била ограничена на неколико темељних начина: морао је да ствара из предпостојеће материје, на основу вечно предзамишљених идеја и унутар датог простора (*chora*).²

¹ Види између осталих W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, London: SCM Press 1961, стр. 408f. и vol. II, 1967, стр. 31f., 74f., 310f.

² Платон, *Тимеј*, 48a, 50b–d, 49a итд.

Хришћанска теологија се рвала са овим проблемом од почетка патристичке мисли. После неколико неуспешних покушаја који су били обележени значајним степеном платонистичког утицаја (нпр. Јустин и Ориген),³ библијска идеја Божије апсолутне и неограничене слободе је коначно наметнута учењу о стварању у виду учења о *creatio ex nihilo*: Бог није био ограничен ни на који начин у стварању света; нити идеје нити материја или простор нису постојали пре стварања: свет ни на који начин није био повезан са Божијим бићем, већ је само дело Његове воље. Ово разликовање онога што се односи на Божије биће и онога што је резултат Његове воље, играло је одлучујућу улогу током аријанског спора. Тај спор би се могао описати као расправа о теми божанске слободе. Током поменутог спора, патристичка мисао је водила до уобичавања разлике између *створеног* и *нествореног* бића, принципа који ће од тада па надаље доминирати светоотачком теологијом.

Јављање проблема Тројичне слободе

До времена аријанског спора, хришћанска теологија се бавила Божијом слободом у односу према свету. Међутим, овај проблем се неизбежно пренео на унутрашњи живот Бога. До тога се дошло као последица разликовања које су Атанасије и никејски оци учинили по питању *суштинине* и *воље* у Богу. То да је свет створен вољом а не суштином Божијом, чувало је Божију слободу наспрам света, али је истовремено довело у питање Божију слободу у рађању Сина: ако је Син рођен не вољом (*not of the will*) Божијом већ Његовом суштином, како су учили никејски оци, да ли то значи да у Тројичном животу нема слободе? Ако се суштина супротстави вољи, да ли би то узроковало „не-вољни“ и неслободни Тројични живот?

Ово питање су, заправо, православнима поставили аријанци. Атанасијев одговор је показао како је старање да се очува Божија слобода у свим случајевима, укључујући и Тројични живот, у то време било снажно као никада до тада. Изазван од аријанаца да прихвати или порекне божанску слободу у вези са рађањем Сина, Атанасије би – да је одговорио како је Синовљево рођење од Божије суштине било неслободно – издао библијску идеју апсолутне Божије слободе. Стога је одмах одговорио да иако рођење Сина није [не бива], као што је у случају

³ Јустин, *Апол.*, I, 20; *Дијал.*, 5; Ориген, *На Јован.*, I, 22; XIX, 5. Упореди Г. Флоровски, *Creation and Redemption*, (Collected Works, 3), Belmont: Nordland 1976, стр. 52 ff.

стварања света, вољом Божијом, оно ипак није [не бива] „невољно“.⁴ Но, како се ово може разумети а да буде смислено?

Ако разлика између рађања Сина и стварања света лежи у чињеници да свет потиче од воље Божије, док Син не проистиче из Његове воље, како онда рођење може бити „вољно“ а да Син не потпадне под категорију створеног? Атанасије није даље развио свој одговор. Препуштено је Кирилу Александријском и углавном Кападокијцима да разраде објашњење овог наизглед противречног става. Кирило Александријски је говорио о божанској вољи као „саприпадној“ (*sundromos*) божанској суштини.⁵ Тиме је желео да искључи приоритет воље у рођењу Сина. Син није рођен невољно (*athelētōs*), но, за разлику од онога што се примењује на стварање света, у примеру Сина воља није претходила рођењу. Будући „саприпадна“ божанској суштини, божанска воља је учинила рађање Сина вољним а да га притом не учини исходом воље, у смислу да је воља некако претходила или посредовала у рођењу. Будући „саприпадна“ божанској суштини, божанска воља је заједничка свим трима Личностима Свете Тројице, сви имају исту вољу.⁶

Преведено на питање слободе, ово би значило да божанска слобода није независна од или да претходи Божијем бићу, већ се са њим подудара. Отуда би било неадекватно говорити о Божијем бићу као о *нужном* бићу (*necessary being*).⁷ За грчке оце, слобода је одлика саме Божије суштине. Или, другачије речено, божанска слобода је једна *онтолошка* категорија. Божија суштина и Његова слобода су „сагласне“ и подударају се.

Учинивши божанску вољу „саприпадном“ божанској суштини, Кирило Александријски је сачувао божанску слободу у слободном рођењу Сина од Божије суштине. Света Тројица се конституише слободно јер суштина коју три Личности деле јесте „саприпадна“, божанској вољи, тј. то је *слободна суштина*. Овако би изгледало Кирилово становиште.

Међутим, припајање слободе Божијој суштини не би се показало задовољавајућим по питању Евномијевог поистовећивања божанске суштине и личности Оца. У одговору на Евномијев изазов, Кападокијски оци су направили јасно разликовање између нивоа суштине и нивоа Тројице. Рођење Сина и исхођење Духа не треба приписивати Божијој суштини, него нивоу Његовог личног или ипостасног постојања: није суштина Бога већ личност Оца то што „узрокује“ Тројично по-

⁴ Атанасије, *Против аријанаца*, 3, 66.

⁵ Кирил Александријски, *О Светој Тројици*, 2.

⁶ Упореди Максим Исповедник, *Апорије* (PG 91, 1264В).

⁷ За разумевање божанског бића као „нужног бића“, види Е. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin 1932, стр. 45–66.

стојање.⁸ Настојећи на томе, Кападокијци су питање божанске слободе пренели са нивоа суштине на ниво личности: оно што је одговорно за Тројичну слободу није слобода божанске суштине, већ слобода *Оца*.

Ово је очигледно у начину на који се Григорије Богослов бави питањем слободе у рађању Сина. Насупрот Кирилу Александријском, он је не приписује Божијој суштини већ Оцу. У својој *Трећој богословској беседи* (6–7) он побија аријанске оптужбе да, порицањем рађања Сина из Очеве воље, православни уводе нужност у Божије биће. Његов аргумент укључује следеће:

„Ипак, мислим да је личност која хоће различита од чина хтења; онај који рађа од чина рађања; онај који говори од говора, осим ако нисмо опијени. Једно је онај који покреће, а друго је оно што је, да тако кажемо, покренуто. Тако оно што се хоће није дете те воље, јер не долази увек одатле; нити је оно што је рођено дете рађања... него *од личности која хоће*, или рађа...” (6).

Из овог одломка је јасно да за Григорија питање божанске слободе није ствар повезивања слободе са божанском суштином, већ са личношћу Оца. Григорије решава проблем на који начин постојање Свете Тројице, које није истоветно постојању творевине, може бити слободно или невољно не долазећи од воље Божије, разликујући „вољу“ од „*онога који има вољу*“ [хотећег]. Син није рођен невољно јер је рођен *од Оца* који, као личност а не суштина, јесте „онај који жели“. Тројична слобода се дугује личности, Оцу. Григорије ово примењује такође и на ипостас самог Оца: Отац слободно конституише не само ипостаси Сина и Духа Светог, већ такође и себе. Не бивајући „дете воље“ (пошто део Њега не може бити воља а други објекат воље, јер би га ово учинило *дељивим*), Он постоји вољно, јер не би могао бити Бог да га нешто или неко принуђује на постојање. Ово је аргумент из седмог одељка *Треће теолошке беседе*. Како је Атанасије већ указао, Отац је онај који жели (*theletēs*) сопствену ипостас.⁹

Тројична слобода као лична слобода

Повезивање божанске слободе не са божанском суштином већ са божанском личношћу, покреће одмах питање односа између суштине

⁸ Василије Велики, *Писм.*, 361 и 362; *Против Евномија*, 1, 14–15; Григорије Богослов, *Богосл. беседа*, 3, 2; 15. Више на ову тему види у мојој студији *Communion and Otherness*, London–New York: Continuum 2006, стр. 128f.

⁹ Атанасије, *Против аријанаца*, 3, 66.

и личности у Богу. Под утицајем савремене егзистенцијалистичке мисли, може се нагињати ка томе да се суштина поистовети са нужношћу, а да се на личност гледа као на *слободу од суштинине*. Такво поимање личности као слободе *од* природе може се применити на људске услове, у којима природа представља „датост“ за личност: људи се рађају као плод датих природних закона. Међутим, у Божијем примеру не постоји антиномија између природе и личности управо зато што божанске Личности не потичу [do not derive] од божанске природе, већ од божанске личности (Оца), као и због тога што свака Личност поседује божанску суштину у потпуности а не делимично. Према томе, личност у Богу не може указивати на слободу *од* природе, како је савремена егзистенцијалистичка мисао предлагала.

Међутим, ово не подрива важност приписивања слободе у Богу божанским Личностима а не божанској природи. Јер чак и у Богу, у коме нема сукоба између суштинине и личности, божанске Личности су те које чувају и изражавају божанску слободу. Када не би био Света Тројица, Бог би био једно нужно биће, монада заробљена својом суштином, биће неспособно да излази изван себе. Управо Тројица чине да је Бог слободан од нужности своје суштинине; да није Тројица, Богу би било потребно вечно стварање како би био слободан да досегне изван своје суштинине, а тада би себе нужно и вечно везао за творевину. Преносећи божанску слободу са нивоа суштинине на ниво личности, Оци су избавили теологију од вечног везивања Бога за своју творевину, опасности која је својствена паганским религијама, а у великој мери и античкој философској мисли.

Суштина Тројичне слободе, отуда, лежи у Божијој способности да буде *екстатичан* не само у односу на нешто друго од Бога, већ и у *себи*. Ако се овај екстатичан карактер Божијег бића разуме као нешто што одговара ономе што ми називамо *љубав*, тада се исказ „Бог је љубав“ (1. Јн. 4, 8) може првенствено применити на Бога у Његовом иманентном бићу, а само по екстензији и на његов однос према свету. Будући љубав у Себи вечно као [Света] Тројица, Бог своју слободу остварује као непрестано излагање из сопства [self], не само да би сусрео већ постојећег „другог“ (индивидуализам), него и да би потврдио „другог“ као јединствено Биће. Отуда слобода у свом Тројичном смислу није слобода *од*, већ слобода *за* другог до тачке уздизања другог до статуса апсолутне јединствености, несводиве¹⁰ на истост [sameness] природе. Захваљујући свом онтолошком карактеру, Тројична слобода није само екстатична

¹⁰ Израз припада В. Лоском, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1974, стр. 120.

већ, бивајући екстатична, она је такође *ипостасна*, јер ствара онтолошку другост, тј. јединствене личне идентитете (*hypostaseis*).

Екстатичан карактер Тројичне личности навео је одређене теологе, нарочито у православљу, да говоре о Тројичној слободи као *кеношичкој*. Према овом гледишту, у Тројичном постојању имамо сталан покрет себепорицања, свака личност се „празни“ како би оставила простор другим личностима да „сапостоје“ (*perichorēsis*). Ово схватање кападокијске идеје *перихорезе*, на први поглед веома привлачно, није без озбиљних потешкоћа. Идеја *кеносиса* је позајмљена из христологије (Фил. 2, 7) и, премда, основа том конкретном учењу постаје проблематична када се пренесе на иманентну Тројицу.

На првом месту, чак и по питању икономије Свете Тројице, само је *једна* личност Свете Тројице (Син) која празни себе од своје славе, јер се само ова личност оваплоћује. Владимир Лоски је такође говорио о „икономији Духа“, али ова идеја изазива бројне потешкоће.¹¹ Чак и да прихватимо гледиште да Дух Свети такође [је унизио] „празни“ себе у икономији, шта је са Очевом кенозом? И ако све три божанске Личности не „празне“ себе у икономији, како можемо пренети идеју *кенозе* на ниво иманентне Тројице, тј. на све три божанске Личности? Видећемо касније како се логичко кретање од икономије до иманентне Тројице одражава на божанску слободу. На тренутак, хајдемо да размотримо следеће потешкоће.

Ако се идеја *кеносиса* не разуме психолошки већ онтолошки, онда она мора значити да се свака Личност Свете Тројице „празни“ од сопственог *бића*,¹² то досеже до тачке не-бића, „смрти“. То је оно што сусрећемо на Крсту, али, да ли је оправдано то пренети на иманентну Тројицу? Можемо ли говорити о не-бићу у Богу? Може ли Бог бити истински слободан ако је суочен са могућношћу небића?

На ово питање се може одговорити тако да се у Богу небиће, које је имплицирано у *кенози*, превазилази *аутономатски* бићем кроз његову љубав. Међутим, чак и тада остаје импликација да у Божијем постојању постоји нека врста манихејског противстављења између добра и зла, бића и небића. Ово се тешко може помирити са апсолутно слободним Богом.

Но, можда највећа потешкоћа у вези са применом идеје о *кеносису* на иманентну Тројицу избија по питању релационе онтологије Свете Тројице. Идеја *кеносиса* претпоставља да Личности Свете Тројице

¹¹ Види моју студију *Being as Communion*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1985, гл. 2.

¹² Идеја која подсећа на Хегела, *Предавања о философији религије* (*Lectures on the Philosophy of Religion*), III, стр. 125: „Љубав се састоји у одустајању од своје личности, свега што је њено... то је потпуно предавање другом.“

прво постоје као ентитети, а онда „празне“ себе од свог бића. Ово би могло имати смисла у индивидуалистичком приступу личности у коме се прво постоји као ентитет, а затим се односи према другим ентитетима. Међутим, како можемо говорити о томе да неко „празни“ себе од бића које не поседује док се не односи према другом?

Само је један начин да се ове потешкоће избегну, а то је да се екстатички и ипостасни аспекти Свете Тројице схвате као истовремени. У Богу не постоји слобода *ог* – чак ни од себе (*kenosis*), јер не постоји нешто што би била сопственост (*selfhood*) у Њему. Постоји само слобода *за*, екстатички покрет љубави као чиста потврда, непрекидно „да“ (2. Кор. 1, 19–20).

Све ово значи да се слобода у Богу поистовећује са љубављу. Љубав у овом примеру није осећање, психолошко стање, већ однос који потврђује друго биће дарујући му другост. Божанска слобода, нарочито у свом Тројичном пројављивању, није психолошка већ *онтолошка* слобода, јер дарује идентитет другим бићима тако што се односе један према другом. Када Отац каже свом Сину „Ти *јеси* мој Син“, а Син одговара „Ти *јеси* мој Отац“, однос је успостављен и потврђен што укључује потврду другости. На тај начин одређени идентитет се успоставља као други, идентитет који је слободан да буде то што јесте. Бити други и бити слободан у онтолошком значењу, то јест у значењу бити слободан да будеш ти а не неко други или нешто друго – дотле досеже Тројична слобода.

Оно о чему је реч када је Тројична слобода у питању јесте слобода да се буде и да се буде други. Сачуваћемо за касније разговор о значају овога за људску слободу. Сада можемо само рећи да је ова врста слободе далеко важнија за човечанство него слобода избора, тј. морална слобода. На тренутак, хајде да се задржимо на запажању да је ова онтолошка слобода једина врста слободе која се може применити на Бога.

Слобода и узрочност

Кападокијска идеја Тројичне узрочности наишла је на критику, пре свега, у вези са проблемом Тројичне слободе: ако је Отац узрок постојања Сина и Светог Духа, како су друга двојица слободни да постоје као личности? Један од критичара је то јасно изразио, ако је Отац узрок постојања Сина и Светог Духа, „тада Отац има врсту слободе коју Син и Дух не поседују. Син и Дух Свети не поседују слободу да конституишу своје постојање као заједницу. Они могу имати слободу да

потврде ово постојање заједнице, али не и да је конституишу на начин на који то Отац – као искључиви узрочни принцип – може да чини. Ако је слобода одређена личношћу Оца као слобода од датости, тада је слобода коју поседују Син и Дух квалитативно другачија, јер се они вечно сусрећу са датом Оца. Ако је слобода од датости обележје истинске личности, тада Син и Дух Свети нису личности у правом смислу те речи.¹³ Други критичар је, такође, расправљао о томе да учинивши Оца узрочником постојања друге две Личности Свете Тројице, то неће само учинити „слободу Оца ... квалитативно (изворно подвлачење) другачијом од оне Сина и Духа“, већ ће такође „правити паралелу између космолошке слободе Оца vis-à-vis и створеног поретка као целине“.¹⁴

Ова критичка виђења добро илуструју проблем Тројичне слободе у својој онтолошкој садржини. Како можемо разумети став који смо раније бранили да Тројична слобода није морална већ онтолошка, тј. слобода да се буде и да се буде други, ако је другост Тројичних Личности „узрокована“ једном од њих, тј. Оцем? Нисмо ли дужни да или изоставимо целу идеју узрочности као некомпатибилну са идејом слободе или, ако је задржимо, да је једнако применимо на све три Личности Свете Тројице, чинећи сваку божанску Личност узроком личност(не) другости друге две Личности?¹⁵

Разлог зашто су Кападокијски оци увели идеју узрочности у Тројичну теологију је био, пре свега, да би очували слободу у пројави Тројичних личности. Како је Григорије Богослов тврдио, Тројични живот се не сме разумевати као природно преливање кратера; он се треба приписати личној слободи.¹⁶ Једино ако се лично постојање дугује личности – а не неком безличном природном чиниоцу – оно може бити слободно. Стога, не можемо да изоставимо идеју узрочности у Тројичном животу без ризика да изгубимо слободу у Тројичном постојању. Тиме нам остају две алтернативе: а) Отац је тај који узрокује Тројичну другост, или б) Личности Свете Тројице узрокују једна другој личност.

Кападокијски оци су се јасно определили за веру да је само Отац узрок Тројичног постојања, друге две божанске Личности су дело „узрока“. Ово је постало познато као *монархија* Оца, у значењу да је

¹³ A. Papanikolaou, *Being with God*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2006, стр. 150f.

¹⁴ A. J. Torrance, *Persons in Communion*, Edinburg: T & T Clark, 1996, стр. 292, Cf. Papanikolaou, *Being with God*, стр. 203, n. 93.

¹⁵ Предлог А. Папаниколауа, *Being with God*, стр. 151f.

¹⁶ Григорије Богослов, *Theol. Or.*, 3,2 f: Оца сматрамо *Јединицом* (*monas*) из које произлазе друга двојица, јер желимо да избегнемо оно што „неки Грци философирајући (= Plato, *Тим.*, 41 D) усуђују се да кажу по питању првог и другог узрока, поредећи Бога са преливајућим (љубављу) кратером како не би увели нужно (*akousion*) рођење“.

Отац „извор“ (*pēgē*) или „начело“ (*archē*) Свете Тројице. Ово су учинили из разлога који се не могу игнорисати или превидети код било које одлуке коју доносимо око тога да ли можемо заменити веру да је Отац узрок Свете Тројице виђењем да све три божанске Личности узрокују једна другој лично постојање.

Како су расправе које се тичу Филиокве у раној Цркви показале, Источни богослови, почевши од Фотија и досежући спорове у тринаестом и четрнаестом столећу, расправљају да ако се Отац не разуме као *једини* узрок Тројичног постојања, монотеизам би се одмах урушио. Јер, на Истоку је Отац а не божанска суштина био гарант Божије једности. Расправа о Филиокве показала је персоналистички приступ монотеизму, који карактерише тријадолошку теологију грчких богослова. Два „узрока“ би значила два Бога. Једна суштина не би била довољна да заштити монотеизам у тријадолошкој теологији јер је један Бог, за грчко патристичко предање, као и за Библију, личност Оца.

Стога, сугестија да се сачува потпуна онтолошка слобода за све три Личности Свете Тројице, како бисмо могли да говоримо о три божанске Личности које узрокују постојање једна другој, би водио томе да би узрочност била или ирелевантна за питање једности Бога, у ком случају треба да тражимо божанско јединство у божанској суштини (или у некој врсти тријединства),¹⁷ или, ако је релевантно, одвешће у тритеизам (три узрока једнако три „извора“ или „принципа“). Уводећи језик „узрока“ и примењујући га искључиво на Оца, Кападокијци нису учинили ништа више него што су парафразирали никејски израз *ek tou Patros*, препознајући у њему личнос(т)но значење¹⁸ и искључујући свако тумачење које би суштину учинило узроком Свете Тројице.

Наведши разлоге зашто се идеја „узрока“ не може применити једнако на све три Личности Свете Тројице – није случајно да је таква примена новина и да се никада није предлагала у богословском предању у прошлости – можемо сада размотрити приговоре који су дати поводом Тројичне слободе. Да ли су друге две Личности једнако слободне са Оцем онтолошки, уколико им је Отац „датост“ коју морају да прихвате? Сматрам да ови приговори потичу од погрешне претпоставке које су потпуно стране божанском бићу. Размотримо их.

Раније сам већ расправљао о томе да су датост и избор идеје које нису примењиве на Бога из следећих разлога:

¹⁷ Израз који су користили Барт, А. Ј. Торенс и други.

¹⁸ Посебну пажњу заслужује да су Оци Другог васељенског сабора у Цариграду 381. године изменили израз из Никејског симбола вере и протумачили га као „*ek tou Patros*“ уместо „*ek tēs ousias tou Patros*“ („Од Оца“ уместо „из суштине Очево“). На овај начин су разјаснили да је порекло Сина личност, а не суштина.

а) Датост и избор претпостављају неку врсту времена, тј. покрета од ранијег ка каснијем, како је Аристотел дефинисао време.¹⁹ „Датост“ онтолошки претходи ономе коме је „дата“. Међутим, по питању Бога ни за шта се не може рећи да претходи или да је претходило. Датост подразумева време и не може се применити на Свету Тројицу. Узрочност у примеру Свете Тројице је безвремена и, из тог разлога, несхватљива у терминима датости. Будући „узрок“ Сину и Духу, Отац за њих не може бити „датост“.

б) Датост и избор претпостављају *индивидуалност*. Индивидуа, као противстављена личности, јесте ентитет установљен пре њеног односа са неким или нечим. Она прво постоји, а онда се односи. У примеру Бога, ниједна Личност Свете Тројице није установљена онтолошки пре њеног односа са другим двома Личностима, укључујући и Оца. Отуда, када говоримо о узрочности не смемо дозволити никакву претпоставку да Отац постоји као Отац пре свог односа са Сином (и Духом). Нема таквог ентитета као што је личност претходећа – и отуда дата – Сину и Духу, јер сам Отац постоји у и кроз свој однос (заједницу) са Њима.

Ако се ове основне истине узму у обзир, узрочност престаје да буде претња слободи. Јер заиста, где год су датост и индивидуалност, тамо нема слободе у апсолутном онтолошком значењу тог израза, пошто датост представља најозбиљнији изазов нечијој слободи. Ако би било која Личност Свете Тројице била представљена као датост, тј. као ентитет установљен пре те Личности и као њена „датост“, та Личност би аутоматски била суочена са изазовом њеној слободи.

Сада, ако се о Оцу не може говорити као о ентитету претходно установљеном – и тиме датом – Сину и Духу, како се за Њега може рећи да *узрокује* Њихово лично постојање? Може ли постојати узрок који није установљен као ентитет који претходи своме односу са оним чему је узрок? Ако покушамо да одговоримо на ово питање, из нашег искуства фрагментарног времена у коме ми као створења постојимо, одговор не може бити други до негативан: не постоји узрок који није установљен пре (хронолошки и логично) онога што узрокује. Ово искуствено постојање се уплиће, свесно или несвесно, са разумевањем оних који претпостављају да, будући да је узрок Сина и Духа, Отац прети њиховој слободи датошћу сопствене личности. Међутим, у бићу као што је Света Тројица, у коме не постоји ентитет који може бити установљен пре или независно од њиховог односа, нема датости која може да представља претњу слободи.

¹⁹ Аристотел, *Физика*, IV 10–11, 218a 30ff.

Ако, стога, желимо да избегнемо антропоморфно схватање које би пренело наше фрагментарно постојање на Свету Тројицу, тада морамо тражити да разумемо узрочност као нешто што потпуно поштује услове Тројичног бића: узрок није установљен као лични ентитет који претходи ономе што узрокује, већ у и кроз свој однос са њим. У ком значењу, онда, постоје први, други и трећи у Светој Тројици? На који начин можемо оправдати употребу идеје узрока у Тројичном постојању?

Преимућство Оца као „првог“, Бога, јесте библијски израз са којим је хришћанска теологија морала да се служи од свог настанка. Тројична теологија је морала да поштује ово у развоју своје тријадологије. Отац мора увек да остане „већи“ од Сина (Јн. 14, 28) и Духа Светог без икаквог поткопавања њихове једнакости по питању божанске природе, хијерархијски ред је остајао једино по питању Личности. Да ли је то било произвољно или случајно?

Кападокијски оци су идеју узрочности увели превасходно у том контексту. Они су били потпуно јасни: једнакост природе, хијерархија Личности. Природа се не сме разликовати јер је она по дефиницији заједничка свим божанским Личностима, али Личности будући *idia*, такође по дефиницији, морају се разликовати не у својим природним могућностима, већ у својим ипостасно-личним. Ове друге су од почетка дефинисане онтолошки: Отац је нестворен (*agennētos*), Син је рођен (*gennētos*) и Дух Свети исходећи (*ekporeuton*). У овим онтолошким разликовањима има унутрашњег не само реда и хијерархије, већ такође и узрочности: онај који рађа узрокује рођење онога који је рођен итд; други своје постојање дугује првом. Најпре је иницирање рађања (*generating*) јер се оно логично не може ставити после оног што је рођено, мада не у смислу „датог“ ентитета, пошто је успостављено у односу са рођењем (и исхођењем) тих личности, већ само ради разликовања њихових ипостасних карактеристика (онај који рађа, рођени, исходећи).

Тројична хијерархија (први-други-трећи) стога се не треба схватити као ред индивидуа онтолошки успостављених у тај нарочити *taxis*,²⁰ већ као ред који је обухваћен у њиховим различитим личним карактеристикама: *agennētos*, *gennētos*, *ekporeutos*. Ове карактеристике не треба меша-

²⁰ Идеја *taxis*-а (поретка) у иманентној Тројици је суштинска за светоотачку теологију. Види: Јустин, *I Ајол.*, 13,3; Василије, *Пр. Ев.*, 3,1; 1,20; Григорије Богослов, *Беседа* 42,15; Григорије Ниски, *Да нису три...* (PG 45, 133). Отуда је погрешно ограничавати поредак Тројичних Личности на икономијску Тројицу, како изгледа да В. Лоски и други чине. Тако, В. Лоски, *In the Image and Likeness of God*, стр.92f.; Т. F. Torrance, *Trinitarian Perspectives*, Edinburgh: T&T Clark, 1994, стр. 32; С. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, стр. 196f.

ти са Личностима као таквим; оне су карактеристике тих Личности, не и саме Личности које су као такве успостављене у односу једна према другој. Отуда, када кажемо да је Отац „први“ (и „узрок“), под тим не подразумевамо да је Он установљен као личност која је „датост“ другим двома Личностима, већ да у свези божанских односа, унутар којих себе установљује као личност, Он поседује ипостасну карактеристику (Онога који рађа) што га чини „првим“ (и „узроком“): Рођени потиче од нерођеног Родитеља (*ektou Patros* – Никео-цариградски символ вере), отуда редослед/поредак узрочности. На тај начин не постоји опасност од субординационизма²¹ у овом виду хијерархије или *иоретика*, пошто све Личности Свете Тројице постоје у односу једна према другој, што је поредак који се подразумева у узрочности која се одвија унутар споне овог односа и односи се на њихове различите ипостасне карактеристике.²²

Тројична слобода и икономија

Аксиом, који је предложио Ранер и који су прихватили бројни теолози,²³ да је иманентна Света Тројица икономијска Света Тројица и обрнуто, покреће проблем Тројичне слободе на болан начин. Овај аксиом почива на логици да шта год да Света Тројица представља у икономији, то мора да одговара ономе што Света Тројица јесте у свом истинском вечном бићу, јер у противном би Бог у икономији подлегао онтолошкој промени која се не би могла применити на божанско биће. Након свега, аргумент би ишао, ми познајемо Бога само кроз икономијску Свету Тројицу, а ако се икономијска Света Тројица не би потпуно поклапала са иманентном, Бог нам онда не би давао своје истинско и потпуно учешће у нашем животу.

²¹ О чему извесни теолози говоре у односу на кападокијску идеју узрочности у иманентној Тројици.

²² Разликовање личности као такве и њених ипостасних (личних) особености (својстава) јесте пресудно не само у циљу разумевања узрочности у Светој Тројици, већ уопштено за тријадолошку теологију. Називајући Бога Оцем јесте име којим се открива Његова личност, док називајући Га „нерођеним“ или *agenētos* јесте име којим се не указује на Његову личност, већ на карактеристику те личности. Ово нијансирано разликовање Оци стално понављају у својим аргументима против аријанаца. Види, на пример, Атанасије, *Пр. Ар.*, 1,34 (не молимо се „нерођеном“, већ Оцу), Василије, *Пр. Ев.*, 1,5 (не крштавамо се у име нерођеног, већ у име Оца), Григорије Богослов, *Беседа* 31, 23, итд.

²³ K. Rahner, *The Trinity*, New York: Herder and Herder, 1997, стр. 22; J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, Minneapolis: Fortress Press, 1981; E. Jüngel, *God as the Mystery of the Word*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983; C. M. LaCugna, *God for Us*, New York: Harper One, 1991, et al.

Импликације овог аксиома на питање Тројичне слободе су изузетно важне. На пример, оне се јављају у својој оштрини када разматрамо исказе попут оног Паненберговог, који каже да се „откривење не може видети као страно (Божијем) бићу“, и морамо „непрестано повезивати Свету Тројицу у Божијој вечној суштини са историјским откривењем“.²⁴ Слична гледишта изражава Молтман²⁵ за кога је икономијска Света Тројица „ништа друго до вечна перихореза Оца, Сина и Светог Духа у њиховом даривању спасења“.²⁶ Ово води ка идеји Бога који вечно „пати“, јер ако је Бог истинска љубав, тада себедавање које обележава Свету Тројицу у историји не може бити произвољно изабрано дело, већ мора проистећи директно из Божије суштине.²⁷

Ако се ова гледишта разматрају из угла Тројичне слободе, закључак би био да шта год да се догоди у икономији је логички детерминисано оним што Бог јесте у својој суштини и обрнуто. На тај начин, Бог не би био слободан да себе открива будући да је вечно у стању себе-откривања, а у откривању себе Он не може другачије до ли чинити то као друга Личност Свете Тројице која се превасходно дефинише као Божије вечно себе-откривење.²⁸ Слично разумевање се примењује и на Духа Светог који се, на основу августиноског предања, дефинише као Божија љубав: у виду Духа Бог открива себе у историји као љубав, и управо зато што Дух Свети открива Бога у историји на овај посебан начин, Дух је вечна љубав.

Таква гледишта нарушавају Тројичну слободу јер теже да поистовете деловање са Божијим бићем. Ово је тенденција карактеристична за западну теологију током њене историје.²⁹ Начин на који Бог дела не одговара начину на који Бог јесте у источном предању. Поистовећењем Личности Свете Тројице са одређеним начином делања (откривењем, љубављу итд.), Божије ипостасне карактеристике се везују за одређена деловања која на тај начин постају онтолошка. Управо како Син не може бити до онај који је рођен а Дух Свети који исходи, на исти начин Син је у свом ексклузивном ипостасном

²⁴ W. Pannenberg, *Systematic Theology*, I, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, стр. 328.

²⁵ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, стр. 57–58.

²⁶ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, стр. 157.

²⁷ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, стр. 90 и 160.

²⁸ Уп. К. Бартов опис вечног живота Свете Тројице као вида Божијег себе-откривења унутар вечног Божијег бића. Уп. *Church Dogmatics*, I/ 1, London – New York: Continuum, 2010, стр. 349, 411, 439. Ранер такође говори о Сину као вечном Божијем себе-откривењу, уп. *The Trinity*, стр. 29.

²⁹ Изједначавање Божијег бића са Божијим деловањем је посебно карактеристично за средњовековну теологију. Види Gilson's, *L'esprit de la philosophie médiévale*, стр. 89, 94: „être, c'est agir et agir, c'est l'être“. Ово претрајава у савременим теологијама, попут оне Карла Барта, Р. В. Јенсена и др.

својству Божије себе-откривење а Дух Свети Божија љубав. Ово би значило да Отац и Син не могу бити љубав због постојања Духа,³⁰ а Дух не може открити Бога осим у виду Синовљевог помоћника. Грчки оци никада не би уздизали Божија деловања на ниво личних карактеристика, посматрајући све активности као заједничке свема трима Личностима Свете Тројице (јединство *opera ad intra*). Постоје одређене посебне активности које се приписују свакој Тројичној Личности у *икономији*, али оне не одговарају онтолошким карактеристикама сваке од Личности. Ова деловања *ad extra* Личности Свете Тројице слободно предузимају и чине, и тако нешто им није диктирано њиховим онтолошким „начином постојања“.

Иманентна Света Тројица је заиста икономијска Света Тројица, а икономијска Света Тројица је заиста иманентна Света Тројица, јер у супротном свет не би био у заједници са животом Тројединог Бога што је коначни циљ спасења понуђеног у Христу. Ово поистовећење две Свете Тројице одражава *екстазиички* карактер Бога, тј. Његову слободу да иде даље од себе, будући *екстазиичан* и унутар себе и изван себе. Но, начин на који досеже даље од себе јесте условљен посебним условима оних до којих жели да досегне (стварање и човечност), што су снисхођења ради њих самих, а не неком унутрашњом логичном или онтолошком нужношћу. Откривење, *кеносис*, патњу, смрт, итд. Бог *слободно* преузима ради нас, пре свега јер то нису Његова природна стања, будући Њему потпуно страна. Икономија пројављује Божију слободу пре свега показујући да је Бог слободан да постане оно што Он није, пре него оно што јесте у своме бићу. Пројектовањем онога што је Бог учинио ради нас у икономији на оно што Он вечно јесте у свом Тројичном бићу, ми имплицитно подривамо Његову слободу да постане оно што вечно није.

Тројична слобода и људска слобода

Људи, као створења, јесу по дефиницији суочени са „даташћу“ (или бескрајним бројем „датости“). Њихова слобода се састоји у њиховој способности да изаберу међу овим „датостима“, што значи да

³⁰ Тако читамо у делу Р. В. Јенсена, *Systematic Theology*, I, Oxford: Oxford University Press, 2001, стр. 153, да „бинитарна“ (binetarian) онтологија води једној диадичкој (dyadic) борби у којој се слобода и личност не могу очувати, и да је Дух Свети тај који ослобађа Оца и Сина од сваког ограничења како би оба били и субјекат и објекат другоме. Бивајући љубав у Светој Тројици, Дух Свети ослобађа Оца и Сина да постану истинске личности један другоме, и на тај начин Он постаје божанска будућност „у коју ће све ствари на крају бити уведене“.

одлука (разматрање ако је тако прихватљивије) и избор јесу суштинске претпоставке да би се искусила људска слобода. То је оно што ми обично називамо слободна воља.

Тројична слобода, како смо овде размотрили, не почива на сличним претпоставкама. Бог по дефиницији није суочен ни са каквом „да-тошћу“, будући да је Он творац свега постојећег, и из тог разлога не можемо говорити о Њему као о некоме ко се „одлучује“ или „бира“, како то теолози често чине.³¹ Ово се, такође, односи и на Свету Тројицу. Тројичне Личности не треба разумети као субјекте савести, пошто оне поседују једну вољу, ум итд. и *ad intra* и *ad extra*, следећи светоотачку мисао. О Тројичним односима се не може говорити појмовима датости, одлуке, избора итд. јер све што се тиче Свете Тројице, тиче се нествореног Бога који није ограничен условом времена,³² условом који се егзистенцијално приписује датости, одлуци и избору.

Тројична слобода је, негативно говорећи, слобода од датости и, позитивно, способност да се буде други постојећи у односу јединства природе. Стога, у мери у којој јединство природе пружа истоветност и целовитост, о Тројичној слободи, као способности да се буде други, може се говорити као о слободи од истоветности. И у мери у којој другост пружа појединачност, о Тројичној слободи се може говорити као о слободи од сопства и индивидуалности. Како се ове особености односе према људској слободи?

Изгледа да се људи често задовољавају слободном вољом, тј. могућношћу да изаберу међу датим могућностима, а понекад се тиме праве важни.³³ Но, ипак дубоко у својим срцима наилазе на жеђ за нечим вишим. То је жеља да се буде слободан од датости, укључујући и датост *par excellence*, то јест Бога. Одбацивање Бога, било у виду Адамовог пада или савременог атеизма, јесте доказ чињеници да човек жели да буде слободан од датости. Божанска слобода је отуда врста слободе ка којој људски род тежи.

³¹ Већ смо размотрили разлог зашто се језик избора не може примењивати на Тројичну слободу. Разумевање Божије слободе у појмовима одлуке налази се код многих савремених теолога, укључујући Барта, Лингела и друге. Ово би, такође, било тешко прихватити, посебно ако се представља у вези са идејом избора као у Бартовом примеру. Одлука претпоставља чин размишљања и коначно опредељивање за одређену могућност. Истоветна импликација такође се налази у идеји избора: неко или нешто се „одбацује“. Ово може нарушити божанску слободу кроз претпоставку метафизичке „датости“ која противстави Богу.

³² Није случајно да Барт, Јенсон и други, који користе идеју избора, одлуке, деловања, итд. у вези са иманентном Светом Тројицом, на крају су приморани да некако уведу време у Божије Тројично постојање.

³³ Обично се превииа да и животиње такође поседују такву врсту слободе.

На другом нивоу, људи су жедни Тројичне слободе, јер свако од нас тежи да обезбеди своју појединачност и другачијост суочавајући се са истоветношћу природних закона (нарочито пропадљивошћу и смрћу) или са различитим видовима једнообразности у свом друштвеном животу. Историја човечанства у својој целокупности јесте борба да се помири једно и мноштво, да се буде један и многи истовремено. То је борба да се задобије Тројична слобода у људском животу.

Овај рад превазилази расправа да ли или како Тројична слобода може такође постати реалност за човека. Ово, свакако, а можда само ово, чини суштину хришћанског Јеванђеља и сврху Цркве. Оно што се овде може рећи као закључак јесте да Тројична слобода и људска слобода нису две врсте слободе, како то на први поглед изгледа. Ако људска слобода жели да постане истинска слобода, она то може само ако се уподоби слободи Тројичног живота.

Циљ божанске икономије је, пре свега, да људски род одведе, а кроз њега и целокупну творевину „из ропства пропадљивости у слободу славе деце Божије“ (Рим. 8, 21) кроз наше „синовство“ (Рим. 8, 23), тј. наше прихватање, благодаћу у Духу Светом, до самог живота и слободе Тројичног Бога.

* * *

Изворник:

John Zizioulas, „Trinitarian Freedom: Is God Free in Trinitarian Life?“, у Maspero, G., Wozniak, R. J. (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, London : T & T Clark, 2012, стр. 193–207.

Превод са енглеској:
Андријана Младеновић

Примљено: 9. 5. 2016.
Одобрено: 28. 11. 2016.

МИРОВАЊЕ, КРЕТАЊЕ, ЉУБАВ: ПРИСТУП СОПСТВУ ПРЕМА СВЕТОМ АВГУСТИНУ¹

Жан-Лик Марион
Универзитет у Чикагу

I Стварање и питање о сопству

Веома очигледна, премда често превиђена структура *Исповести* снажно предочава да питања о себи самоме, која су узнемиравала Светог Августина кроз његових првих девет књига, проналазе неке општеважеће одговоре – или из анализе концепата (у *Исповести* 10) – или на библијским основама (у *Исповести* 11–13). Желео бих да покажем, или барем веома сажето изнесем како учење о стварању (укључујући и оно о „небесима над небесима“ и стварању *de nihilo*) доприноси одређивању места где или, још тачније, места са кога *confessio* може да буде уздигнут и сопство постане доступно себи. Међутим, величати Бога као Бога постаје могуће, у ствари, једино ако сâм Бог ослободи простор и дâ времена за тако нешто. Где би, дакле, то место било, изузев у самом Богу? Место створења, стога, не може да

¹ Аргументи овог предавања долазе углавном из моје књиге *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin* (Paris: Press universitaires de France, 2008) (у преводу на Stanford University Press). Дубоко сам захвалан Џефрију Л. Коском (Jeffery L. Kosky) за указану ми помоћ у прилагођавању и превођењу коначног нацрта овог текста. Сви преводи Светог Августина су, зарад конзистентности, моји. Изворни текстови су навођени према *note bibliographique* (*Au de soi*, 14).

буде пронађено у њему самоме, него увек у Богу, тако да је место за *confessio* Бога одређено Богом до тачке на којој се творевина одржава једино у ослобађању места *confessio*-а. То је, од сада, општеважеће правило. Оно што нам преостаје да схватимо је начин на који је то (=правило) појединачно одређено у случају човека.²

II Људски изузетак

Прича о стварању садржи, у случају шестог дана и човека, неколико чудноватости. Ако признамо приповест онако како је испричана на *Vetus Latina* – свака створена ствар је саздана према сопственом роду „*secundum genus suum*“, у складу са собом и искључиво са собом. Штавише, ова верзија изражава тај сопствени идентитет појединачног одређења према роду онда када уноси „*secundum similitudinem*“ (Пост. 1, 11) и управо када инсистира на „*secundum suam similitudinem*“ (Пост. 1, 11–12). Створена ствар је подобна себи. Другим речима, дело стварања које раздваја и диференцира како би отворило удаљеност (путем удешања услова за Божији благослов творевине, као и услова за творевину да велича Бога), захтева да свако створење одговара самом себи – тако да оно није подобно ничем другом до свом сопственом роду, својој сопственој врсти, свом сопственом аспекту (*species*) – укратко, ничем другом до себи самом у својој крајњој суштини: „*Cur ergo et de homine non ita dictum est – Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram secundum genus – cum et hominis propago manifesta est?*“ (Зашто, дакле није такође рекао у погледу човека – Да створимо човека по нашој икони и подобију у складу са његовим родом – будући да се човек очигледно репродукује [у складу са својим родом]?).³

Ова измена не говори о некаквој претњи немогућношћу даље способности репродуковања (као последицом првог греха, на пример), будући да је оно што непосредно следи благослов човекове плодности (Пост. 1, 28: „Рађајте се и множите се“).⁴ Једино објашњење би могло да дође из Евине појаве, оне која се показује на рубовима и као изузетак (у смислу *џола*) од, тако рећи, пра-човека. Како да се, међутим, објасни сада та слобода, с обзиром на ово строго прихватање рода (*genus*)? Да би се разумела ова чудноватост, требало би да се

² У овоме чланку користим (енглеску) реч *човек* (*man*) као еквивалент Августинове латинске речи *homo*.

³ Августин, *De genesi ad litteram* 3.12.20.

⁴ Наведено према преводу Ђуре Даничића (*џрим. џрев.*)

у обзир узме друга, још истакнутија чудноватост. У Пост. 1, 26, стварање се више не одвија у складу са подобношћу творевине самој себи („*secundum suam similitudinem*“), већ у складу са подобношћу другачијем поред ње саме – штавише, подобношћу другачијем од највеће другости, будући да се ради о позивању на Бога:

non jam secundum genus, tanquam imitantes precedentem proximum, nec ex hominis melioris auctoritate viventes. Neque enim dixisti: „Fiat homo secundum genus“, sed: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ ut nos probeamus, quae sit voluntas tua.

[не више према роду, као да смо опонашали неког блиског претходника или живели под ауторитетом бољег човека [од нас]. Јер Ти ниси рекао: „Нека буде човек према његовом роду“, већ: „Да начинимо човека по нашој икони и подобију“, да бисмо могли да просудимо шта је Твоја воља] (*Confessiones* 13.22.32).

Фраза *ad similitudinem nostram* је, не само буквално контрадикторна фрази *secundum suam similitudinem*, него је она и замењена родом (или са *species*) – што говори да се, у случају човека, она налази на месту било које или сваке дефиниције: „Nec dicis secundum genus, sed *ad imaginem et similitudinem nostram*“ (Ниси рекао *према његовом* [нашем] роду, већ *према икони и подобију* [твоме]) (*Confessiones* 13.22.32).

Одатле ова парадоксална последица: човек чини створење *par excellence* које је, у погледу појединачног, чак изврсно, и то искључиво због тога што нема ни род ни врсту прикладну њему и, стога, не поседује дефиницију која би њега учинила прикладним самом себи. Људско биће је дефинисано самом чињеницом да остаје без дефиниције – животиња која је, по правилу, без поседовања.

Ово није тек случајна изјава; она има везе са ониме што Августин не оклева да назове тајном, у смислу *magna questio*-а које је човек постао самом себи, као и у смислу светотајинског преко кога је Бог благословио човека стварајући га: „Sed quid est hoc et quale mysterium est? ... Dicerem te, Deus noster, qui nos ad imaginem tuam creasti, dicerem te hoc donum *benedictionis* homini *proprie* voluisselargiri“ (Али шта је та тајна? ... Ја бих рекао, Боже наш који си нас створио по својој икони, рекао бих да си желео да долично подариш човеку дар твога *блајослова*) (*Confessiones* 13.24.35).

Међутим, Свети Августин оклева пред овим закључком, будући да предмет остаје поприлично непрозиран: Бог је животиње охрабрио да се такође репродукују; благословио је чак и морске рибе (Пост. 1, 22). Шта је, онда, посебно у благослову плодности који је дат човеку? Нема сумње да је реч о томе да: сâм човек добија од Бога благослов плодности – не примајући – истовремено, род или врсту према којој би могао да природно репродукује – *репродукт* себе из самог себе. То би значило да, уколико би се човек проширио преко читаве земље, до тачке у којој би он био њена управљајућа сила – он то не би дуговао свом роду или својој врсти (коју нема), нити својој суштини (која остаје непозната), већ директном благослову Божијем који се збива. Чиме се ово утемељује? Очигледно, замењивањем рода и врсте путем позива на *ad imaginem et similitudinem nostram* у сврху одржавања места одсутне суштине. Човек се не умножава у складу са његовим родом, његовом врстом или његовом суштином – што ће рећи, у складу са самим собом – него у складу са благословом који долази са другог места, благословом који га ставља у покрет подобија и иконе другога у односу на њега – Бога. Човек се не развија посредством неког суштинског и унутарњег закона, него једино преко примања Божијег благослова, благослова који се састоји у бивању позиционираним у складу са иконом и подобијем спрам Бога. Човек нема одговарајућу суштину, него реферише о себи директним позивањем на другога у односу на себе, другога који – ближи му него он самом себи – игра за њега, преко заступника, улогу суштине.

Због тога што икона, по одређењу и суштини, не може да обезбеди ни суштину, нити дефиницију стечену репликовањем, репродуковањем и опонашањем друге суштине или дефиниције – много пре, она се односи на оно за чије представљање човек, у принципу, нема ни средства за најмању скицу: на Бога. Икона, овде и у случају човека, више него било ког другог створења – остаје неприменљива; следствено, о њој мора да се мисли полазећи од подобија (*similitudo*). Први човек, очигледно, не носи икону Бога као што је Бог Син носи према Богу Оцу везом Духа; због тога што је једино Син икона Очева, док је човек заснован у икони Божијој:

Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago Dei tanquam non ab illo nata, sed ab illo create, hujus rei significandae causa, ita imago est *ut ad imaginem sit*: id est, non aequaliter parilitate, sed *quadam similitudine* accredit. Non enim locorum intervalis, sed *similitudine* acceditur *ad* Deum, et dissimilitudine receditur *ab* eo.

[Него због тога што ова икона Божија (човек) није била у потпуности једнака њему, будући да није од Њега рођена, дакле – да се разјасни та ствар – ова икона је икона *онолико колико је то икона*, што ће рећи, она јој није једнака у смислу упоредности Бога и човека, већ јој приступа по *неком подобију*. Она не долази у близину *сјрам* Бога просторним интервалима, него подобием *сјрам* Њега и одваја се неподобношћу *од Њега*] (*De Trinitate* 7.6).

Није у питању губљење или задржавање иконе Божије попут садржаја (као да би се „створено по икони Божијој“ могло да рачуна као дефиниција, једнако изричита као што је и „разумна животиња“, „животиња обдарена језиком“ или „животиња која се смеје“), него упућивање иконе ка ономе чему је подобна. Икона није поређена са моделом, попут видљиве репродукције са неком другом приступачном репродукцијом: икона је рођена од онога што се подобием упућује извору који је, као такав, невидљив – и (остаје – прим. прев.) то само у мери у којој оно, на тај начин, упућује на себе. Икона се састоји искључиво из напетости упућивања себе на оно чему је замишљено да буде подобна. Показује се да једино овај покрет унапред и једино овај *intentio ad* одржава подобије. Човек носи икону Божију (уместо и на месту рода, *врсте* или суштине) онолико колико подобије Њему. Међутим, он не може да тврди, изузев апсурдно, да му подобије, као што видљива слика подобије видљивом моделу, као што, у ствари, интелигибилна слика подобије интелигибилном моделу. Ово би, изгледа, била илузија новоплатониста: установљавање позитивног подобија, мерљивог интервала у смислу сличности. Мора бити да је човек подобан Богу другачије – што значи – и на други начин, и задржавајући другост: „Sola est autem adversus omnes errors via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; *quo* itur Deus, *qua* itur homo“ (Да би се унапред избегле све грешке, потребно је само једно: да Бог и човек буду исто, Бог – *према коме* се кретање збива и – човек, *кроз кога* се кретање збива) (*De civitate Dei* 11.2).

Ово значи да према икони мора да се иде преко подобија: човек носи икону Божију до тачке у којој одустаје од било какве подобности себи самом (*ad suum genus, ad suam similitudinem*) – зарад уподобљавања ничему – барем ничему о чему би могао да има било какву идеју, тј. било којој *врсти*. Због тога човек није подобан Богу подобовањем нечему видљивом или сазнатљивом, већ понајвише подобовањем ничему видљивом или сазнатљивом – укратко, не бивањем подобним

ниједној слици, а нарочито не неком тзв. *imago*-у Божијем, него ношењем подобија Божијег *стила*. Човек је Бог, баш као што Сезан јесте Сезан, а Рембрант јесте Рембрант – без ичега иза или поред њих што би било Сезан или Рембрант, а опет видљиво попут њих као дела слике. Не, слике Рембранта и Сезана се појављују као такве без икаквог другог обележја или назнаке крај њих, већ искључиво као слике које свуда (по себи – прим. прев.) носе непоновљиви стил Рембранта или Сезана. У том смислу – човек је Бог. Он се појављује као Богом створен – као Бог – све док прихвата ношење Божијег стила и допушта да његове појединачне одлике буду потчињене, тако да би могло да се пројави његово порекло. Човек је Бог једино пошто се врати онамо одакле долази, свом најинтимнијем Другом.

III Непредстављива икона

Не би се требало завести, па растворити икону у садржају подобија, јер она обезбеђује, не толико садржај, колико онога који садржи, у смислу места на коме подобије дејствује у својим разноврсним степенима: „Ergo intelligimus habere nos aliquid *ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem*“ (Стога, ми разумемо да поседујемо то *где икона Божија јесте*, наш ум као и разум) (*Enarratio in psalmos* 42.6).

Рационални ум, наравно, нуди место за подобије, али не нуди и његов садржај. Заиста, могуће је да се извуче низ слика које рационалном уму дарују подобије Тројици: или узимањем у обзир ума као целине, тако да тријада ума, знања и љубави (*mens, notitia, amor*) упућује на Тројицу; или повезивањем човека са светом како би скицирали друге две тријаде: прва (према *De Trinitate* 11.2.2–5), виђена ствар, вид и намера која повезује једно са другим (*res, visio, intentio*); друга (према *De Trinitate* 10.3.6–7), памћење, увид и воља (*memoria, visio, voluntas*) или, коначно и нарочито, може да се дозволи предност тријади памћења, разумевања и воље (*memoria, intelligentia, voluntas*; у складу са *De Trinitate* 10.11.17). Ова последња фигура одређује, на крају, место најбоље сличности: „Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei“ (Ето, дакле, ум памти себе, разумева себе, воли себе: ако видимо то, ми видимо Тројицу; не још Бога, наравно, али већ икону Бога) (*De trinitate* 14.8.11).

Међутим, све ове аналогне тријаде, иако износе на видело икону Тројице, не приказују било какав чврст и постојан садржај, већ нала-

зе значење једино у мери у којој упућују тај садржај на самог Бога. Главни текст одређује ово:

Haec igitur trinitas mentis *non* propetere Dei *est imago*, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, se-sque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest.

[Стога и ова коначна тријада ума *није икона* Бога у мери у којој ум памти себе, разумева себе и воли себе, већ зато што он *шакође може* да памти, разуме и воли Онога који га је сачинио. Ако то чини, он сâм постаје уман. Међутим, ако то не чини – он је будаласт – чак и онда када памти, разумева и воли себе. Или, да кажемо кратко, нека служи нествореном Богу који га је створио способним и у коме може да учествује] (*De Trinitate* 14.12.15).

Ове три способности чине, засигурно, икону Бога; међутим, ниједна од те три као такве, ни њихова узајамна организација, чак ни њихова далека сличност са трима личностима Тројице, то не чини – као што већина данашњих коментатора, чини се, говори изнова и изнова – него могућност њиховог упућивања на Бога као онога који може да им учини да, међу собом, заиграју подобије тринитарне игре личности унутар Тројице. Способности отварају сâмо место које постаје видљива и поуздана икона Тројице у мери у којој оне прихватају (у смислу *capacitas*) учествовање у Тројичиној заједници и на тај начин, изведено, играју се тријадично.

Оно што икону чини подобијем не истиче из неког статуса, поседа, или суштине ове иконе, већ из покрета, из напетости и *intentio*-а према Богу, и стога је, у складу са нивоом учествовања који *capacitas* омогућује. У том смислу, одсуство одговарајуће дефиниције постаје неодољиви и негативни услов подобности Богу, одрицање које би требало да буде заувек увећано и потврђено. Не само да је човек одређен својом, никада утврђеном, подобношћу Богу више него утврђеном дефиницијом; он је одређен сâмом овом одсутношћу дефиниције: њему приличи да се не уприличи или да не буде уприличен са собом; њему приличи да не буде подобан себи због што се онај

коме јесте подобан, Бог, не поклапа са његовом суштином, као ни са било којом суштином уопште. Просто, зато што Бог није подобан ничему у овоме свету, човек није подобан ничему у овом свету. Човек је човек једино без поседа и, стога, без дефиниције. На питање *quid sit homo?* (Шта је човек?), Свети Августин је одговорио неколико пута, узевши да би ово могао да буде одговор: „*Nec nunc definitionem hominis a me postulandum puto*“ (Мислим да дефиниција човека сада не може да буде затражена од мене) (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 1.4.6).

IV Повластица незнања

Ова суштинска недефинисаност човека би, у сваком случају, требала да буде схваћена као повластица. Немогућност и слобода да се не буде описан заиста чине повластицу – барем сâму повластицу од Бога према заповести против „грађења себи лика резана, нити какве слике од онога што је горе на небу“ (Изм. 20, 4), ничега што би, дакле, тврдило да представља Бога, обухватајући га. Да ли би се човек, из тог разлога, нашао, такође, „на небесима“? Нашао би се, пре свега, поставши неодомаћеним странцем (учествујући у стварности) „небеса над небесима“, ако не, чак и званичним грађанином. Тада, једнако, оно што важи за Бога (на кога ни једно име, нити слика и ни један концепт не могу да полажу право обухватања), важи и за човека: ни један, ни други не признају ни род, ни *врсту* или суштину. Човек остаје непредстављив, будући да је уобличен по икони Онога који не признаје ништа, необухватан због тога што је уобличен по подобију Онога који не признаје обухватање. Човек није подобан ничему, говорећи строго и званично, због тога што није подобан ничему другом изузев Ономе кога долично описује необухватљивост. Или, изнова – ако Бог остаје необухватљив – човек, који није подобан ничему осим њему (а нарочито не самом себи), ће носити белег његове необухватљивости. Другим речима, лишен рода, *врсте* и суштине, отуђен од сваке парадигме, човек се, без посредовања, појављује у светлу које надилази свако светло. Са тако дарованом необухватношћу, његово лице носи обележје искључиво онолико колико се открива невидљивим попут лица Божијег. Човек се коренито разликује од сваког другог бића у свету непремостивом разликом – не више онтолошки, него светитељски. Више се не разликује као разумна животиња, као *ego cogitans*, као трансцендентално ја, као апсолутна свест, као *Dasein*, или чак „пастир (=чувар)

бића“ (*Hirt des Seins*), већ као „слика невидљивог Бога“ (Кол. 1, 15) – тачно онако као путем учествовања у икони и подобју необухватљиве иконе Невидљивог. Његова невидљивост одваја човека од света и посвећује га као светог зарад Светога.

Долазећи до овог закључка, свети Августин се уписује у текуће предање хришћанске теологије чији је аргумент уобличио Григорије Ниски:

Икона може да буде савршена само уколико јој не недостаје ништа од онога што може да буде сазнато у праизвору. Тако, будући да се необухватност односи на оно што видимо унутар божанске природе, неумитно следи да би било која икона требало да одржи ту сличност са својим праобразом. Стога, с обзиром да смо усвојили природу иконе и да ће природа праобраза, ништа више, надмашити то наше усвајање – ова супротност сведочи о недостатности иконе. Међутим, зато што природа нашег ума, као упућеног на икону Творца, превазилази било какво поимање, она заправо очувава своју сличност са оригиналом, одржавајући печат непојмљивости на сопственом незнању (*О стварању човека* 11.3, *Patrologia Graeca* 44:156b).

Познавање човека, стога, захтева упућивање на Бога у оној мери у којој је Он непојмљив и, одатле, установљавање његове непојмљивости кроз извођење – како у име иконе – тако и у име подобја. Августин је, такође, дошао до овог закључка. Док је Свети Павле показивао, са своје стране, да не постоји ниједан од људи који „зна шта је у човеку – сем човековог духа који је у њему“⁵ (2. Кор. 2, 11) и постојано претпостављао да је човештво разумело тајне човека, Августин је, напротив, хитар да устврди како: „tame nest aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem Domine, scis ejus omnia quia eum fecisti“ (joш увек постоји нешто у човеку што чак ни сам дух човеков не зна, што је [ништа мање] унутар њега, али Ти, о Господе, Ти знаш све што је у њему [човеку], јер си га Ти саздао) (*Confessiones* 10.5.7).

Полазећи од овог непознавања сопства које је, ипак, спознато преко другог, то јест самог Бога – неопходно је да се покрене операција *confessio*-а – спрам моје неузнатости са собом и спрам упознавања себе преко другога:

⁵ Наведено према преводу др Емилијана Чарнића (*йрим. йрев.*).

Confitear ergo qui de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucent scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant „tenebrae meae“ sicut „meridies“ in vultu tuo.

[Исповедаћу шта знам о себи и, такође, шта не знам о себи, јер је чак и оно што знам о себи такво, због тога што Ти просвећујеш моје познавање, док са онима што о себи не знам, остајем неупознат докле год моја „тама“ не постане „попут поднева“ (Пс. 90, 8)⁶ пред твојим лицем] (*Confessiones* 3.6.11).

Човек се бескрајно разликује од човека, али уз одвајање онога што не може да схвати и онога што, узевши да намерава да га очува, не би требало да схвати.

Овим путем, изнова одобравамо свако начело које руководи путевима према сопству и Богу (јер, постоји само једно): „Interior intimo meo, superior summo meo“ (*Confessiones* 3.6.11). Ми сада, међутим, знамо да се апорија *magna nihil quaestio*-а поклапа са решењем: неодређеност човека.

V Покој

Неодређеност човека, та повластица, указује да ја не обитавам ни у једној суштини, него да сам, напротив, подобан ономе што нема подобности, Богу – без облика, неописивом, непојмљивом, невидљивом – другим речима, указује да ја нисам подобан ничему. Или, још тачније, ја сам *по*добан (*to resemble*), што значи, ја се „показујем“ *ог*-сијавајући (*to reflect*) и појављујем се својим извештавањем (*report*) о подобију Божијем (*ad similitudinem Dei*). Појављујем се, сваки пут, ја као ја, у складу са својим подизањем и спуштањем на невидљиво степенованој лествици мог подобија, моје приближности или одвојености од Божије невидљивости – Бога чије невидљиво испуњење ја одражавам (мање или више) унутар видљивог. Тада остаје да буде схваћено уз коју то лествицу бих могао да усходим са степеника на степенник овог *по*добија (*resemblance*) и, на крају, да ли бих могао да пронађем тачку постојаности у видљивом одразу невидљивог. Ако већ морам да прекорачим *по*-добије (*re-sembance*) и боравим у њему, који је, онда, то замах и порив који може да ме одведе тамо?

⁶ Наведено према нумерацији Псалама у преводу Ђуре Даничића (*прим. прев.*).

Како бисмо отишли даље, вратимо се на наше место разилажења, на *confessio*. Оно је, од самог почетка, дејствовало увођењем начела покоја и неспокоја: „Et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excites, ut laudare te delectet, quia fecisti nos *ad* te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ (И Тебе да велича жели он, човек, тај сићушни делић Твоје творевине, Ти га побуђујеш да те велича јер си нас створио *за* себе, и наша срца неће познати покоја, све док се не успокоје у Теби) (*Confessiones* 1.1.1).

Питање је у потпуности повезано са мојом непокојношћу – буквално, са мојом неуравнотеженошћу: прилично парадоксално, све док почивам у себи, не уздржавам се, нити се одржавам и престајем да се колебам једино ако пронађем место изван себе у Богу. Не могу да не желим (и не волим) да пронађем свој починак у Богу, зато што не могу да се сместим у себе, нити у било шта друго, ако се не настаним у Богу. Коначни тренутак *confessio*-а описује, са савршеном доследношћу, у три предстојеће деонице, три чиниоца овог покоја: онај који савршава творевину, али, такође, и онога у коме је творевина заузела место као простор починка за створено, и, коначно, сâм починак у коме би створења, ако га признају као сопствено место, требало да заврше: „Quamvis ea [sc. Opera tua] *quietus* feceris, *requievisti* septimo die, hoc prae-loquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo 'bona valde' quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae *requiescamus* in te“ (Иако си учинио твоја дела остајући *спокојан*, *починуо* си седмога дана, гласом твоје књиге нам је најављено да ћемо и ми, такође, након наших дела [која су 'врло добра', будући да си нам их Ти предао], у суботи вечног живота пронаћи свој *покој* у Теби) (*Confessiones* 13.36.51).

Изречено другачије: „Etiam tunc enim sic *requiesces* in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa *requies* tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos“ (Јер *ћеш* онда, такође, Ти *починући* у нама, као што сада дејствујеш у нама и тада ће овај Твој мир бити у нама, као што су твоја дејства – твоја – кроз нас) (*Confessiones* 13.37.52).

И коначно: „Post illa [sc. quaedam bona opera nostra] nos *requieturos* in tua grandi sanctificatione speramus. Tu autem bonum nullo indigens bono, semper *quietus* es, quoniam tua *quies* tu ipse es“ (Након њих [неких од наших дела, оних добрих], надамо се да ћемо *починући* у Твојој великој освећењу. Међутим, Ти који немаш потребе за било којим добром, Ти си увек у *покоју*, зато што си Ти сâм свој сопствени *починак*) (*Confessiones* 13.38.53).

Câм Бог држи себе у покоју, јер Он држи самог себе у себи, тако да све што не држи себе у Богу, већ остаје унутар себе (својевољно или не), не може да се тамо смести и, стога, не почива више у покоју. Бог câм даје покој, зато што га Он câм и поседује. Câм Он га и поседује, јер câм Он јесте покој. И све друго, до câмог краја Његове творевине налази своје место једино у овом покоју. Изворно есхатолошка, творевина се одржава искључиво кроз пружање простора сваком створењу да дође на место сопственог починка. За човека без дефиниције, ово се место не налази ни у чему мањем до у покоју câмог Бога: „*Nam et in ipsa misera inquietudine... satis, ostendis, quam magnam rationale creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*“ (Јер си чак и у câмој несрећи наше неспокојности... показао, довољно, како си великим учинио Твоје разумно створење, будући да ништа мање од Тебе неће бити задовољавајуће за његов *блажени покој*, чак не ни он самом себи) (*Confessiones* 13.8.9). Изузевши Бога, човек не би могао нити да пронађе себе, нити да пронађе то где он câм јесте.

VI Тежина

Овај текст који сам управо навео, текст који је одредио „небеса над небесима“ као место где се проналази починак у Духу (*requeiret in spiritu tuo*) и објаснио да човек не би могао да пронађе починак ни у чему мањем од Бога (*magnam rationale creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est*), продужује даље да би показао, и ово је изванредна чињеница, како да се измери приближност или удаљеност сваког човека у односу на ово место:

Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinate inquieta sunt: ordinatur et quiescent. Pondus meum amor meos; eo feror, quocumque feror.

[Тело настоји да се, целокупном својом тежином, изгура до свог места. Тежина не вуче само на доле, већ и ка своме месту.

Ватра тежи навише, а камен наниже. Они су [обоје] стављени у покрет својом тежином, али траже своја [сопствена] места. Најмање уређене ствари остају без места починка: када обнове свој поредак, долазе у покој. Моја тежина је моја љубав. Моја тежина је моја љубав, јер било где да одем њоме сам одведен] (*Confessiones* 13.9.10).

Овај аргумент делује јасно колико и изричито, јер он не каже само да: „*Anima... velut pondere amore fertur quocumque fertur*“ (Душа, где год да је однесена, однесена је тамо путем тежине љубави) (*Epistula* 157.2.9), него и одређује, поврх свега, да је за душу коначно питање воље, њене воље: „*Voluntas... ponderi similis est*“ (Воља... је подобна тежини) (*De Trinitate* 11.11.18). Појединости овога тек требају да буду прецизно схваћене.

Вредно је спомињања за овај аргумент, да тачка разилажења не подразумева питање љубави, него, искључиво, физички проблем локалног покрета. Аристотел, о овој теми, размишља на овај начин: „Ако свако од простих тела има [своје] природно кретање, нпр. ватра навише, земља наниже и према средишту свемира, јасно је да празнина не може да буде узрокована кретањем.⁷ Овој разлици између покрета навише и наниже он такође придодаје, за сваки од њих посебно, могућу разлику између оних који следе природи и оних који јој противурече – другим речима, разлику између насилног и природног. Премда је, без сумње, и овде и на другим местима, мудро не исцрпљивати се препознавањем грчких извора Светог Августина који су претпостављени, довољно је да се држи уз Цицерона, заједничког и најповерљивијег посредника.

Свети Августин је, несумњиво, узимао ову теорију као такву зарад објашњења покрета, што ће рећи, као физикалну теорију. Неколико текстова сведочи томе:

Lege naturae cedunt pondera minora majoribus, non modo cum ad proprium locum suo sponte nutu feruntur, ut humida et terrena corpora in ipsius mundi medium locum, qui est infimus, rursus aëria et ignea sursum versus; sed etiam cum aliquot tor-

⁷ Aristotle, *Physics* 4.8.214b12–16. Денис О Брајан (Denis O'Brien) се потрудио колико је могао да повеже Августина са Јамвлихом („*Pondus meum amor meus*“ [*Confessiones* XIII 9.10]): Saint Augustin et Jamblique, „*Revue d'histoire des religions* 198, no. 4 [1981]: 423–28). Да се Јамвлих бавио љубављу, што није случај, овај приказ би био убедљивији.

mento aut jactu aut impulsu aut repulse, eo quo sponte *ferrentur*, vi aliena ire *coguntur*.

[Према закону природе, оно што је мање тешко се предаје тежем, не само онда када *се пренесе* на своје одговарајуће место (на овај начин, влажна и земљана тела теже ка месту у средишту света, које је најниже, док ваздушна и ватрена тела, обрнуто, теже навише), него и онда када *су*, неким механизмом, ометањем, привлачењем или одбијањем *погсѣакнуѣа* да се пренесу у правцу изван оног коме би следовала *сѣама*] (*De quantitate animae* 22.37).

Он велича „законе природе“ толико да постаје могуће да се осло-ни само на њих, као што се ослања на експерименталну проверу:

Pondera gemina sunt. Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei velut conantis ad locum suum: hoc est pondus. Feris lapidem manu, pateris pondus; permit manum tuam, quia locum suum quaerit. Et vis videre quid quaerat? Subtrahe manum, venit ad terram, quiescit in terra: pervenit quo tendebat, invenit suum locum. Pondus ergo illud motus erat quasi spontaneus, sine anima, sine sensu. Namque si aquam mittas super oleum, pondere suo in ima tendit. Locum enim suum quaerit, ordinari quaerit, quia praeter ordinem est aqua super oleum. Donec ergo veniat ad ordinem suum, *inquietus motus* est, donec teneat locum suum.

[Постоје две врсте тежине. Тежина је притисак било које ствари, све док ова тежи ка свом одговарајућем месту: ово је тежина. Узми камен у руку, осећаш његову тежину, притиска ти руку, јер тражи да достигне своје место. Желиш ли да знаш шта тражи да достигне? Испружи руку, она иде земљи и тамо проналази свој покој. Тежина је, дакле, квази спонтани покрет – без душе и без осећаја. У ствари, ако излијеш воду на уље, вода тежи да иде наниже. Дакле, све док не дође у свој поредак, *покреѣ се не усѣокојава* – до тренутка када доспе на своје место] (*Enarratio in psalmos* 29.2.10).

Закони природе се (готово у модерном смислу) држе тако чврсто да ће их Свети Августин чак спомињати (барем према *неким људима*) као приговоре на могућност чуда:

Ac per hoc, *inquiunt* quoniam terra abhic sursum versus est prima, secunda aqua super terram, tertius aer super aquam, quartum super aera caelum, non potest esse terrenum corpus in caelo; momentis enim propriis, ut ordinem suum teneant, singular elementa librantur.

[И, сходно томе, *они кажу* да, будући да је, у узношењу од нижег ка вишем, земља прва, затим вода изнад земље, трећи је ваздух над водом и, као четврта небеса над ваздухом; земљано тело не може да се нађе у небесима, јер су различити моменти равнотеже сваког од елемената такви да засебно проналазе свој одговарајући поредак] (*De civitate Dei* 22.11.1).

Све до ове тачке, није било ничег новог са стране Светог Августина, он напросто претпоставља широко прихваћена учења његовог времена – све док могу да се теолошки оправдају ауторитетом Прем. 11, 20:⁸ „Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti“ (Ти си све уредио према мери, броју и тежини) са позамашним потомством по чијем је поседовању ово [место] познато. На овај начин је то, ипак, питање закона локалног кретања и, у ужем смислу, закона света.

VII Љубав и кретање

Новина почиње искључиво онда када се Свети Августин, у ствари, више не бави местом у свету (ни физиком, ни природом, ни локалним кретањем), него местом њега (или ње) који исповеда. Како је могуће, биће упитано, да се пређе са закона локалног кретања на место исповедања? Путем до сада невиђеног тактичког преокрета, закони локалног кретања ће бити уздигнути, преокренути и преузети на нивоу закона љубави; *pondus*, његове напетости и покрети изместиће се у усмерености *amor*-а. Свети Августин предузима ово прикупљајући изразе Цицерона (више његове него Аристотелове) заједно са неким Виргилијевим: „Trahit sua quemque voluntas / Сваки је вођен својим задовољством“ (*Bucolics* 2.65). Он наводи ово како би, што је још више изненађујуће, коментарисао стих из Еванђеља по Јовану: „Nemo venit ad me, nisi quem Pater

⁸ Наведено према нумерацији у преводу Митр. Амфилохија Радовића – *Премудрости Соломонове*, Врњачка Бања, 1995, 30 (џрим. џрев.).

atraxit / Нико не долази к мени, ако га Отац не привуче“ (Јн. 6, 44), где покушава да објасни како Отац, чак и ако привлачи некога кроз Сина, нити га принуђује, нити противуречи његовој вољи – иако га је привукао. Ово је аргумент:

Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? „Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordes tui.“ Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro, si poetae dicere licet „Trahit sua quemque voluptas,“ non necessitas, sed voluptas, non obligation, sed delectation, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?

[Како ћу својевољно да верујем, ако сам привучен? Ја, пак, кажем: није само воља, већ, много више, задовољство то које привлачи. Шта то значи задовољство које привлачи? „Наслади се Господом, и даће ти молбе срца твога“ [Пс. 36, 4].⁹ Постоји одређено задовољство срца због кога је хлеб који долази са неба слadak. Осим тога, ако је песнику дозвољено да каже да се „свако привлачи сопственим задовољством“, не неопходношћу, него задовољством, не обавезом, него очараношћу, колико бисмо више ми требали да кажемо да је човек вођен према Христу онај који ужива у истини, који ужива у блаженству, који ужива у вечном животу, у свим стварностима које Христос јесте у потпуности?] (*In Johannis Evangelium Tractatus 26.4*).

У позивању на Виргилија, како би протумачио Јн. 6, 44, а допунио и исправио Цицерона (и Аристотела), се огледају храброст и пробој. Локално измештање – другим речима, приспевање на одговарајуће место – није више производ само физичке тежине, већ и наклоности задовољству које у срцу покреће исту ону спонтаност коју гравитација ослобађа и телу. Јер, оно што подиже навише и мења улогу тежине у духу, не долази (свакако не пре свега) од „тежине славе“ у смислу Светог Павла (2. Кор. 4, 17),¹⁰ како је могло

⁹ Наведено према преводу Еп. Атанасија Јевтића, *Псалтир са девет библијских пјесама*, Врњачка Бања, 2000, 50 (прим. прев.).

¹⁰ „The weight of glory“ је Марионов и званични енглески превод (*The Holy Bible*, New King James Version, New York 1983, pg. 1002) за оно што Апостол Павле

бити, него из *delectatio*-а. Под *delectatio* морамо да разумемо стварност примања, а не присвајања задовољства (у складу са данашњим, осиромашеним начином говорења):

Delectatio quipped *quasi* pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. „*Ubi enim erit thesaurus tuus ibi erit et cor tuum*“: *ubi* delectatio, *ibi* thesaurus, *ubi* autem cor, *ibi* beatitudo aut miseria.

[Задовољство је, стога, *нешто попут* тежине душе. Дакле, задовољство доводи душу у ред. „Где је благо твоје, онде ће бити и срце твоје“ (Мт. 6, 21): *где* је задовољство, *шамо* је и благо, *где* је твоје тело, *шамо* је блаженство или несрећа] (*De musica* 6.11.29).

Љубав је изложена према логици строгој колико и она према којој је изложено кретање, те би требало да буде и схваћена са једнаком строгошћу.

Тако је установљено поређење између кретања и љубави које се завршава са аналогijом сразмерности према којој је: оно што је тежина према телу, то чежња јесте према љубави. Понекад су изрази повезани тако чврсто, да се и не читује никаква разлика: „*Amant enim requiem, sive piae animae, sive iniquae; sed qua perveniunt ad illum quod amant, plurimae nesciunt; nec aliquid appetunt etiam corpora ponderibus suis, nisi quod animas amoribus suis*“ (Све душе воле покој, побожне као и неправедне, али како да досегну оно што воле – већина уопште не зна – и тела, такође, ни за чим не трагају својим тежинама, осим онога што тражи душа њиховом љубављу) (*Epistula* 55.10.18).

Термини, међутим, знатно чешће успостављају везу уз извесне празнине, а разлике остају да постоје, зато што однос између чежње (за задовољством) и љубави деjствује као образац за однос између природних тежина и тела, а не обрнуто, као што би, сигурно, здрав разум то очекивао:

назива „βάρος δόξης“. У преводу др Емилијана Чарнића стоји „изобиље славе“, у преводу комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ „богатство славе“ (*Светио Писмо: Нови Завјет Госиода нашег Исуса Христа*, Београд 1984, 352), а у преводу Вука Стефановића Караџића „претежнија слава“ (према немачком „über alle Massen gewichtige Herrlichkeit“) (*прим. прев.*).

Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid hujus modi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset *quasi* quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam *velut* amores, cororum momenta levitate nitantur. *Ita* enim corpus pondere, *sicut* animus amore fertur, quocumque fertur.

[Ако бисмо били само камење, таласи, ветрови, или било шта од ове врсте, без било каквог осећаја или живота – не бисмо, пак, били лишени *неке врсте жеље* у нашим покретима и њиховом [исправном] поретку. Јер, *баш њојуш љубави*, притисци тела заносе својом лакоћом. Што ће да каже да, *баш као* што се дух рађа својом љубављу, без обзира где је ношен, тако се и тело, *њојуш њећа*, рађа својом тежином] (De Civitate Dei 11.28).

Кретање прати тежину, баш као што и чежња прати љубав, до тачке у којој љубећи притисак душе која чезне постаје образац за кретање – чак и код неживих ствари.

Притисак љубави у њеној чежњи игра улогу обрасца – не само у погледу неживе природе – већ, такође, и спрам свих разумних духов, зато чак и људи и анђели виде свој поредак обликованим онако како је тежина љубави, у складу са законом природе или правде, примењена: „Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut, cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege justitiae boni homines malis angelis praeferentur“ (Али се одржава у разумној природи налик некој врсти тежине воље и љубави, која је чини таквом да, ако би, према поретку природе, анђели требало да се ставе пре људи, ништа мање не би требало, да се, према закону правде, добри људи ставе испред злих анђела) (De Civitate Dei 11.16).

Када је у питању чежња која избија из љубави, тежина губи особине које је имала у односу искључиво са телом: што се тиче љубави, тежина тужи чак и без природе, управо јој се супротстављајући до тачке постајања слободном и добровољном тежином, оном која тужи куда хоће:

Qui motus si culpaе deputatur... non est utique naturalis, sed voluntarius; in eoque similis est motui quo deorsum lapis fertur, quod sicut iste propius est lapidis, sic ille animi: verum tamen in eo dissimilis, quod *in potestate* non habet lapis cohi-

bere motum quo fertur inferius; animus vero dum non *vult*, non ita movetur.

[Ако се покрету приписује кривица... он више није природан, него *добровољан*. Попут покрета који носи камен наниже, у ком случају он особито припада духу, као што његов сопствени покрет (=покрет самог духа) припада камену; али је и даље мало вероватан случај у коме камен нема *моћ* да садржи покрет који га носи наниже, док се дух не помиче уколико то неће] (*De libero arbitrio* 3.1.2).

Љубав може, заиста, да буде објашњена као тежина, узевши да мислимо на слободну тежину: слободну од, пре свега, стега материје, затим од ограничења природе и, на трећем месту, савршено својевољну. Схваћена на овај начин, тежина се не односи на физички и материјални свет, већ изворно носи духовно и разумско значење.

VIII Боравак ван себе

Свети Августин исправља, дакле, модел физике која објашњава локално кретање тежином тела; не исправља га из бриге о одуховљавању и поучавању, већ као предмет прилагођавања обрасца *pondus*–а теоретским захтевима које му љубав налаже. Зато што – у случају љубави, *pondus* би требало да постане добровољан и да се, тако, ослободи од природних (и материјалних) условљености – он подразумева слободу на два начина. Као прво, јер нико не може да воли а да то и не жели: чак и ако слобода не подразумева увек одлучени избор, љубавник без слободе неизбежно постаје пацијент, а веома брзо и болесна душа. Затим [=као друго], јер љубав претпоставља одабирање неког вољеног пре него неког другог; следствено, слобода љубави захтева удвостручење сопствене тежине да би супротставила једну тежину другој у циљу чињења правде избора између две љубави. Постојаће, најмање, две љубави и две тежине: „*Amores duo in hac vita secum in omni tentatione luctantur: amor saeculi et amor Dei; et horum duorum, qui vicerit, illuc amantem tanquam pondere trahit*“ (Две љубави се надмећу током овог живота у сваком искушењу: љубав овога света и љубав према Богу, и једна од ове две љубави која буде победоносна ће пренети љубавника својом тежином) (*Sermo* 344, 1).¹¹

¹¹ Види и Augustine, *Confessiones* 4.15.27 и 7.17.23.

Љубав се удвостручила до те мере да је чежња душе – што ће рећи, њена тежина – изгурје или навише или наниже. Љубав преобликује образац тежине толико коренито, а везана је за материјално значење премештања тела тако лабаво, да Свети Августин не оклева да јој припише, како кретање нагоре, тако и уобичајено (физичко) кретање надолу.

Ако тежина и даље може да учини да нешто падне, онда тај пад више није питање физичког падања, будући да тежина чини да душа пада као што то бива у духу:

Mane si potes: sed non potes; *relaberis* in ista solita et terrena. Quo tandem *pondere*, quaeso, *relaberis*, nisi sordium contractum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus?

[Застани, ако можеш, али ти не можеш; *иашћеш назад* у своје земаљске навике. Под којом тежином *ћеш иасћи назад*, питам те, ако не под оном коју си навукао кроз лепљивост својих чежњи и блудна прегрешења?] (*De Trinitate* 8.2.3).¹²

Суочавање са овом тежином, стога, може да учини да се падне у духу, али, у духу може да се начини и друга тежина, тежина која уздиже: „Quomodo enim oleum a nullo humore permitur, sed disruptis omnibus exsilit et superminet: sic et caritas non potest premi in ima; necesse est ut ad suprema emineat“ (Као што уље није потиснуто ниједно другом течношћу, већ им измиче и обавија их, тако ни милосрђе не може да се потисне на дно. Оно мора да се издигне и првенствује) (*In Johannis Evangelium Tractatus* 6.20).

Овде своју устројавајућу логику проналази парадокс који се појавио раније: за самог себе, ја сам тежак терет, све док настављам да будем испражњен од Бога – Бога који, пошто ме испуни, ослобађа [=олакшава] мене од самог себе и уздиже навише, ка Њему: „Nunc autem quoniam quem tu imple, *sublevas* eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum“ (Сада, будући да Ти уздижеш, ја сам, увиђајући да нисам испуњен Тобом, терет самом себи) (*Confessiones* 10.28.39).

Испуњен Богом, потчињавам се утицају тежине усмерене навише, док, испуњен самим собом (затрпан, у ствари) потчињавам се тежини усмереној наниже. Благодат или, другим речима, љубав која долази од Бога са циљем враћања мене ка Њему до-

¹² Види и Augustine, *De Trinitate* 10.5.7.

носи *прошив-тежину*, тежину која узноси, олакшање, одређење и иступљење.

Cui dicam, quomodo dicam de *pondere* cupiditatis in abruptam abyssum et de *sublevatione* caritatis... Neque enim loca sunt... Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri *defluens* inferius amore curarum, et sanctitas tui *atollens* nos superius amore securitatis.

[Коме бих и како говорио о *тежини* жудње која води понору и о милосрђу које *уздиже*... Не ради се о месту... Ради се о узбуђењима, љубавима, нечистоћи нашег духа која нас, љубављу према световним бригама, *низводи доле* и Твојој Светости која нас, љубављу сигурности, *узводи горе*] (*Confessiones* 13.9.10).

Љубав нас уздиже, попут тежине одозго – која долази одатле и води тамо – према Твом месту, месту које је прецизно одређено чињеницом да тамо и само тамо можемо да се сместимо: „In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor *illuc attolit nos*“ (У Твом дару налазимо покој: тамо уживамо Тебе. Покој наш, место наше. *Овде* нас Твоја љубав *уздиже горе*) (*Confessiones* 13.9.10).

Та тежина – која, не само да може да нас уздигне навише, већ то и чини, пре свега и суштински, онда када је посреди моје одговарајуће место – је парадокс, јер престаје да се појављује на изненађујући начин. Суштина је да темељ увек привлачи јаче него земљиште, искључиво зато што се јавља одозго, *привлачи* са висине, оптерећује нас одозго. Христос чини, дакле, темељ *par excellence*, „fundamentum fundamentorum“, утолико уколико долази са висине, попут небеског Јерусалима који силази са небеса, попут силаска „небеса над небесима“: „Etenim origo fundamenti hujus summitatem tenet; et quemadmodum fundamentum corporeae fabricate in summo est“ (Тако, порекло тог темеља стоји на врху и баш као што се порекло телесног ткива налази испод, тако се и темељ духовног ткива налази на врху) (*Enarratio in psalmos* 86.3 [оба цитата]).

Своје место налазим само тамо где истински желим да боравим. А ја истински желим да боравим само тамо где ме моја љубав – предвођена, пренесена и изгурана тежином – изгурује, преноси и предводи. Морам да познајем ову тежину како бих знао шта слободно желим: „Sed vis nosse quails amor sit? Vide quo ducat. Non enim

monemus ut nihil ametis, sed monemus ne mundum ametis, ut eum qui fecit mundum, libere ametis“ (Међутим, да ли желиш да знаш која је то љубав? Види куда те води. Јер те ми не упозоравамо да немаш љубави, већ да не волиш свет, да би могао слободно да волиш онога који је створио свет) (*Enarratio in psalmos* 121.1).

Ја јесам место где исповедам; али, ја почивам на овом месту, искључиво зато што ме моја љубав тамо изгурује и насађује попут тежине. Попут добровољне тежине, јер ја волим кроз њу. А ако је моја љубав тамо, само ја јесте тамо.

* * *

Изворник:

Jean-Luc Marion, „Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine“, *The Journal of Religion* Vol. 91, No. 1, The Augustinian Moment (January 2011), The University of Chicago Press 2011, стр. 24–42.

Превод са енглеској:
Вукоман Миленковић

Примљено: 15. 11. 2016.
Одобрено: 28. 11. 2016.

ДУША — ДАХ БОЖАНСКИ

Срећко Петровић

Епархија шумадијска, Аранђеловац
(petrovic.srecko@gmail.com)

У четвртак, 1. децембра 2016. г., у организацији Светосавске омладинске заједнице Архиепископије београдско-карловачке и Дома омладине Београда, у Клубу Дома омладине Београда одржана је трибина на тему „Схватање душе у хришћанству, исламу и будизму“. Учесници ове трибине били су презвитер доц. др Александар Ђаковац са Православног богословског факултета Универзитета у Београду, др Техран Халиловић из Центра за религијске науке „Ком“, и проф. др Радосав Пушић са Филолошког факултета Универзитета у Београду.

Модератор трибине био је Сергеј Беук, који је најпре поздравио присутне и представио предаваче и, изразивши задовољство због тога што је ова трибина привукла бројну публику, обећао да ће убудуће трибине на религиолошке теме у Дому омладине бити одржаване у већем простору, који би могао да прими већи број људи – будући да је сала Клуба Дома омладине овом приликом била



Дом омладине Београда
СВЕТСАВСКА ОМЛАДИНСКА ЗАЈЕДНИЦА
АРХИЕПИСКОПИЈЕ БЕОГРАДСКО-КАРЛОВАЧКЕ
И ДОМ ОМЛАДИНЕ БЕОГРАДА

ПОЗИВАЈУ ВАС НА ТРИБИНУ

СХВАТАЊЕ ДУШЕ У ХРИШЋАНСТВУ, ИСЛАМУ И БУДИЗМУ

ГОСТИ:
ПРЕЗВИТЕР ДОЦ. ДР АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ
(ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ, БЕОГРАД)
ДР ТЕХРАН ХАЛИЛОВИЋ
(ЦЕНТАР ЗА РЕЛИГИЈСКЕ НАУКЕ „КОМ“, БЕОГРАД)
ПРОФ. ДР РАДОСАВ ПУШИЋ
(ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ, БЕОГРАД)

ТРИБИНА ЋЕ БИТИ ОДРЖАНА У
КЛУБУ ДОМА ОМЛАДИНЕ (МАКЕДОНСКА 22)
У ЧЕТВРТАК, 1. ДЕЦЕМБРА 2016. ГОДИНЕ
У 19 ЧАСОВА

www.sobg.rs
www.damonline.org



препуна, да су све столице биле заузете и да је велики број људи стајао, а да није био ни мали број оних који нису успели да уђу у салу већ су трибину пратили из хола.

Уводно излагање, о схватању душе у хришћанству, одржао је презвитер доц. др Александар Ђаковац. Он је своје обраћање започео кратким приказом схватања душе у антици, посебно код старих Грка. Наиме, према ње-

говим речима, у најстаријем периоду јелинске мисли, нпр. у Хомеровским списима, нејасна је представа о души: она се схвата као сенка човека, као нека врста алтер ега, *дајмон*... Код старих Латина било је слично – овом схватању одговарала је старолатинска представа о *џенију*.

Међутим, како је рекао о. Александар, код орфичара и питагорејаца, и касније код Платона (427–347 пре Христа), јављају се другачија виђења, и душа се схвата као неки посебни ентитет, као нешто ваздушасто, нешто што сапостоји са телом... Претрчавајући кроз векове и учења, о. Александар се осврнуо на Стари Завет и библијске представе о души. Појам *нефеш* – старозаветни израз који се уобичајено преводи као *душа*, према старозаветним текстуалним сведочанствима није посебан ентитет, који би нпр. напуштао тело, већ пре потпуни човек, личност. Но, јелинска мисао извршила је утицај на семитску – а могуће је да то није био једносмерни утицај, већ да се дешавало и обрнуто. Можда се већ у раним библијским текстовима налазе сведочанства одређених грчких утицаја – о. Александар је као илустрацију навео случај са Ендорском врачаром која је призвала Самуиловог духа; у познијој старозаветној литератури (насталој од 5. века пре Христа, нарочито у другоканонским књигама) јаснији су и извеснији упливи грчке мисли.



У семитској мисли, *шеол*, место на ком обитавају душе после смрти, схватан је као место прашине, на ком леже кости, где су мртви, односно схватан је као гроб. Концепт загробног живота и награде/казне у старојеврејској мисли није био разрађен: добро и зло добијају се у овом животу, као нпр. код Јова: награде и казне долазиле су човеку у овом животу, не у загробном.

Насупрот овом семитском гледишту, с друге стране, учење о души као посебном нематеријалном ентитету код старих Грка било је општеприхваћено, а негирали су га једино атеисти. У време настанка хришћанства у јелинистичком свету постојао је такорећи консензус по питању постојања душе и по питању њене бесмртности.

Међутим, код најстаријих црквених отаца, који су начелно прихватили јелинско учење о души, додуше са извесним ограничењима, било је значајних отклона од јелинистичких схватања. Тако је Св. Иринеј Лионски (с. 140–202) начелно прихватао тада уобичајено гледиште да је душа бесмртна, али је додао зна-



чајну примедбу: да душа није бесмртна по себи већ по благодати, односно по дару Божијем. Св. Јустин Философ (с. 105–165) и Татијан Сирац (с. 120–180) имали су слична схватања. Св. Макарије Велики (300–391) је још експлицитније изразио ово схватање.

Међутим, поред оваквог разумевања, постојала је међу црквеним оцима и писцима и другачија концепција, која је била резултат отворенијег усвајања јелинистичких гледишта на уштрб библијских. Најкарактеристичнији представник оваквог приступа био је Ориген (185–254), који је прихватио новоплатонизам. Према његовом учењу нематеријалне душе претпостоје, а у паду добијају материјална тела: кроз познање, душе могу поново да се уздигну и ослободе твари како би се вратиле Богу. Оци су његово схватање одбацили, посебно учење о преегзистенцији душа.

Но, током процеса интеракције јелинизма и хришћанства, хришћани су усвојили јелински космолошко-антрополошки концепт који је укључивао учење о бесмртности душе. На различите

начине и са различитим успехом хришћански богослови су покушавали да овај концепт прилагоде хришћанском схватању Бога, света и човека. Ово прилагођавање није било лако и једноставно, пошто је јелинско схватање душе било утемељено на онтолошким претпоставкама космологије и антропологије које су се битно разликовале од хришћанских.

Није био лак егзегетски задатак да се Свето Писмо, настало у оквиру семитске традиције, које је баштинило сасвим другачију онтологију, интерпретацијом усклади са кључним јелинским концепцијама а да се истовремено не разоре темељне откривењске истине, попут оне о апсолутној онтолошкој разлици тварног и нетварног.

Резултат напора хришћанских богослова су два различита приступа овој проблематици. Према првом, распрострањенијем, помирљивијем према јелинским схватањима, душа је посебан ентитет који сапостоји са телом, а који се у тренутку смрти одваја од тела, и према одређеним ауторима на неки начин наставља своје постојање и после смрти тела. Према другом приступу, слабије заступљеном – а некада парадоксално заступљеном и код истих оних аутора који прихватају прво гледиште, сматра се да је душа оно што ми данас називамо личност, сопство, *селф*... сами човек. Не постоји оштра граница између ова два учења, она се кроз

историју хришћанске мисли преплићу и сусрећу, чак и код истих аутора, нпр. код Св. Максима Исповедника (581–662), који истовремено баштини и једну и другу традицију. Све ово проблематику поимања појма душе у хришћанству чини врло сложенем и захтевном, те није лако поједноставити и укратко изложити хришћански концепт душе.

На излагање о. Александра надовезао се др Техран Халиловић, који је говорио о схватању душе у исламу. Према његовим речима, у исламу постоје, условно речено, три главне научне дисциплине које се баве науком о души: *калам* (што је, како је рекао, назив дисциплине која се обично преводи термином *теологија*, мада би тачнији превод био *аилогетика*), филозофија и суфизам. Халиловић се фокусирао на учења исламских филозофа.

Исламска наука о души није пука психологија: она се не бави стањима душе и њеним животом, већ њеним пореклом, надматеријалношћу и вечношћу.

Исламски мислиоци позивају се на курански текст и друга исламска предања. Али се ослањају и на филозофске увиде. Тако је за исламско учење врло значајан мислилац Ибн Сина (Авицена, 980–1037), који је са Аристотелом (384–322 пре Хр.) донекле сагласан у томе да је душа савршенство тела, функционалност тела... Но, према учењу



Ибн Сине, душа је самостално надматеријално биће. Она опстаје након растајања од тела. Тело и душа су два различита бића. Сина за илустрацију односа душе и тела наводи пример птице и кавеза – душа је птица, која постаје слободна тек када се ослободи кавеза (=тела). Душа, с друге стране, настаје са телом, али као надматеријално биће, другачије суштине.

Исламски мислилац Шихабудин Сухраварди (1155–1191) као и Ибн Сина учи о томе да постоје свет интелекта и материјални свет (слично Платону), али уз ова два света додаје и свет имажинације. Душа припада трећем свету, као посредник између прва два света.

Мула Садра (1571/2–1640), још један значајни представник исламске филозофије, прихвата поделу на три света. Садра тврди да постоји могућност да се путује између ова три света, тј да постоји могућност да се материјално биће усаврши и унапреди и постане надматеријално. То је и сврха постојања свих материјалних бића. Према његовом учењу,

материјално и надматеријално не разликују се по суштини, већ по интензитету постојања. Што је биће интензивније, ближе је надматеријалном, и обрнуто. Човекова душа има могућност путовања између три поменута света.

Сви исламски филозофи једногласно тврде да је човекова душа надматеријално биће које не умире ни када се растане од тела. Такође, познато је да сви муслимански мислиоци верују да је душу створио Бог.

Важно питање јесте начин на који исламски филозофи, посебно Мула Садра који је значајно унапредио филозофска истраживања о души, образлажу настанак човекове душе. Ово питање постаје много значајније када упоредимо различите религијске текстове у Курану и предањима из којих се, с једне стране, може закључити да је човекова душа настала пре тела, а, с друге, да је душа створена истовремено с формирањем тела у мајчином стомаку.

На основу иновативних филозофских принципа које је Мула Садра утемељио у својој трансцендентној школи, он износи бројне критике против популарног мишљења из свог времена о томе да надматеријална душа настаје истовремено с настанком тела. У ствари, идеја коју Мула Садра представља у својој филозофији унапређује резултате ранијих исламских филозофа у вези с питањем порекла душе. Он истиче да

човекова душа, као што је наведено у бројним куранским ставкама, настаје из тела и постепено постаје надматеријална, односно развија своју онтолошку вредност.

Према учењу Мула Садре, душа има материјално порекло али надматеријални опстанак – речима др Техрана Халиловића. У закључку је овај предавач нагласио да је према исламском схватању цео материјални свет жив: сагласно куранској објави, Бога славе 7 небеса и земља и све на њима, цео материјални свет, који се креће истом оном циљу ком би човек требало да крене – надматеријалном свету.

Уследило је обраћање проф. др Радосава Пушића. Он је најпре напоменуо да није згодно о тако опширној и значајној теми излагати укратко и поједностављено, будући да поједноставити значи заправо угрозити истину. Није могуће скратити пут ка Богу, истини, себи...

Како је истакао др Пушић, будући да није сачувано ништа што је Буда написао, односно пошто Буда ништа није написао, све што је у будизму записано продукт је будистичких школа, којих је заправо много. У том смислу, питање душе у будизму јесте питање које се везује за два цивилизацијска круга: индијски и кинески. Изворно, ово питање се преплиће са бројним питањима, од којих су најважнија она која се односе на време и тело од

чијих решења и одговора на ова питања зависи и однос према души у будизму.

Како се у будистичком учењу разумеју јаство или сопство, дух, реинкарнација, итд.? Према речима проф. Пушића, одговори на ова питања зависе од тога из ког угла се приступи будизму. Одговори на ова питања зависе од одговора на питање шта је изворно Будино учење.

Учење о метемпсихози, карактеристично за будистичко схватање, није изворно будистичко: оно је најраније зачето у предбудистичкој Индији: пре настанка будизма, у Индији Веда и Упанишада, у ономе што се у литератури од 19. века назива хиндуизмом. Вера у реинкарнацију није својствена само једној вери и једном учењу: она је била позната старим Египћанима, питагорејцима, Платону, постоји такође у хиндуизму...

У вези са тим стоји и чињеница да је према будистичком веровању Буда у тренутку пробуђења, просветљења, имао виђење својих реинкарнација; подобно Платону он је мислио да се душа сећа свог ранијег живота.

Учење о реинкарнацији је на Тибету било заступљено више него у Индији и Кини. У махајана будизму, Буда није историјска личност већ космички принцип, и ту је врло упечатљиво и битно учење о реинкарнацији и *бодисатвама* – које силазе у свет да

спасу људе из зачараног круга рађања. С друге стране, у кинеском будизму концепт душе презет је из даоизма. Даоисти тело описују као симбол, икону: тело је сједињено са умом и душом, а у исто време носи и део пролазне твари... У даоизму Кине човек је јединствено плетиво духа, душе и тела. Таква представа усвојена је и у кинеском будизму.



И будизам Индије и будизам Кине исто гледају на човека: човек је космичка тј. божанска креација, а срце је господар духа, душе и тела. У том контексту, за кинески будизам не може бити речи о томе да нема душе. Напротив, има много душа по кинеском даоистичко-будистичком будистичком виђењу, почев од космичке душе. Душа је тако оно божанско, свето, непоновљиво у човеку.

Кроз историју се развило много различитих будистичких школа и будистичких учења, али сва ова учења су сагласна по питању божанског порекла света и човека. Како је на крају нагласио проф. Пушић, ако пробуди душу у себи, човек налази смисао живота.

По завршетку излагања уследила су питања присутних. Било је занимљиво чути одговоре на питања како се то у ове три велике религијске традиције схвата појам душе. Посебно је било интересантно чути одговор на питање „Како да спасим своју душу?“ Др Халиловић је истакао да, према исламском учењу, пут ка спасењу, односно пут ка Богу води преко стотине, према неким исламским мислиоцима и преко хиљаде степеника, али да су сви сагласни у једном: да је први корак на том путу *воља*, односно опредељење да се крене ка Богу и чини добро. Професор Пушић, који је на трибини представљао будистичко учење, ценећи да – како је рекао – онај ко је поставио питање већ има одговор на њега, као одговор на ово питање прочитао је *Химну љубави* из 1. Коринћанима 13, 1–7, сугеришући да је љубав једина снага која може спасити нечију душу. О. Александар Ђаковац је одговарајући навео библијски цитат – да је за спасење потребна „вера која кроз љубав дела“ (Гал. 5, 6), и образложио тај стих Христовом поуком о две највеће заповести – љубави према Богу и према ближњима, нагласивши да је управо делатна љубав оно што нас води спасењу.

У наставку је било речи о схватању душе али и о неким другим темама: о будистичком храму у Београду који је постојао до 1944. године, о западњач-

ким утицајима на Тибету, непознавању будистичких школа, раздору између шиита и сунита који је интензивирао борбом за нафту итд. Време је једноставно било прекратко да се бар загребе по површини учења о души ових религијских традиција, а чињеница да за једним столом седе и на питања публике одговарају представници различитих религија – што није чест случај код нас – подстакла је присутне да се не држе теме већ да постављају најразличитија питања, и нешто више од два сата, колико је трибина трајала, прошло је муњевитом брзином.

Када сам после скупа у Дому омладине пријатељима, који нису били на трибини, одговарао на питање о чему се причало, у шали сам им укратко рекао следеће: отац Александар, који је представљао хришћанско учење, говорио је о Платону, др Халиловић, који је излагао на тему схватања душе у исламу говорио је о Аристотелу, а проф. Пушић, који је представљао учење будистичких школа о души, читао је Апостол! То ме је навело на мисао да су нам овакви сусрети и разговори на сличне теме веома потребни, и да је упознавање са религијским традицијама и вероучењима нешто на чему би се тек требало радити и чему би требало посвећивати више пажње, између осталог и на оваквим трибинама. □

ПРИКАЗИ

Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*

Series: Christian Theology in Context

Oxford University Press (2016)

368 стр. ; 21 cm

ISBN 978–0199673940

Максим Исповједник: На теразијама бића и Логоса

Ова студија представља један покушај обнове и поновног сагледавања свега оног што нам је о Максиму Исповједнику данас познато, кроз призму свих оних околности у којима су се његов живот и рад одвијали, марљиво настојећи да се продре у саму суштину његове теологије коју писац у овом дјелу систематично излаже, те гради на термину κοσμοπολιτεία – представи о узамној повезаности, дејству и „привлачу сваког разумног бића на своју аскетску улогу у космичкој драми“, чији је средишњи догађај испуњење призивања које је у Исусу Христу.

Састоји се из четири поглавља: I – „Backgrounds“ („позадина“), II – „The Cosmic Land-scapes of Maximus' Theology“ („Космичке основе Максимове теологије“), III – „Maximus' Vision for the Transfigured Creation“ („Максимово виђење преображене стварности“), IV – „Maximus' Afterlife East and West“

(„Максимово завјештање на истоку и западу“), кроз која аутор настоји да нас једним хронолошким редослиједом упозна са теолошко-историјским профилем Максима Исповједника.

Уводно излагање ове студије упућује нас на историјске и богословске околности из којих је Максим произишао као на предуслов правилног поимања основа на којима се он теолошки називао. Као примјер погрешне перцепције, која непознавањем истог може настати, наводи устаљену представу о њему као о искључивом антиоригенисти. Иако га сам потврђује као противника радикалног оригенизма, аутор у неколико примјера наводи да је управо аскетска традиција Оригена и Евагрија Понтијског оно што је оличило и дало карактеристичне одлике његовом учењу, али нам указује и на чињеницу да у Максимовим дјелима

можемо препознати црте вишеструких традиција по којима се он сљедовао и чију је синтезу извршио, о одликама чега ће нешто више рећи касније.

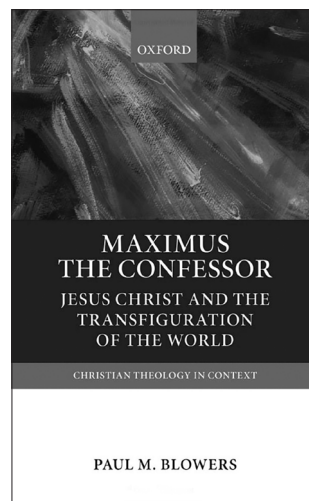
Настављајући се на то, у првом дијелу студије започиње описивањем историјско-културолошких збивања у шестом и седмом вијеку, почев од *злашної доба*, када је византијска држава, за вријеме цара Јустинијана, била на врхунцу своје моћи, давајући увид у религијску проблематику са којом се он суочавао, затим се надовезујући на постепено опадање Византије које ће за вријеме његових наследника услиједити. Оно на шта даје посебан осврт јесте позивање византијских владара на божанску потврду своје власти, што ће имати за посљедицу непосредно мијешање царева у вјерске односе, кулминирајући у вријеме цара Ираклија, под чијим директним утицајем ће моноенергитско, односно, монотелитско учење и искрснути. Поред јереси, велику пријетњу представљаће и нагли продор ислама, те се Максим појављује управо у јеку ових двију великих опасности по очување православног учења.

Писац потом описује његову биографију служећи се грчким и сиријским изворима, покушавајући да пронађе одговарајућу синтезу између њих, закључно са поменутом историјском колотечином, када је дошло до драстичне промјене идеолошких и геополитичких прилика, описујући његов положај ријечима:

„*betwixt and between*“ – „између и међу“, имајући на уму велико превирање између различитих струја у којих се он пронашао.

Настојећи да се створи сљедствена слика о томе, приложено је неколико хипотеза о могућој путањи самог Максимоваг странствовања (ξενιτεία), поновним преиспитивањем његовог почетног положаја и претпостављајући његов (са)однос с одређеним личностима које се пројављују, како у његовим списима, тако и сфери дешавања у овом периоду. Кључна тачка у свему томе, ипак, јесте монашко неслагање (monastic dissent) са царским предлошком вјероисповиједања, на чијем челу ће се Максим и ини пронаћи.

Моноенергизам и монотелитизам, премда се чине као релативно политичко рјешење, имају своје коријене још од самог Халкидонског сабора јер, уколико би били чисто доктринални ставови, како аутор каже, не би узели великог маха. Штавише, монофизитска перцепција их и претпоставља, но је тек у овом периоду остварена одговарајућа прилика да буду испољени. Максим, поред Софронија Јерусалимског, показује се непопустљивим и отвореним



борцем против ове *појаве*, те тако индиректно изазвати сукоб ширих сразмјера, који писац на тежи Рим – Константинопољ описује.

Сљедећи одјељак описује литерарни профил Максима као теолога и аскете, описујући различите традиције са којима је он, по претпоставци, долазио у додир, те тако уобличио сопствени теолошки израз. Његова философија представљена је кроз три пројаве: природна, етичка и теолошка, као основне дисциплине хришћанског живота, путем којих је једино могуће остварити *пролаз* (διάβασις) ка обожењу. Обожење се, заузврат, темељи на Преображењу, као божанском откривењу *par excellence*, у коме се *домострој сјасења* (оно што је од творевине) и *теологија* (оно што је божанско) испреплићу у личносном Богу Логосу. Затим даје се увид у његово литерарно стваралаштво разлучивањем његових дјела под различите жанрове, али и разраду његовог литерарног израза, гдје се он сврстава као тумачерминевтичар. Излажу се и неке од његових метода тумачења, гдје се посебан нагласак даје на његову *θεωρία γραφική* – метод узајамног тумачења Светог Писма и створеног свијета. Наиме, они се непрестано прожимају и представљају динамику откривења којом Логос непрестано дјела и пројављује се у творевини, што се у овом дјелу назива тео-драматична перспектива.

Други дио студије („The Cosmic Landscapes of Maximus’ Theology“)

уводи нас у основе и аспекте Максимове космологије. Она се заснива на односу Логос – логосност, односно, природни смисао (λόγος) сваке честице творевине, са својим извором у Божијој премудрости, који остварује свој потенцијал ка идеалном стању стварности и учествовања у Христу Логосу, што јесте *πολιτεία*. Сам, пак, положај који личност претпоставља у односу ка Логосу јесте *τρόπος* – начин постојања, који свој идеалан облик проналази у сједињењу личности са *θέλημα φυσικόν* – природна воља, то јест, у потпуном сљедовању са истинским логосом (*ὁρθὸς λόγος*), који нам је нашом природом претпостављен. Писац особито наглашава Максимов позитиван став према природи, јер је она „од Бога“ – *ἐκ Θεοῦ*, прожета благодаћу у својој есхатолошкој перспективи, те, уствари, како аутор каже, „може бити слобода“ (*nature can be freedom*), уколико је наш начин постојања подржава. На основу ове представе он заснива концепт *κοσμοπολιτεία* – узајамна заједница Творца и творевине/природе преобразене у Христу кроз његово оваплоћење, што јесте рекапитулација природе – *ἀνακεφαλαίωσις*, концепт Иринеја Лионског да је дјело стварања завршено у оваплоћењу, који је код Максима врло примјетан.

Одмах потом имамо излагање Максимове христологије, чија полазна тачка јесте тајна Хрстова утјеловљења (*ἐνσωμάτως τὸ*

μητὺρίον), са својом конкретним изразом у оваплоћењу, гдје се логосност свега посебног (τὸ μερικόν) сједињује у једно опште (τὸ γενικόν) у Христу, у коме се вријеме и вјечност, тварно и нетварно прожимају. Путем „халкидонске логике“, али и предања неколико пређашњих отаца, Максим још у свом раном теолошком раду настоји да изложи концизну представу о Христовој конституцији, сачињеној од једне богочовјечанске личности и човјечанске и божанске природе, те Га представља као „сложену личност“ – σύνθετος ὑπόστασις. Та његова методика прецизног одређивања односа унутар саме Христове личности, те његовог односа са свијетом и Светом Тројицом, о чему такође има ријечи, одиграће кључну улогу у разрјешењу моноенергитско-монотелитске кризе, те само добити своју продужену руку, при томе, подарујући нам једну систематичну и сложену представу о аспектима енергија и хтијења како у Христу, тако и уопште, што је овдје табеларно и следствено изложено.

Максимови погледи у области еклисиологије, Евхаристије и Литургије уопште јесу следећа тема. Црква јесте *космичка лиџурија*, јер представља потенцијал да све буде преображено, односно, да се *оваилоџи* у Христу, те је отворена за учествовање (participatory), а истовремено јесте мистагошки τύπος цијеле стварности и космо-са који је, кроз Цркву, јединство у

различитости. У њој се сједињују активно дејство (πράξις) и сагледавање (θεωρία) као методе подражавања Христа – θεομίμησις. Литургија истовремено представља поприште духовног путовања – διάβασις („прелазак“) ка обожењу кроз своју централну тачку – Евхаристију, која јесте теофанија и стварно присуство Логоса, кроз коју нам Он, као Мистагог, омогућује заједницу са собом, преображење у њему, судјеловање у *шајни Христивој* и пут ка *новом стиварању* (The New Creation). На крају одјелка аутор даје осврт на есхатолошку димензију Максимовог тумачења Евхаристије и Литургије, као и на одређене, по претпоставци, намјерне пропусте важних елемената (анафора) приликом истог, о чему излаже неколико теорија и мишљења.

Трећи дио овог дјела представља разраду Максимовог виђења преображене стварности, који започиње увидом у његову представу икономије спасења. Осовина за разумијевање истог јесте познавање Максимове дијалектике природе, будући да управо логос природе (λόγος φύσεως) јесте оно што даје нашем начину постојања (τρόπος) тежу у међуодносу са осталим бићима и самим Логосом (κοσμοπολίτεία), те самим тим, модалитет наше природе јесте кључан да би се тај однос дефинисао. Тим поводом је Максим развио богату перспективу модуса природе која се пружа од првобит-

ног стања (ἀρχή), преко садашњости (μεσότης) све до краја времена (τέλος), који се у Христу узајамно прожимају. Прелазна тачка у свему томе јесте *Адамов њаg*, након кога је природа „усахнула“ – κολοβουμένη, у односу на своје првобитно стање, а у људски начин постојања ушла патња (τὸ πάθος), а гријех постао *гρυῖα њприрода* (second nature), мимо оне која нам је логосом претпостављена. Ипак, аутор упућује на неке посебности код Максима, као рецимо да је τὸ πάθος, у облику пасивности и подложности према Богу, присутан у логосу људског бића, као и виђење Адама као протоаскете у свом првобитном и савршеном стању. Описујући затим Исповједникову мисао о гријеху, пороку и страсти-ма, говори даље на тему полности, у обома, протолошком и есхатолошком смислу, закључујући одјељак виђењем есхатона као *исџинскоῗ њочешка* (ἀρχή) човјечанства, у његовом најсавршенијем стању.

Максимова ширина видика у наставку се лако представља кроз његов став о *џајни Христџовој*, са својом *макро* и *микро* димензијом у погледу оваплоћења, распећа, те свега осталог што се по домостроју (κατ'οἰκονομίαν) спасења има збити „као инструмент преображења свијета“. То је оличено кроз Максимову типологију Јеванђеља и Христовог живота на том путу, те је изложен његов сотириолошки став, почев од колебања у Гетсиманском врту, беспријекорне по-

слушности вољи Очевој – *акџивна њасивности*, па све до страдања и крста, као првобитне идеје (крстообразног) космоса. Страдање (passion), као побједа над страстима/страдањима (passions), представља се из неколико различитих углова као инструмент спасења, да би, затим, сусрели његово виђење помирења Бога и човјека кроз „измјену“ – ἀντιστροφή, међусобно дејство божанских и човјечанских елемената, омогућено Христовим оваплоћењем и савршеном људском природом којом је примио и понио божанску, зарад усавршавања и добробитија творевине. Како би се тај однос разумијевао, имамо излагање о односу унутар саме Христове личности, закључно са питањем: да ли је Христос имао гномичку вољу или не? На концу, аутор излаже да ли и у којој мјери се Максимова представа коначности побједе на крсту над злом и нередом творевине поклапа са учењем ἀποκατάστασις τῶν πάντων – повратак свега у првобитно стање.

Последњи чланак трећег дијела говори о врлинама и преображеном животу у Христу и Духу кроз њих. Исконска љубав (ἔρως) прожета је, како у макрокосмосу, тако и у нама самима, у нашим врлинама, гдје је сусрет са оваплоћеним Логосом љубављу могућ. Наш пут к Богу кроз љубав за покретача има жељу (ἐπιθυμία), чији је неприкосновени исказ аскеза (ἀσκησις) као стријемљење к Творцу, у којој долази до узајамног иступљења

(ἔκστασις) обију, наше и Творчеве љубави. Дијалектика жеље даје нам широк поглед на Максимов став о поступку у коме жеља доводи до обожења у љубави с Богом, кроз ум (νοῦς), који је кључан за преусмјеравање жеља и душе, али и разум који је „тумач и егзегета (ἐρμηνεὺς καὶ ἐξηγητής) врлина, које наше жеље и стријемљења подстичу и произносе. По Максиму, врлина је човјеку природна, али је потребно да буде подстицана, усавршавана и остварена у савршенству врлине (virtuosity), како би постигла своју пуноћу. На путу ка истом, изложене су три Максимове методе којима се то има постићи: поимање и сагледавање врлина, кроз мудрост (σοφία; φρόνησις) и самовласт (ἐγκρατία), његовање врлинских осјећања и страсти, кроз афективност саосјећања (ἐμπάθεια) и слободу од страсти (ἀπάθεια), те обликовање врлина у послушању и литургијској заједници, кроз сљедовање богослужбеном устројству и *подражавање* (μίμησις) свим врлинским обрасцима у Цркви садржаним, како у реду светитеља и хијерархији, тако и у Литургији.

Последњи дио овог дјела бави се завјештањем/заоставштином (legasy) Максимове мисли и богословља у потоњим временима, почев од средњег вијека и спора око *filioque*-а, као и исихастичког спора, па све до новијих времена, гдје ће оставити неизбрисив траг на зборник *Доброшљубље* (φιλοκαλία), на савремено православно богосло-

вље уопште, но сезати и изван граница православне Цркве на запад, те својим *космичким бојословљем* одиграти важну улогу у образовању „еколошког богословља“, а својим тумачењима дати образац савременој етици врлине.

За крај, у поговору имамо још једно сагледавање Максима као „исповједника“, простог, странствујућег монаха, неустрашивог борца за очување и исповиједање православног учења и предања, те неприкосновеног богослова свог времена, коме је релативан ауторитет била и царска власт, када је питање вјере било посриједи. Важући са истока на запад у својој борби, *κοσμοπολίτεια* је заиста била саставни дио његовог живота у цјелокупној теодрами космоса, гдје је он сопствену улогу доживљавао као један члан те „игре“, на путу ка испуњењу логоса и бића, као христообразног и крстообразног призивања да примимо *вјечно добробитије* – τὸ αἰεὶ εἶναι, у Христовој новој и преображеној стварности.

Богатство рјечника, опсежан и широко-сагледавајући поглед, концизност, непристрасност, као и много тога другог, јесу врлине овог дјела, те уколико желите сажет и јасан, прије свега савремен, приказ доброг дијела онога што се о Максиму Исповједнику има и може рећи, ова студија заслужује похвалу и искрену препоруку.

Милан Врљановић

Родољуб Кубат, Трајовима Писма II, Сџари Савез: рецејција и контексти

Београд : Православни богословски факултет, Библијски институт, 2015

319 стр. ; 22 cm

ISBN 978–86–7405–163–4

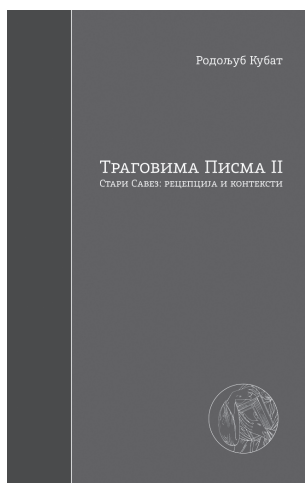
Септуагинта, тј. превод старозаветних списа на грчки језик који уједно и представља коначну хришћанску верзију Старог Савеза у текстолошком и теолошком смислу, се до данас није студиозно обрађивала у српској јавности. Септуагинта представља верзију Светог Писма која је призната од стране Православне Цркве. Савремени превод Септуагинте на енглески језик је публикован 2008. у оквиру пројекта: Православних студија Библије. Њему су приступиле готово све Православне Цркве у Сједињеним Америчким Државама, под руководством Џека Спаркса и Академске заједнице при Академији православне теологије Св. Атанасија која је под патронатом Антиохијске Православне Цркве. Она је настала као плод проучавања Библије од стране православних богослова и библиста, и подржана је од угледних православних епископа попут: Митрополита Питсбурга Максима (Васељенска Патријаршија), Митрополита Филипа (Антиохијска Православна Црква), Митрополита Теодосија (Америчка Православна

Црква). Превод је био употпуњен са православним коментарима. Ипак су се неки православни аутори у својим приказима, попут о. Серафима Џонсона и Архимандрита Јефрема, доста критички односили према овом пројекту, сматрајући да је текстуални апарат у себи обухватио многе сумњиве одлуке модерне неправославне библијске науке. Слично мишљење има и др Родољуб Кубат (стр. 84).

Књигу која је пред нама можемо сматрати за увертуру у превод Септуагинте на савремени српски језик, што је приоритет новооснованог Библијског института при Православном богословском факултету у Београду. Она је плод вишегодишњих истраживања светоотачких тумачења Писма. У једној античкој културној традицији су са успехом Оци Цркве презентовали Истину вере присутне у Светом Писму и у динамичном етосу Цркве. Управо таква теологија, која фаворизује контекстуалност као конститутивни елемент сваког богословског исказа, јесте преко потребна да би се теологија уважавала у јавном сектору и

да би се избегла једна теологија која саму Цркву гура у приватну сферу или у оквиру мање заједнице, која добрим делом постоји паралелно са стварношћу (стр. 14).

Књига је подељена на три дела: Септуагинта (стр. 17–86), алегореза (стр. 87–206), и Јона у проповеди (стр. 231–306). У поглављу Септуагинта се указује да је то текст на којем се градила теологија и егзегеза, настала химнографија и други богослужбени текстови, и од кога су настали многи преводи, између осталих, и словенски. Полазећи од Аристотула, александријског Јеврејина, који је деловао око 175–150. године пре Христа, др Кубат наглашава популарно схватање које датира настанак превода Септуагинте у доба Птоломеја II Филадельфа (283–246 пре Христа). Хипотеза коју др Кубат разрађује се заснива на томе да Аристеево писмо доноси срж историјске истине, пошто су Птоломејски владари били заинтересовани за Јевреје: у главном граду су имали велику јеврејску заједницу, а на рубовима царства према конкурентским Селевкидима простирала се стратешки важна Јудеја (стр. 42). Превод је настао половином 3. века пре Христа у Александрији. Он је настао зарад потребе синагогалног богослужења, али и зарад интелек-



туалних потреба ондашње елите. Научници углавном сматрају да је јеврејски предложак са којег је настао превод близак протомасоретском тексту. Пошто су Постање и Излазак слободније преводјени у односу на остале три књиге, није јасан однос преводилаца према тексту који је могао бити различит од каснијег

масоретског. У временском интервалу од 2. до 1. века пре Христа, настали су преводи осталих јеврејских светих текстова, сачињени од различитих преводилаца, на различитим местима и у различито време. Потом је одлично обрађена одлика грчког превода: преводиоци су уносили семитске елементе, али су присутни и арамеизми. Међутим, Септуагинта је не само превод, већ и на одређени начин најстарији коментар Писма. Многи грчки појмови су добили нове значењске садржаје, тако што су преводиоци на местима додатно појашњавали текст на тај начин што се одређени појам преводи еквивалентом чији се значењски домени великим делом поклапају (стр. 51). Поред овога су обрађени и остали преводи Старог Завета у позноантичком свету, али је у овом поглављу аутор упоређивао и превод Аквиле, Симаха и Теодотиона. Повод је био сукоб између синагоге и Цркве, пошто су хришћани углавном користили Септуагинту, докле

су рабини покушали да се дистанцирају од старог превода и да стандардизују јеврејски текст. Такође др Кубат наводи и хришћанске рецензије Септуагинте: Оригенову Хексаплу, прото-лукијанову рецензију, као и још недетектовану Исихијеву рецензију. Напошетку се аутор бави оспоравањем Септуагинте: Јероним је био први који је спорио текстолошки ауторитет Седамдесеторице. Друго оспоравање Септуагинте је започело са протестантском реформацијом. Реформатори су се окренули за јеврејским текстом зарад повратка изворном и, кроз традицију неконтаминираном, хришћанству. Поготово је након Другог светског рата масоретски текст додатно научно сакрализован.

Друго поглавље је посвећено алегорези. Алегореза је поступак експлицитног тумачења, извођења смисла из дословног исказа који се њиме посредује. Аутор обрађује предстоички период, стоички период, платонистичку традицију. Уствари, акценат је дат на јелинској алегорези: на Хомера се гледало као учитеља мудрости, којој су Јелини сами тежили, док је битно место заузимао и Хесиод. Она се посебно развија у покласичном периоду. Тадашњи философи су се све више почели ослањати на тумачење текстова који су били нормативни за одређену школу (посебно после Сулиног разарања Академије и Ликеја у Атини, 86.пре Христа). У том периоду, философ престаје да буде мислилац који спекулативно

развија сопствене мисли, него много више улази у једну од мисаоних традиција. Истина се темељила на ауторитету одређене традиције и могла се пронаћи у списима који управо из ње потичу. Насупрот ове алегорезе, хришћанска алегореза је при читању старосавезних списа служила за посадашњење историје спасења. Алегоријска егзегеза је примењивана тамо где се дословно тумачење библијских текстова чинило бесмисленим у смислу да излази из оквира прихваћених Истина вере. Потом је имала за циљ да укаже да су многе старосавезне стварности само праобрази Христа. То се такође односи и на ритуалне прописе. Највећа снага алегоријског тумачења лежала је у томе што је стално оживљаван библијски текст и актуализован у животу верујућих. Библијске приповести нису остале тек записи о нечему што се догађало у прошлости, макар то била и свештена историја спасења, него су то били текстови који су се обрађали сваком читаоцу у различитим животним контекстима. Читалац је тај који из свог контекста са сопственим предразумевањем и теолошком намером разумева и тумачи текст.

Треће поглавље се фокусира на рецепцију Књиге пророка Јоне у раној Цркви. У овом поглављу, приликом указивања на рецепцију ове старозаветне књиге од раних црквених Отаца, др Кубат настоји да покаже колико су егзегетска и теолошка промишљања нужно условљена контекстом. Тако, рецимо,

јеванђелисти говорећи о знаку Јоне наглашавају различите моменте. Матеј је више усмерен ка јудеохришћанској средини, којој указује на дубоку повезаност Старог Савеза и тајне Христа, попут Христовог поређења са Јоном код Матеја у Мт. 12, 40, због чега је таквој заједници била ближа приповест из Јон. 1–2, него описани догађаји из Ниниве. Лукина теолошка преокупација, као што је питање покајања и заједнице која долази из многобоштва, условило је идентификовање заједнице са приповешћу о покајању незнабожачких Нинивљана. Неко би попут Јована Златоуста Књ. о Јони користио да би указао на дужности цара и свештеника, али и величину покајања и истрајавања и врлине (стр. 256). Кирило Јерусалимски се служио антитетичком типологијом између Јоне и Христа. Примарно се у овом случају поткрепљује вера у васкрсење. Теодор Таршанин, иако се противио алегорези која је по њему обесмишљавала историју, историји даје дидактички карактер; у Старом Савезу је нудила моралну поуку и утеху за пророке, докле после Христа приповест о Јони служи верујућим као поука и опомена. По Кирилу Александријским, Јона је човек вере који у критичким тренуцима, уместо да упадне у очајање и униније, осећа потребу за Спаситељем (стр. 291).

Могли бисмо рећи да је хришћанска Црква у сусрету са јелинском културом преузела њене најбоље одлике пројављене у алего-

ријском тумачењу митских спева. Библија је у том сусрету, у јелинском свету заузела место хомерских спева. Потом, алегоријско тумачење је помогло да се старозаветна проштвa и реалније тумаче у христолошком кључу и омогућило актуализовање унутар новог хоризонта тумачења. Савремена теологија из таквог отачког приступа може научити да се библијском тексту мора приступити на основу егзистенцијалних питања које диктирају животне околности. Уколико имамо егзистенцијални однос према тексту, онда ћемо добити значење које је сагласно животном контексту. Ову књигу можемо третирати не само као информативно и уводно штиво које има за циљ да нас припреми за приступ библијском тексту. Она је и настала као плод једног покрета у православном свету и то не само код православних у Америци, већ и у Русији, где се озбиљно од кључних православних теолога позива на озбиљнији приступ Библији, што укључује научно истраживање, али и превод Септуагинте. Такође, не треба на критике постојећих превода Библије гледати као на нешто што је проблематично; преводи Библије уобичајено имају многа издања, тако да се увек морају узети у обзир унапређивање коментара и самог библијског текста да би се то надоместило у наредном издању. То, наравно, подразумева сагласност отачкој мисли.

Славиша Косћић

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, 3

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе светотачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да свој чланак није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања било којем научном часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити сопствени материјал само уз дозволу Уредништва.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском и енглеском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60.000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење грчких или других страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући опентајп фонт. За текст на јеврејском језику користити Bwhebb фонт.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи = Theological Views :
версконаучни часопис / главни и одговорни
уредник Александар Ђаковац. – Год. 1, бр. 1
(1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38, бр. 1 (2008) –
– Београд : Свети Архијерејски Синод Српске
Православне Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд :
Штампарија Српске Православне Цркве). – 24 см

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578