

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LI (2/2018)

Theological
RELIGIOUS &
SCIENTIFIC
JOURNAL
Views

Religious and Scientific Journal
of Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church

Theological Views

LI

(2/2018)

Editor in chief:

Protodeacon Dr Damjan S. Božić

Editorial board:

Metropolitan prof. Amfilohije Radović, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), prof. Bogoljub Šijaković, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), prof. Svilen Tutekov, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo), prof. Aristotle Papanikolau, Ph. D. (Fordham University, Theology Department), prof. John Behr, Ph. D. (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York), prof. Davor Džalto, Ph. D. (Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade), doc. Aleksandar Dobrijević, Ph. D. (Faculty of Philosophy, University of Belgrade), doc. Jelena Femić Kasapis, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), Vladimir Cvetković, Ph. D. (Faculty of Theology, University of Aarhus, Denmark), Nebojša Tumara, Ph. D. (St. Athanasius Coptic Orthodox Theological College, University of Divinity, Melbourne, Australia), Aleksandar Raković, Ph. D. (Institute for Recent History of Serbia, Belgrade)

Managing editor:

Srećko Petrović

Secretary:

Snežana Krupniković

Belgrade
2018



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LI

(2/2018)

Главни и одговорни уредник:
Протођакон др Дамјан С. Божић

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, Универзитет „Свети Кирило и Методије“ у Великом Трнову), проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham University, Theology Department), проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York), проф. др Давор Џалто (Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду), доц. др Александар Добријевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду), доц. др Јелена Фемич Касапис (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду), др Владимир Цветковић (Faculty of Theology, University of Aarhus, Denmark), др Небојша Тумара (St. Athanasius Coptic Orthodox Theological College, University of Divinity, Melbourne, Australia), др Александар Раковић (Институт за новију историју Србије, Београд)

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Београд
2018



***Theological Views – Religious
and Scientific Journal***

ISSN 0497–2597

UDC 27–1

Publisher:

Holy Synod of Bishops
of Serbian Orthodox Church

Editor in chief:

Protodeacon Dr Damjan S. Božić

Managing editor:

Srećko Petrović

Cooperates:

Protopresbyter Darko Spasojević
Presbyter Vukašin Milićević
Srećko Petrović
Nenad Đorđević
Marijana Petrović
Blagoje Pantelić

Secretary:

Snežana Krupniković

Proofreading:

Marijana Petrović

Graphic design:

Srećko Petrović



***Teološki yōlęgi
– verskōnaučni časōyis***

ISSN 0497–2597

УДК 27–1

Издавач:

Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Протођакон др Дамјан С. Божић

Оперативни уредник:

Срећко Петровић

Сарадници:

Протопресвитер Дарко Спасојевић
Презвитер Вукашин Милићевић
Срећко Петровић
Ненад Ђорђевић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Маријана Петровић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Теолошки погледи

LI

(2/2018)

САДРЖАЈ

СВЕТИ СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ

Химне божанског ероса

Светог и великог Оца нашег Симеона Новог Богослова,
игумана и презвитера манастира Светог Маманта Ксирокермског

Химна XXX

Једном од његових ученика.

Да божански огањ Духа додирује душе очишћене сузама

и преумљењем, и обузима их и још више очишћује,

и њихове удове помрачене грехом просветљује,

и чистећи њихове ране, до савршеног исцељења доводи,

и божанском красотом их сасвим просијава 201–218

Милан КОСТРЕШЕВИЋ

Филонов приказ Каина у тумачењу Књиге постања 219–232

Борис ФАЈФРИЋ

Монаштво на Синају од 3. до 6. века 233–258

Мирко ВАСИЛИЋ

Свете тајне у расколничким заједницама

и начин примања расколника у Цркву 259–274

Жарко Б. ВЕЉКОВИЋ Још једном о натпису попа Тѣходрага из Лиштанâ код Ливна [осврт на чланак Marić i dr., „Pop Tjehodrag i njegov natpis“, <i>Povijesni prilozi</i> 33, 2007, 9–32]	275–316
Фотина БАДРКИЋ Празник Ваведєња Пресвете Богородице у храм	317–333
Исправка година излажења ранијих бројева <i>Теолошких погледа</i>	334–335
Упутство ауторима	336–341
Упутство рецензентима	341–342
Етички и научни стандарди	342
Short Guide for Authors	343–344
Peer Reviewer Instructions	345
Ethical and Scientific Standards	346

Theological Views

LI

(2/2018)

CONTENTS

ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΥΜΝΩΝ ΟΙ ΕΡΩΤΕΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΣΥΜΕΩΝ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΗΓΟΥΜΕΝΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΓΕΓΟΝΟΤΟΣ ΜΟΝΗΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΜΑΝΤΟΣ ΤΗΣ ΞΗΡΟΚΕΡΜΟΥ Λ' : Πρὸς ἓνα τῶν μαθητῶν, ὅτι ταῖς καθαρθεῖσαις ψυχαῖς διὰ δακρύων καὶ μετανοίας προσπαῦσαν τό θεῖον τοῦ Πνεύματος πῦρ δράσεται αὐτῶν καὶ πλεον καθαίρει, φωτίζον τὰ ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐσκοτισμένα μέρη αὐτῶν καὶ τὰ τραύματα ἐξιώμενον εἰς τελείαν φέρει συνούλωσιν, ὡς τῷ θεῷ κάλλει ὑπεραστράπτειν αὐτάς	201–218
--	---------

Milan KOSTREŠEVIĆ The Description of Cain in Philo's Interpretation of Genesis	219–232
--	---------

Boris FAJFRIC Early Monasticism in Sinai	233–258
---	---------

Mirko VASILIC Holy Mysteries in Schismatic Communities – The Readmittance of Schismatics in the Church	259–274
--	---------

Žarko B. VELJKOVIĆ Grave Inscription of Orthodox Priest Pappas Tihodrag (Тѣhodrag) from Lištani near Livno	275–316
Fotina BADRKIĆ The Feast-day of the Entry of the Virgin Mary into the Temple	317–333
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	334–335
Guide for Authors [in Serbian]	336–341
Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	341–342
Ethical and Scientific Standards [in Serbian]	342
Short Guide for Authors	343–344
Peer Reviewer Instructions	345
Ethical and Scientific Standards	346

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

ХИМНА XXX

ЈЕДНОМ ОД ЊЕГОВИХ УЧЕНИКА. ДА БОЖАНСКИ ОГАЊ ДУХА
ДОДИРУЈЕ ДУШЕ ОЧИШЋЕНЕ СУЗАМА И ПРЕУМЉЕЊЕМ, И ОБУЗИМА
ИХ И ЈОШ ВИШЕ ОЧИШЋУЈЕ, И ЊИХОВЕ УДОВЕ ПОМРАЧЕНЕ ГРЕХОМ
ПРОСВЕТЉУЈЕ, И ЧИСТЕЋИ ЊИХОВЕ РАНЕ, ДО САВРШЕНОГ ИСЦЕЉЕЊА
ДОВОДИ, И БОЖАНСКОМ КРАСОТОМ ИХ САСВИМ ПРОСИЈАВА¹

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

Λ'

ΠΡΟΣ ἘΝΑ ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩΝ, ὍΤΙ ΤΑΙΣ ΚΑΘΑΡΘΕΙΣΙΑΙΣ ΨΥΧΑΙΣ
ΔΙΑ ΔΑΚΡΥΩΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΠΡΟΣΨΑΥΣΑΝ ΤΟ ΘΕΙΟΝ ΤΟΥ
ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΠΥΡ ΔΡΑΣΣΕΤΑΙ ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΠΛΕΟΝ ΚΑΘΑΙΡΕΙ,
ΦΩΤΙΖΟΝ ΤΑ ὙΠΟ ΤΗΣ ΑΜΑΡΤΙΑΣ ἘΣΚΟΤΙΣΜΕΝΑ ΜΕΡΗ ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ
ΤΑ ΤΡΑΥΜΑΤΑ ἘΞΙΩΜΕΝΟΝ ΕἰΣ ΤΕΛΕΙΑΝ ΦΕΡΕΙ ΣΥΝΟΥΛΩΣΙΝ, ὩΣ
ΤΩι ΘΕΙΩι ΚΑΛΛΕΙ ὙΠΕΡΑΣΤΡΑΠΤΕΙΝ ΑΥΤΑΣ.

Ἦεστι πῦρ τό θεῖον ὄντως,
ὅπερ εἶπεν ὁ Δεσπότης,
ὅτι ἦλθεν ἵνα βάλῃ
(ἐπὶ ποῖαν γῆν, εἰπέ μοι;)
ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους πάντως,

Доиста постоји божански огањ
за који је Владика рекао
да је бацити га дошао (Лк. 12, 49)
(на коју, кажи ми, земљу?!),
и то уистину на смртнике

¹ Превод дајемо према критичком издању: J. Koder, *Syméon le Nouveau Théologien: Hymnes*, Tome II, Sources Chrétiennes 174, Paris: Éditions du Cerf, 1971, 341–382.

τούς τά γήϊνα φρονοῦντας,
 ὅπερ ἤθελε καί θέλει
 τοῦ ἀνάπτεσθαι ἐν πᾶσιν.
 Ἄκουσον καί γνῶθι, τέκνον,
 θείων μυστηρίων βάθος!
 Τό οὖν πῦρ τοῦτο τό θείον
 ποταπόν εἶναι λογίζη;
 Ἄρα ὁρατόν ἢ κτιστόν
 ἢ ληπτόν ὑπολαμβάνεις;
 Οὐμενοῦν καί γάρ ὑπάρχεις
 ἐν μνήσῃ τοῦ τοιούτου
 καί ἐπίστασαι βεβαίως
 ἄληπτον αὐτό ὑπάρχειν,
 ἄκτιστον, ἀοράτον γε,
 ἀναρχόν τε καί ἄϋλον,
 ἀναλλοίωτον εἰς ἅπαν,
 ἀπερίγραπτον ὡσαύτως,
 ἄσβεστον, ἀθάνατον,
 ἀπερίληπτον πάντη,
 ἔξω πάντων τῶν κτισμάτων,
 τῶν ἐνύλων καί ἀϋλων,
 ὁρατῶν καί ἀοράτων,
 ἀσωμάτων καί ἐνσάρκων,
 ἐπιγείων, οὐρανίων
 τούτων πάντων ἔστιν ἔξω
 κατὰ φύσιν, κατ' οὐσίαν,
 ναί δή, καί κατ' ἐξουσίαν.
 Τοῦτο οὖν ἐν ποίᾳ ὕλῃ
 ἐμβληθήσεται, εἰπέ μοι;
 Ἐν ψυχαῖς ἐχούσαις ἄρα
 ἔλεον δαψιλεστάτως
 καί πρό τούτου καί σύν τούτῳ
 πίστιν, ἔργα τε τήν πίστιν
 βεβαιοῦντα κεκτημένας
 ταύταις, ὡσεὶ λύχνῳ πλήρει
 καί ἐλαίου καί στυπείου
 πῦρ ἐμβάλλει ὁ Δεσπότης,
 ὃ ὁ κόσμος οὐ κατεῖδεν
 οὐδέ κατιδεῖν ἰσχύει

што имају мисли приземне,
 онај огањ који пожелe
 и жели у свакоме распалити.
 Послушај и спознај, дете моје,
 дубину тајни божанских!
 Шта, дакле, мислиш да огањ
 овај божански представља?
 Дал' помишљаш да видљив,
 створен ил' ухватљив јесте?
 Заиста није! Јер и ти посвећен
 постаде у тајну огња овог,
 те доиста препознао си
 да он је неухватљив,
 нестворен, невидљив,
 беспочетан и нетваран,
 у свему непроменљив,
 те исто тако неописив,
 неугасив, бесмртан,
 на сваки начин безграничан,
 изван свеколиких створења
 тварних и нестварних,
 видљивих и невидљивих (Кол. 1, 16),
 бестелесних и оваплоћених,
 земаљских и небеских (Фил. 2, 10).
 Он је изван свега реченог
 према својој природи и суштини,
 те доиста и према сили својој.
 Кажу ми, онда, у каквој ће твари
 овај огањ распаљен бити?
 У душама које имају
 милосрђе најизобилније,
 а пре њега и заједно с њим,
 у душама што имају веру и дела
 која веру утврђују ову.
 У њима, к'о у светиљкама
 пуним уља и кудеља,
 Владика распаљује огањ (Мт. 25, 1),
 који овај свет не види,
 нит' иако видети може.

(Κόσμον λέγω τούς ἐν κόσμῳ
καί τὰ κοσμικά φρονούντας).
Ὡσπερ ἄπτει δέ ὁ λύχνος,
ἐν τοῖς αἰσθητοῖς σοι λέγω,
ὅταν τῷ πυρί προσψαύσῃ,
οὕτω καί πνευματικῶς μοι νόει
λέγειν ταῖς ψυχαῖς προσψαύειν
καί ἀνάπτειν πῦρ τό θεῖον.
Πρίν προσψαύσῃ, πῶς ἀνάψει;
Πρίν βληθῇ δέ, πῶς προσψαύσει;
Ὅντως οὐδαμῶς, οὐδ' ὅλως!
Ὅταν δέ ὁ λύχνος ἄπτῃ
καί τρανῶς φωτίξῃ πάντας,
καί τό ἔλαιον ἐκλείψῃ,
οὐ σβεσθήσεται ὁ λύχνος;
Θέα μοι καί ἄλλο μείζον,
ὃ φοβεῖ με πλέον πάντων!
Φαίνοντά μου λύχνον μέγα
ἐν ἐλαίου δασιλείᾳ,
ἀφθονία τε στυπείου,
μῦς ἐλθών ἢ ἕτερόν τι
ἢ κατέστρεψε τόν λύχνον
ἢ κατά μικρόν ἐκλείξαν
ἔπιε τό ἔλαιόν τε
ἔφαγέ τε τό στυπεῖον
καί τήν λαμπάδα ἔσβεσε.
Τό δ' ἔτι θαυμαστότερον,
ὅτι τό στυπεῖον ὅλον,
ὅπερ θρυαλλίς καλεῖται,
ἐμπεσόν ἐν τῷ ἐλαίῳ
σβέννυται τό πῦρ εὐθέως,
καί ὑπάρχει μοι ὁ λύχνος
σκοτεινός, ὅλως μή φαίνων.
λύχνον νόει τήν ψυχὴν μου,
ἔλαιον τὰς ἀρετάς δέ,
τόν δέ νοῦν μου θρυαλλίδα,
ἐν αὐτῷ δέ πῦρ τό θεῖον
φαῖνον καί καταφωτίζον
τήν ψυχὴν ὁμοῦ καί οἶκον

А светом зовем оне што су у свету
и о стварима светским размишљају (Фил. 3, 19).
К'о што се светиљка распаљује
– у чулним сликама ти говорим –
кад се огњем додирује,
тако и божански огањ
– схвати да духовно ти казујем –
додирује и душу распаљује.
Без додира, како ће је распалити?
Без распаљивања, како ће је додирнути?
То зацело и заиста никако могуће није!
Но, кад се светиљка разгори
и разговетно све просветли (Лк. 11, 33),
ако ли уља у њој нема
зар светиљка неће згаснути?
Погледај амо на још једну ствар
што ме већма од речене плаши!
Светиљка моја силно светљаше
у изобиљу свога уља
и са мноштвом кудеља,
но, миш ил' нека живуљка дође,
те преврну светиљку моју,
ил' мало по мало полиза
и испи уље у њој,
и поједе кудељу,
и угаси моју светиљку.
Ипак, најчудније од свега
јесте што кудеља ова,
коју фитиљем називају,
сасвим у уље упаде,
те умах огањ угаси
и светиљка се моја помрачи,
и више уопште не засветли (Лк. 11, 34).
Знај да је светиљка ова душа моја,
а врлине да уље јесу,
док ум мој јесте фитиљ,
којим божански огањ
осветљава и просветљује
душу моју и читав дом

ὅλον ὅλου σώματός μου
 καί τοὺς ἐν τῷ οἴκῳ πάντα
 λογισμούς καὶ ἐνθυμήσεις.
 Οὕτω φαίνοντος δέ τούτου
 ἐάν φθόνος παρεμπέση
 ἢ μνησικακίας πάθος
 ἢ φιλοδοξίας ἔρωσ
 ἢ ἄλλη τις ἐπιθυμία
 ἡδονῆς τινος ἢ πάθους
 καὶ τὸν λύχνον καταστρέψη
 ἡγουν πρόθεσιν ψυχῆς μου,
 ἢ τό ἔλαιον ἐκλείξη,
 τό τῶν ἀρετῶν σοι λέγω,
 ἢ ἄλλως θρυαλλίδα
 ὄντα μου τὸν νοῦν, ὡς εἶπον,
 καὶ ἐν ἑαυτῷ τό θεῖον
 ἔχοντα φῶς λάμπων μέγα,
 καταφάγη πονηραῖς ἐννοίαις τοῦτο
 ἢ καὶ ὅλον ἀπορρίψη
 ἐνδοθεν ἐν τῷ ἐλαίῳ
 ἡγουν ἐν τῷ ἐνθυμῆσθαι
 ἀρετῶν αὐτοῦ τὰς πράξεις
 καὶ εἰς οἴησιν ἐντεῦθεν
 ἐμπεσὼν ἐκτυφλωθεῖν,
 καὶ τὸν λύχνον μου ἐκ τούτων
 ἢ τυχόν τινος ἐξ ἄλλου,
 εἰ συμβῇ ἀποσβεσθῆναι,
 ποῦ τό πῦρ ὑπάρχειν τότε
 ἢ τί γίνεσθαι εἴπης μοι,
 παραμένειν ἐν τῷ λύχνῳ
 ἢ χωρίζεσθαι τοῦ λύχνου;
 Ὡς ἀγνοίας, ὦ μανίας!
 Πῶς ἐνδέχεται τὸν λύχνον
 δίχα τοῦ πυρός ἐξάπτειν,
 ἢ τό πῦρ τῆς ὕλης ἄνευ
 παραμένειν ἐν τῷ λύχνῳ;
 Πάντοτε τό πῦρ τῆς ὕλης
 δράσσεσθαι ποθεῖ καὶ θέλει,
 ἀλλ' ἡμῶν ὑπάρχει πάντως

васцелог тела мојег,
 те све помисли и мисли
 што пребивају у дому овом (Мт. 5, 15).
 Но, ако се завист поткраде
 док ова светиљка тако гори,
 или страст злопамћења,
 или љубав према таштини,
 или нека друга жеља
 за ужитком ил' страшћу каквом
 и светиљку ову преврне
 – то ће рећи, решеност душе моје –
 или уље у њој пресуши
 – говорим ти о уљу врлина –
 или њену, пак, кудељу
 – која је, к'о што казах, ум мој
 што у себи божанску има
 светлост, која силно просијава –
 многим мислима лукавим прождре,
 ил' је читаву умочи
 у уље само,
 то ће рећи, у размишљање о
 делању њених врлина,
 тад она одатле у таштину
 пада и ослепљена сасвим бива,
 те због ствари ових
 или ради неких других
 збива се да лампа моја гасне (Мт. 25, 8) –
 та кажи ми, онда, где је огањ овај
 отишао или шта је сад постао?
 Остаје ли у светиљци
 ил' се од светиљке одваја?
 О, незнања! О, лудила!
 Зар је могуће да се светиљка
 без огња овог распламсава
 ил' да огањ без икакве твари
 у светиљци стално пребива?
 Огањ стално жуди и жели
 речену да распаљује твар,
 но, нама припада сасвим

τό προευτρεπίσαι ταύτην
καί παρέξαι εὐπροθύμως
ἐαυτοὺς ἡμᾶς ὡς λύχνους
ἐν ἐλαίῳ καί παντοίαις
ἀρεταῖς κεκοσμημένους,
τοῦ νοός δέ θρυαλλίδα
εὐθυβόλως προβαλέσθαι,
ἵνα τῷ πυρί προσψαύση
καί κατὰ μικρόν ἀνάψῃ,
οὕτω τε συμπαραμένη
τοῖς αὐτό προσκτησαμένοις.
Ἄλλως γάρ – μηδεὶς πλανάσθω –
οὐχ ὁράται, οὐ κρατεῖται,
οὐ συνέχεται κἄν ὅλως.
Ἔστι γάρ, καθάπερ εἶπον,
ἔξω τῶν κτισμάτων πάντων,
γίνεται ληπτόν δ' ἀλήπτως
τῇ ἐνώσει τῇ ἀρρήτῳ
καί περιγραπτόν ὡσαύτως
ἐν ἀπεριγράπτῳ τρόπῳ.
Таυτα δέ μή λόγοις ὅλως
μηδέ ἐπινοίας ζητεῖ,
ἀλλά πῦρ λαβεῖν ἐξαίτει,
ὃ διδάσκει καί δεικνύει
ἐναργῶς τοῖς κεκτημένοις
ταῦτα πάντα καί τά τούτων
μυστικώτερα ἀφράστως.
Μυστικώτερα δέ τούτων
ἄκουσον, εἰ βούλει, τέκνον!
Ὅταν λάμψῃ καθὼς εἶπον,
καί τό σμῆνος ἐκδιώξῃ
τῶν παθῶν καί ἐκκαθάρῃ
σοῦ τόν οἶκον τῆς ψυχῆς σου,
τότε μίγνυνται αὐτῇ ἀμίκτως
καί ἐνοῦται ἀπορρήτως,
ἐνουσίως τῇ οὐσίᾳ
ταύτης ὅλον ὅλη πάντως
καί κατὰ μικρόν λαμπρύνει,
ἐκπυροῖ τε καί φωτίζει

да твар приуготовимо
и да попут каквих лампи
ревностно себе саме
уљем и свим врлинама
другим снабдемо,
и кудељу нашег ума
исправно подесимо
како би ватру захватила,
и мало по мало се распалила,
и тако са онима што
огањ овај стекоше преостала.
Јер, иначе (нек' се нико не вара!)
огањ се не види, нит' се захвата,
нит' се уопште икако одржава.
Јер, огањ је, к'о што казах,
изван творевине сваке,
ал' неухватљиво ухватљив
у сједињењу неизрецивом
и исто тако неизображено
изображаван постаје.
Но, немој речима ил' мишљењем
наведено истраживати,
већ се моли огањ овај примити,
што јасно подучава и показује
тајне ове, као и ствари друге,
од пређашњих тајније,
онима што огањ овај имају (Јн. 14, 26)!
Послушај, ако желиш, дете моје,
о тајнама што веће су но ове!
Кад огањ пламти, к'о што рекох,
и ројење поменутих страсти
вани изгони и чистим чини
станиште душе твоје,
тад огањ се с душом несливено слива,
и неизречено сједињава,
и цео се суштином својом у потпуности
са суштином целе душе твоје прожима,
и мало по мало је осветљава,
те распаљује и просветљава,

καί, τό πῶς εἰπεῖν οὐκ ἔχω,
 γίνονται εἰς ἓν τὰ δύο,
 ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ κτίστου
 καί ἐν τῇ ψυχῇ ὁ κτίστης
 μόνος μετὰ μόνης ὅλος,
 ὁ συνέχων πᾶσαν κτίσιν
 ἐν τῇ ἑαυτοῦ παλάμῃ.
 Μὴ διστάσης, οὗτος ὅλος
 σὺν Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι
 ἐν μιᾷ ψυχῇ χωρεῖται
 καὶ ψυχὴν ἐντός ἐκείνου
 ὅλην συμπεριλαμβάνει.
 Νόει, βλέπε, σκόπει ταῦτα!
 Τό γάρ ἄσπεκτόν σοι εἶπον
 καὶ ἀπρόσιτον ἀγγέλοις
 φῶς ἐντός ψυχὴν κατέχειν,
 ἐν ψυχῇ οἰκεῖν δέ αὖθις
 καὶ μὴ φλέγειν ταύτην ὅλως.
 Ἔγνων βάθος μυστηρίου;
 (243) Ὁ μικρός ἐν ὀρωμένοις
 ἄνθρωπος, σκιά καὶ κόνις,
 ἔχει τὸν Θεόν ἐν μέσῳ
 ὅλον, οὗ ἐν τῷ δακτύλῳ
 ἀποκρέματα ἢ κτίσις,
 καὶ τό εἶναι πᾶς τις ἔχει
 καὶ τό ζῆν καὶ τό κινεῖσθαι,
 νοῦς ἅπας, ψυχὴ καὶ λόγος
 λογικῶν ἔχει ἐκ τούτου,
 ἀλλὰ καὶ ἀλόγων πνεῦμα
 καὶ πάντων ὡσαύτως ζῶων,
 νοερῶν καὶ αἰσθητῶν τε,
 τό εἶναι ἐντεῦθεν ἔχει
 Τοῦτον ἔχων, ὅστις ἔξει,
 καὶ ἐντός αὐτοῦ βασιλεύων
 καὶ ὁρῶν αὐτοῦ τό κάλλος,
 πῶς ὑποίσει πόθου φλόγα,
 πῶς ἐνέγκῃ πῦρ ἀγάπης,
 πῶς θερμόν οὐκ ἀποστάξει
 δάκρυον ἐκ τῆς καρδίας,

и тада (рећи не знам како!)
 из двоје једно бива:
 душа је са Творцем
 и Творац је у души,
 сасвим сам с њом сасма самом,
 Онај што свеколику твар
 држи на длану руке своје.
 Не варај се, јер то је Онај
 што са Оцем и са Духом
 цео пребива у једној души
 и у себи душу
 целу обухвата.
 Промисли, гледај и сагледавај ово!
 Јер, рекох ти да несношљива и
 неприступна, чак и анђелима јесте
 ова светлост што душу у себи има
 и умах у самој души пребива,
 но, ипак је сасвим не сагорева.
 Спозна ли дубину тајне?
 Мален међ' стварима видљивим
 човек стоји попут сенке и праха,
 но, целог Бога у себи има,
 Оног што у прсту своме
 читаву творевину држи,
 и од ког свеколика твар
 и сваки ум, душа и разум,
 међ' бићима словесним,
 живот свој и кретање стичу,
 но, од ког и бесловесна бића
 дах и свеколики живот свој
 умствени и чулни подједнако
 у Њему самом имају (Дап. 17, 28).
 Онај што има и што ће имати Њега,
 и који га носи у себи самом (Лк. 11, 27),
 и Његову сагледава красоту –
 како ће пламен жудње поднети,
 како ће огањ љубави издржати?
 Како да вреле не излије
 сузе из срца свога?

πὼς τὰ θαύματα ἐξείπει,
πὼς δέ ταῦτα ἀριθμήσει,
ἄπερ ἐν αὐτῷ τελοῦνται;
Πὼς καί σιωπήσει ὅλως
βιαζόμενος τοῦ λέγειν;
Βλέπει γάρ αὐτόν ἐν ᾧ, αὐτὸν
τοῦ φωτός τῇ λάμπει λέγω·
οὐδεὶς γάρ ἄλλως ἑαυτὸν
τῶν ἐκεῖ καθηζομένων
πρὸ τοῦ λαμψαί φῶς τό θεῖον
ἑαυτὸν ἐπιγινώσκει,
ἀλλ' εἰσὶν ἐν ἀγνωσίᾳ
τοῦ ἐν ᾧ κρατοῦνται ζόφου
καὶ φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου.
Ὅμως βλέπει, ἔνθα λάμπει,
ἢ ψυχὴ ἐκεῖνη λέγω,
καὶ νοεῖ, ὅτι ἐν σκότει
ὅλη ἦν τῷ δεινοτάτῳ
καὶ φρουρᾷ ἀσφαλεστάτῃ
βαθυτάτης ἀγνωσίας.
Τότε βλέπει, ἔνθα κεῖται,
ἔνθα ἔστι καθειργμένη,
ὅλον βόρβορον τὸν τόπον,
ἀκαθάρτων ἰοβόλων
ἐρπετῶν μεμεστωμένον,
ἑαυτὴν δέ δεδεμένην
καὶ δεσμοῖς κατεσφιγμένην
χεῖρας ἅμα τε καὶ πόδας
καὶ αὐχμῶσαν καὶ ῥυπῶσαν,
τετραυματισμένην ἅμα
δήγμασι τῶν ἐρπετῶν
καὶ τὰς σάρκας οἰδαινούσας
ἑαυτῆς φέρουσας ἅμα
μετὰ πλήθους γε σκωλήκων.
Таῦτα βλέπων πὼς οὐ φρίξει,
πὼς οὐ κλαύσει, πὼς οὐ κράξει
καὶ θερμῶς μετανοήσει
καὶ αἰτήσεται ῥυσθῆναι
τῶν δεσμῶν τῶν δεινοτάτων;

Како да изрекне ова чудеса,
како да изброји ствари ове
што у њему се збивају?
Но, како да умукне сасвим
кад присиљен је да збори?
Јер, наспрам светлости светиљке,
кажем, он себе у паклу види (Лк. 16, 23),
пошто нико од оних
што у аду чаме,
а не у блиставој светлости божанској,
не познају себе саме,
већ пребивају у неспознању
мрака што их надвладава,
те њихове смрти и распадања.
Ипак, кажем да душа ова
види светлост што сија изнутра
и схвата да потпуно у тами
пребиваше најстрашнијој,
и у непробојној тамници
најдубљег неспознања.
Тад душа види где лежи
и где пребива затворена,
на месту пуном блата,
месту испуњеном нечистим
и отровним гмизавцима,
и себе саму привезану
и утамничену ланцима (Мт. 22, 13),
како на рукама, тако и ногама,
види себе бедну и упрљану,
те истовремено рањену
многим уједима гмизаваца,
па њена плот брекће властита
и умах сасвим прекривана
гомиллом црва бива.
Како да не задрхти гледајући ово?
Како да не плаче, како да не закука,
и жарко се не покаје,
и не тражи да буде одрешена
од најужаснијих ових окова?!

Ὅντως πᾶς ὁ ταῦτα βλέπων
καὶ στενάξει καὶ θρηνήσει
καὶ συνέπεσθαι θελήσει
τῷ τό φῶς ἐκλάμπαντι Χριστῷ.
Таῦτα οὖν ποιῶν, ὡς εἶπον,
καὶ τῷ λάμπαντι προσπίπτων
Θέα μοι καλῶς ἃ λέξω! –
ἄπτεται χερσίν ὁ λάμπας
τῶν δεσμῶν μου καὶ τραυμάτων.
ἐνθα δέ ἡ χεὶρ προσψάσκει
ἢ δακτύλῳ προσεγγίσει,
λύονται δεσμά εὐθέως,
σκώληκες ἀπονεκροῦνται,
πίπτουσι τὰ τραύματα δέ,
συνεκρίπτει τούτοις ῥύπος
καὶ κηλὶς μικρά σαρκός μου,
γίνεται συνούλωσις τε
ἀθρόως ἐπὶ τοσοῦτον,
ὥς οὐλὴν μὴ καθορᾶσθαι
ὅλως ἐν ἐκείνῳ τόπῳ,
ἀπαστράπτοντα δέ μᾶλλον
ὅμοιον χειρός τῆς θείας
ἀπεργάζεται τὸν τόπον.
Θαῦμα ξένον γε, ἢ σάρξ μου,
τῆς ψυχῆς λέγω οὐσίαν,
ναὶ δὴ, καὶ τοῦ σώματός μου,
δόξης θείας μετασχόντα
αἴγλην ἀπαστράπτει θείαν.
Καθορῶν τοῦτο ἐν μέρει
τελεσθέν τοῦ σώματός μου,
πῶς τό ὅλον οὐ ποθήσω
σῶμά μου καὶ ἱκετεύσω
τῶν κακῶν ἀπαλλαγῆναι
καὶ ὑγείας, οἷας εἶπον,
δόξης τε τυχεῖν ὡσαύτως;
Ὅμως οὕτως μου ποιοῦντος,
μᾶλλον δέ καὶ θερμότερος,
καὶ μου καταπληττομένου

Због тога би свако уздисао и
гледајући ствари ове нарицао,
те да иде за Христом пожелео,
који светлост распламсава ову.
Када, дакле, чиним ово, к'о што казах,
и поклањам се пред Дародавцем светла
(пази добро на оно што ћу ти рећи!),
тада Онај што ме просветљује, рукама
својим ланце и ране моје додирује.
И где год дирне Његова рука,
ил' се Његов приближи прст,
ту одмах ланци се отпуштају,
црви се усмрћују,
ране се исцељују,
а с њима нестају нечистота
и оскврњеност плоти моје;
дакле, оне се умањују и исцељење
умах збива се по телу читаву,
те нико не види ожиљак никакав
ни на једном од удова телесних;
штавише, просветљује рану сваку
и чини да пододна постане
Његовој божанској руци.
Доиста чудо необично: што плот моја
– то јест, суштина моје душе,
ох, да, и тела мога исто тако –
удела има у слави божанској
и божанском просијава лучом (1. Пт. 5, 1)!
Кад гледам да ово збива се
у удовима тела мога,
како да не желим, како да не вапим
да свеколико тело моје
избављено буде од зала многих,
те исцељење ово и славу ову,
о којима зборих, себи не стекне?!
Док чинио сам тако
уз све већу ревност
и задивљенији постајао

ἀναλόγως τῶν θαυμάτων,
χεῖρα τὴν αὐτοῦ Δεσπότης,
ὁ καλός, μετακινήσας
τά λοιπά τοῦ σώματός μου
περιέρχεται, καί βλέπω
ταῦτα, ὧς προέφην τρόπῳ,
καθαίρόμενα καί δόξαν
ἐνδύόμενα τὴν θείαν.
Καθαρθέντος οὖν αὐτίκα
καί δεσμῶν ἀπαλλαγέντος,
δίδωσί μοι χεῖρα θείαν,
ἀνιστᾷ με τοῦ βορβόρου,
ὅλος περιπλέκεται με,
ἐπιπίπτει τῷ τραχήλῳ
Οἱμοι, πῶς ὑποίσω ταῦτα;
καί καταφιλεῖ συχνῶς με.
Ἐκλυθέντα δέ με ὅλον
καί ἰσχύν ἀποβαλόντα
Φεῦ μοι, πῶς χαράξω ταῦτα;
αἶρει με ἐπὶ τῶν ὤμων
ὦ ἀγάπη, ὦ χρηστότης! –
καί ἐξάγει με τοῦ ᾄδου,
τοῦ τε χώρου καί τοῦ ζόφου
καί εἰσάγει με εἰς ἄλλον
εἴτε κόσμον ἢ αἴερα,
ὅλως ἐξειπεῖν οὐκ ἔχω.
Τοῦτο οἶδα, ὅτι φῶς με
καί βαστάζει καί συνέχει
καί πρὸς φῶς εἰσάγει μέγα,
οὗ τό μέγα θεῖον θαῦμα
οὐδέ ἄγγελοι ἐκφράσαι
ἢ εἰπεῖν ἐξισχύσουσιν ἀλλήλοις
κἂν ὅλως, ὥς γε δοκῶ.
Γενομένῳ μοι δ' ἐκεῖσε
ἄλλα μοι δεικνύει πάλιν,
τά ἐν τῷ φωτί, σοί λέγω,
μᾶλλον τά ἐκ τοῦ φωτός δέ,
τὴν ἀνάπλασιν τὴν ξένην

у мери речених чудеса,
сам Владика добри
руку своју промени
и остатак тела мог загрли,
и видех, к'о што напред казах,
читаво тело моје
очишћено и у славу
божанску оденуто.
Након што постах, дакле, очишћен
и ланаца намах ослобођен,
Он дарова ми руку своју божанску
и из блата оног ме подиже,
и целог ме чврсто пригрли,
и о мој врат се обеси (Лк. 15, 20),
(ајме мени, како ћу то поднети?!)
и пољупцима ме многим обасу.
И кад се цео онесвестих
и снагу своју кад изгубих
(авај мени, како ћу то описати?!),
Он ме на своја рамена метну (Лк. 15, 5–6)
(о љубави, о доброте!)
и из пакла мене изведе (Пс. 29, 4),
из места тога и из таме те,
и на друго ме место одведе,
дал' до света, ил' до небеса,
то доиста казати не умам.
Једно знам: да светлост ова
занесе и држаше мене,
и до големог светла одведе ме,
до великог божанског чуда,
које ни анђели изрећи не могу,
нит'о њему међу собом зборити,
чини ми се, не могу баш нимало.
И кад тамо доспех, послушај ме,
Он ми показу многе ствари ине,
што налазе се у светлу овом,
боље рећи, што из светла произлазе.
И сагледавању необичног

δίδωσι κατανοεῖν μοι,
 ἦν αὐτός ἀνέπλασέ με
 καὶ φθορᾶς ἀπῆλλαξέ με
 καὶ θανάτου ἐν αἰσθήσει
 ὅλον ἡλευθέρωσέ με
 καὶ ζῶην ἀθάνατόν μοι
 ἐδωρήσατο καὶ κόσμου
 τοῦ φθαρτοῦ καὶ τῶν τοῦ κόσμου
 πάντων ἀπεχώρισέ με
 καὶ στολήν ἐνέδυσέ με
 αὐλον φωτοειδῆ τε,
 ὑποδήματα ὡσαύτως
 καὶ δακτύλιον καὶ στέφος
 ἄφθαρτα αἰδία τε,
 ἅπαντα ξένα τῶν ὧδε.
 Ἐποίησέ με ἀναφῆ,
 ἀψηλάφητον, ὡ θαῦμα,
 καὶ ἀόρατον ὁμοίως,
 συνημμένον ἀοράτοις.
 Οὕτως οὖν με καὶ τοιοῦτον
 ἐργασάμενος ὁ κτίστης
 ἐν σκηνῇ εἰσήγαγέ με
 αἰσθητῇ, σωματικῇ γε
 καὶ ἐνέκλεισεν ἐν ταύτῃ
 καὶ κατησφαλίσατό με,
 καὶ καταγαγὼν δ' ἐν κόσμῳ
 αἰσθητῷ καὶ ὁρατῷ τε
 πάλιν ἔθετο βιοῦν με
 καὶ συνεῖναι τοῖς ἐν σκότει
 τὸν ἀπαλλαγέντα σκότους,
 καὶ καθεῖρχθαι μετ' ἐκείνων,
 τῶν ἐν τῷ βορβόρῳ λέγω·
 μᾶλλον δὲ διδάσκειν τούτοις,
 εἰς ἐπίγνωσίν τε ἄγειν,
 ὧν περικεῖνται τραυμάτων
 καὶ ὧν δεσμῶν κατέχονται.
 Ἐντεῖλάμενος ἀπῆλθεν.

пресаздања мене је предао,
 којим Он сам ме је пресаздао,
 и пропадања ме ослободио,
 и умирања у чулима мојим
 целог мене избавио,
 и бесмртни ми живот даровао,
 и од света пропадљивог
 и свих ствари у свету одрешио,
 и у нетварну и сјајну хаљину
 мене је изнова обукао,
 и обућу нову,
 и прстен, и круну,
 непропадљиву и непролазну,
 те страну свим стварима
 овоземаљским мени даривао.
 Нетварним ме је начинио
 и неопипљивим – о, чуда! –
 и невидљивим исто тако,
 са стварима невидљивим сједињеног!
 И након што ме је таквим, дакле,
 Творац мој начинио,
 Он ме је телесној и чулној
 скинији привео (2. Кор. 5, 4),
 и унутар ње ме замандалио,
 и исто тако посве закључао,
 и у чувствени и видљиви свет
 мене је доле отпослао,
 и од тога да морам живети и пребивати
 с онима што у тами бораве одучио
 – иако бејах од таме ослобођен –
 и да с њима морам бити закључан,
 кажем, с онима што у блату јесу,
 штавише, да подучавати их морам
 и водити их спознању
 рана што су их их препокриле
 и окова што су душе заробиле –
 и заповедивши ми ово, Он отиде.

Ἐγκαταλειφθεὶς οὖν μόνος,
ἐν τῷ πρῶν σκότει λέγω,
οὐκ ἤρκέσθην, οἷσπερ εἶπον
ὅτι ἐσωρήσατό μοι,
ἀγαθοῖς ἀνεκλαλήτοις
ὅλον με ἀνακαινίσας,
ὅλον με ἀθανατίσας
ὅλον με θεοποιήσας
καὶ Χριστόν ἀποτελέσας.
Ἄλλ' ἢ στέρησις ἐκείνου
λήθην πάντων ἐνεποίει
τῶν καλῶν, ὧν εἶπον, τούτων,
καὶ ἐδόκουν ἐστερῆσθαι.
Διὰ τοῦτο ὡς τοῖς πρῶν
ἐμπαγεῖς κακοῖς ἠχθόμην
καὶ καθήμενος ἐν μέσῳ
τῆς σκηνῆς, ὥσπερ ἐν θήβῃ
ἢ ἐν πίθῳ κεκλεισμένος,
ἔκλαιον, ἐθρήνουν σφόδρα
ἐξῶθεν ὅλως μὴ βλέπων.
Ἐξεζήτουν γὰρ ἐκεῖνον,
ἐκεῖνον ὄνπερ ἐπόθουν,
οὗ ἠράσθην, οὗ τῷ κάλλει
ὡραιότητος ἐτρώθην,
ἐφλεγόμην, ἐκαιόμην,
ὅλος ἐνεπυριζόμην.
Οὕτως οὖν διάγοντά με,
οὕτω καὶ δακρύοντά με,
ἐκτηκόμενόν τε ἅμα
καὶ δεινῶς με μαστιζόμενον
καὶ βοῶντα κατωδύνως,
τῆς κραυγῆς μου ἐπακούσας,
ἀπὸ ἀνεικάστου ὕψους
διακύψας καὶ ἰδὼν με
κατηλέησε καὶ αὐθις
κατιδεῖν ἠξίωσέ με

И тако оставши сасвим напуштен
– хоћу рећи, у пређашњој тами –
не бих засићен стварима за које
рекох да Он мени дариваше,
тим добрима неизрецивим:
да ме је целог препородио,
да ме је целог обесмртио,
да ме је целог обоготворио
и у Христа преобразио.
Јер, Његово одсуство учини
да сасвим заборавим
сва та добра о којима зборих
и којих сам, чини ми се, лишен.
И к'о да бих старим пороцима запречен,
због свега овог бејах страшно намучен.
И пребивајући усред
скиније своје, к'о у корпи
ил' каквом ћупу затворен,
ја плаках и уздихах силно,
нимало не гледајући вани.
Јер, тражих Њега,
Оног за ким жудех (Пнп. 3, 1),
за ким малаксавах и чија ме
младалачка рањаваше красота (Пнп. 5, 8).
Бејах распаљен и распламсан,
те распомамљен сасвим.
И тако, дакле, живљах,
и тако нарицах,
и умах се растапах,
и дивље се шибах,
и од бола јауках;
Он тад зачу лелек мој
и са непојамних висина
провири и погледа ме (Пс. 101, 20),
и сажали се и изнова ме
удостоји да сагледавам

τόν ἀόρατον τοῖς πᾶσιν,
ὅσον ἐφικτόν ἀνθρώπῳ.
Ὅν ἰδὼν ἐξεθαμβήθη
ἐν οἰκίᾳ καθειργμένος
καὶ ἐν πίθῳ κεκλεισμένος
καὶ τοῦ σκότους ὢν ἐν μέσῳ,
οὐρανοῦ καὶ γῆς σοι λέγω.
Αἰσθητῶς καλῶ γάρ σκότος,
ἐπεὶ ἅπαντας ἀνθρώπους
καὶ τὰς τούτων διανοίας
αἰσθητοῖς συγκεκραμένας
ἐν τούτοις ὄντας ταῦτα
συγκαλύπτουσι βαρέως.
Ὅμως ὢν ἐν τούτοις εἶδον
τόν προόντα, καθὼς εἶπον
καὶ νῦν ὄντα πάντων ἔξω νοερῶς,
καὶ ἐθαύμασα, ἐξέστην,
ἐφοβήθη καὶ ἐχάρην.
Καὶ κατανοῶν τό θαῦμα,
πῶς τόν ἔξω πάντων ὄντα
ἔνδον ὢν ἐγὼ τῶν πάντων
βλέπω μόνος βλέποντά με,
μὴ γινώσκων, ποῦ ὑπάρχει,
πόσος ἔστι, ποταπός δέ
ἢ ὁποῖος, ὃν καὶ βλέπω,
ἢ πῶς βλέπω ἢ τί βλέπω·
ὅμως βλέπων ἅπερ εἶδον,
καὶ θρηνῶν, ὅτι μὴ γνῶναι
δύναμαι τόν τρόπον τοῦτον
μηδέ ὅλως ἐννοῆσαι
ἢ ποσῶς κατανοῆσαι,
πῶς, ὃν βλέπω, πῶς με βλέπει,
εἶδον πάλιν τοῦτον ἔνδον
τῆς οἰκίας καὶ τοῦ πίθου
ὅλον αἴφνης γεγονότα,
ἐνωθέντα τε ἀφράστως,
ἀπορρήτως συναφθέντα

оно што невидљиво свима јесте,
колико је то смртнику могуће.
Гледајући Њега бих зачућен,
у сопственоме дому седећи
затворен к'о у каквој бачви
и у средишту таме, кажем ти,
к'о између неба и земље.
Чулном тамом је зовем,
јер она тешко препокрива
све смртнике,
што пребивају у њој,
те помрачује њихове умове,
с чулним стварима помешане.
Налазећи се у стварима реченим,
ја угледах Препостојећег, к'о што казах,
Оног што сад умствено пребива изван свега,
и бејаш задивљен, бејаш занесен,
бејаш уstraшен и развеселењен.
И разумех чудо ово, те схватих
како Он изван свега постојећег бива,
док ја унутар свега створеног пребивам,
и осамљен гледам Њега, који мене гледа,
и не познајем где Он бивствује,
нит' колики је, нит' одакле је,
нит' какав је, нит' кога назирем,
нит' како видим, нит' шта гледам.
Но, гледајући оно што видех
и јадикујући што немам снаге
за познање ово,
нит' га сасвим разумети могу,
нит' барем мало размотрити
како гледам Оног што мене гледа,
опет видех Њега унутар дома мог
и унутар земљаног ми ћупа
Он изненада читав постаде
неизрециво са мношвом сједињен,
неисказиво мени присаједињен,

καί μιγέντα μοι ἀμίκτως
ὡς τό πῦρ αὐτῷ σιδήρῳ
καί τό φῶς γε τῷ ὑέλῳ,
καί ἐποίησεν ὡς πῦρ με
καί ὡς φῶς ἀπέδειξέ με,
καί ἐκεῖνο ἐγενόμην,
ὅπερ ἔβλεπον πρό τούτου
καί μακρόθεν ἐθεώρουν,
καί οὐκ οἶδα, πῶς σοι φράσω
τό παράδοξον τοῦ τρόπου·
οὐ γάρ ἡδυνήθην γνῶναι,
οὐδέ νῦν γινώσκω πάντως,
πῶς εἰσῆλθε, πῶς ἡνώθη.
Ἐνωθεῖς δέ, πῶς σοι εἶπω
τίς ἐστιν ὁ ἐνωθεῖς μοι,
τίνι δέ καγὼ ἡνώθην;
Φρίττω καί φοβοῦμαι μήπως,
ἐάν εἶπω, ἀπιστήσας
περιπέσης βλασφημία
ἐξ ἀγνοίας καί ψυχῇν σου
ἀπολέσης, ἀδελφέ μου.
Ὅμως ἐν ἐγὼ κάκεῖνος,
ὃ ἡνώθην, γεγονότες,
τίνα ἐμαυτόν καλέσω;
Ὁ Θεός διπλοῦς τήν φύσιν,
τήν ὑπόστασιν εἷς ὢν,
διπλοῦν με εἰργάσατο.
Ἐργασάμενος διπλοῦν δέ
διπλᾶ καί ὀνόματα,
ὡς ὁῤᾳς, παρέσχε μοι.
Βλέπε τήν διαίρεσιν!
Ἄνθρωπός εἰμι τῇ φύσει,
Θεός δέ τῇ χάριτι.
Ὅρα ποῖαν χάριν λέγω
ἔνωσιν τήν μετ' ἐκείνου
αἰσθητῶς καί νοερῶς τε,
οὐσιωδῶς καί πνευματικῶς τε!

и несливено са мноm сливен,
к'о што се ватра с гвожђем
или, пак, светлост са стаклом слива.
И учини ме попут огња,
и начини ме попут светлости,
и ја постадох сама она ствар
коју ономад угледах
и из далека сагледавах.
И не знам исказати
парадокс начина ти овог!
Јер, спознати нисам могао,
нит' сад посве спознати могу,
како уђе, како присаједини се Он.
А овај сједињени – како да кажем ти
ко је Он што се са мноm сједини
и са којим се ја сам сјединих?!
Дрхтим и страхујем, ако бих казао,
да би ти у ово посумњао
и у богохуљење из незнања свог
тад запао и душу, брате мој,
сасвим на крају своју разорио.
Но, ја и Онај с којим се сјединих
једно постадосмо –
та како онда себе да назовем?
Бог, што двоструке је природе
и ипостаси једне,
учини ме двоструким;
и двоструким ме учинивши,
двоструко име дарова мени,
к'о што сам можеш видети.
Пази на разлику ову!
Људско биће сам по природи
и бог по благодати.
Погледај о каквој благодати зборим,
о сједињењу с Њим,
умах чулном и умственом,
умах суштаственом и духовном!

Ἀλλὰ τὴν μὲν νοεράν ἐξεῖπον
ἐνωσίν σοι διαφόρως
καὶ ποικίλως, αἰσθητὴν δὲ
τὴν τῶν μυστηρίων λέγω.
Καθαρθεῖς γάρ μετανοίᾳ
καὶ τοῖς τῶν δακρύων ρείθροις,
σώματος τεθεωμένου
ὡς Θεοῦ μεταλαμβάνων
Θεός καὶ γὼ γίνομαι
τῇ ἐνώσει τῇ ἀφράστῳ.
Ὅρα τὸ μυστήριον!
Ἦ ψυχὴ οὖν καὶ τὸ σῶμα,
ἵνα ταῦτα πάλιν εἴπω
ἐκ πολλῆς περιχαρείας,
ἐν ἐν οὐσίαις ταῖς δυσί·
ταῦτα οὖν τὰ ἐν δύο
τοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνοντα
καὶ τοῦ αἵματος πίνοντα
ἀμφοτέραις ταῖς οὐσίαις
καὶ ταῖς φύσεσιν ὡσαύτως
ἐνωθέντα τοῦ Θεοῦ μου
γίνονται Θεός μεθέξει,
ὁμωνύμως τε καλοῦνται
τῷ ὀνόματι ἐκείνου,
οὐ οὐσιωδῶς μετέσχον.
Λέγεται οὖν πῦρ ὁ ἄνθραξ
καὶ ὁ σίδηρος ὁ μέλας
πυρρῶς ὡς πῦρ ὁράται.
Εἰ τοιοῦτος οὖν ὁράται,
καὶ τοιοῦτος ἂν κληθεῖ·
πῦρ ὁράται, πῦρ κληθεῖ.
Εἰ μὴ σεαυτὸν τοιοῦτον
ἔγνω, τοῖς περὶ τοιούτων
μὴ ἀπίσται λέγουσί σοι,
ἀλλὰ ζήτησον ἐξ ὅλης
τῆς καρδίας σου καὶ λήψη
μαργαρίτην ἢ σταγόνα

Умствено сједињење изразих ти
на различите и многоструке начине,
но, кажем да чулно сједињење
припада тајновитом начину.
Јер, очистивши се преумљењем
и многим потоцима суза,
причесник поставши обоженог
тела, к'о сами Бог,
у неисказивом сједињењу овом
ја сам бог постадох.
Погледај тајну ову!
И тако душа и тело
– да опет искажемо ово
из големе радости своје –
једно у две суштине посташе.
Они су, дакле, једно и двоје,
причешћујући се Христом
и крв пијући Његову,
са ове две суштине
и исто тако две природе
Бога мог сједињени.
Они постају бог учешћем у Богу
и Његовим именом названи бивају,
истим именом Онога
чије су суштине причесници постали.
Кажу, наиме, да ћумур је огањ
и гвожђе да тамно јесте,
те да разгоревано к'о огањ изгледа.
Ако, дакле, изгледа тако,
онда се тако и именовати може:
изгледом огањ, огњем се и назива.
Ако себе спознао ниси – на
речени начин – не сумњај у оне
што ти говоре о стварима овим,
него тражи срцем свеколиким
својим и тад примићеш
бисер или каплџицу (Мт. 13, 45),

ἢ σινάπεως ὡς κόκκον,
ὡς σπινθήρα θεῖον σπόρον.
Πῶς ζητήσεις, ὃ σοι λέγω;
Ἄκουσον, σπουδῇ τε πράξον,
καί εὐρήσεις ἐν συντόμῳ·
λάβε μοι σαφῇ εἰκόνα,
τὴν τοῦ λίθου καὶ σιδήρου·
ἔνεστι καὶ γάρ ἐν τούτοις
τοῦ πυρός ἡ φύσις πάντως,
οὐχ ὁράται δέ κἀν ὅλως.
Συγκρουόμενα δέ ὁμως
συνεχῶς πυρός σπινθήρας
ἀποπέμπουσι καὶ πᾶσι
καθορῶνται μέν ἐν πρώτοις,
οὐκ ἀνάπτονται δέ ὁμως,
εἰ μὴ δράζωνται καὶ ὕλης.
Ταύτη δ' ἐνθείς ἐκ τούτων
εἷς σπινθήρ μικρός εἰς ἅπαν
ἐξανάπτει κατ' ὀλίγον
καὶ εἰς ὕψος αἶρει φλόγοα
καὶ φωτίζει τὴν οἰκίαν
καὶ τό σκότος ἐκδιώκει
καὶ ποιεῖ τοῦ βλέπειν πάντας,
τούς ἐν τῇ οἰκίᾳ ὄντας.
Εἶδες θαῦμα; Λέγε οὖν μοι·
Πρό τοῦ συνεχῶς κρουσθῆναι
πῶς ἐκπέμπουσι σπινθήρας;
Ἄνευ δέ σπινθήρος ὕλη
αὐτομάτως πῶς ἀνάψει;
Πρίν ἀνάψει,
πῶς φωτίσει,
πῶς τό σκότος ἐκδιώξει,
πῶς τοῦ βλέπειν σοι παράσχει;
Οὐδαμῶς, μοί πάντως εἴπης,
δυνατόν ποτε γενέσθαι.
Οὕτως οὖν καὶ σύ ποιῆσαι
προθυμήθητι καὶ λήψης

или попут зрна горушичиног (Мт. 13, 31)
семе што је налик искри божанској (Лк. 8, 5).
Како ћеш потражити оно што ти говорим?
Слушај и ревносно делај,
те ћеш убрзо наћи речено!
Прими од мене ову слику јасну,
слику камена и гвожђа,
јер доиста у њима двома
има природе огња,
иако се не види уопште.
Но, ако се једно о друго тару
непрестано, тад распирују
искре огњене и сви их људи
одмах непосредно виде,
иако ватру не распаљују
све док се огрева не дотакну.
Но, кад се из њих искрица једна
с огревом сједини, мало по мало
читав огрев тад ватром пали
и пламен се диже у висину,
и осветљава кућу,
и изгони таму,
и свима који су у кући
поглед отвара очињи (Мт. 5, 15).
Виде ли чудо ово?! Кажи, дакле, мени:
Пре но што се тару непрекидно,
како могу искре разгорети?
И како се без искри може
огрев запалити сам од себе?
Пре но што се распали,
како ће успети да осветли,
како ће таму прогнати,
како ће вид теби пружити?
„Никако“, свакако ћеш ми рећи,
„ово не може никада бити!“
Стога и ти, дакле, буди спреман
да исто чиниш и тад примићеш

Τί σοι λέγω, ὅτι λήψη;
θείας φύσεως σπινθήρα,
ὃν ὡμοίωσεν ὁ κτίστης
πολυτίμῳ μαργαρίτῃ
καί σινάπεως τῷ κόκκῳ.
Τί ποιῆσαι δέ σοι λέγω;
Ἄκουσον ἐμπόνως, τέκνον·
ἔστω σοι ψυχὴ καὶ σῶμα
ἀντί λίθου καὶ σιδήρου,
ὁ δέ νοῦς ὡς αὐτοκράτωρ
τῶν παθῶν ἀδολεσχεῖτω
πράξεις ταῖς ἐναρέτοις
καὶ ἐννοίαις θεαρέστοις
καὶ ὡς λίθον μὲν τό σῶμα,
ὡς δέ σίδηρον τὴν ψυχὴν
χερσὶ νοηταῖς κρατήσας
ἐλκυέτω καὶ ἀγέτω
πρὸς τὰς πράξεις μετὰ βίας·
βιαστή καὶ γάρ ὑπάρχει
οὐρανῶν ἢ βασιλεία.
Ποίας πράξεις δέ σοι λέγω;
Ἀγρυπνίαν καὶ νηστείαν,
θερμὴν τε μετάνοιαν,
δακρύων ὄμβρους καὶ πένθος,
ἄπαυστον θανάτου μνήμην,
ἀδιάλειπτον εὐχὴν τε
καὶ ὑπομονὴν πάντοίῳ
πειρασμῶν ἐπερχομένων·
πρὸ τούτων πάντων σιωπὴν
καὶ ταπείνωσιν βαθεῖαν
καὶ ὑπακοὴν τελείαν
καὶ θελήματος ἐκκοπὴν.
Τούτοις οὖν καὶ τοῖς τοιοῦτοις
ἡ ψυχὴ ἀδολεσχοῦσα

(шта ти кажем да ћеш примити?)
искру природе божанске,
што ју је Творац упоредио
с бисером многоценим
и зрном горушиним.
И шта ти кажем да учиниш?
Слушај пажљиво, дете моје!
Нека душа твоја и тело твоје
место камена и гвожђа заузму,
но, нека ум твој – к'о самодржац
твојих страсти – промишља
о врлинским делањима
и богоугодним помислима.
И грабећи тело попут камена
и душу попут гвожђа
својим умственим рукама,
нек' Он их на силу зближи
и приведе овим делањима.
Јер, царство небеско
на силу се задобија (Мт. 11, 12).
О каквим ти делањима говорим?
О бдењу и пошћењу,
о жарком преумљењу,
о проливањима суза и жаловању,
о сталном на смрт сећању,
о непрестаном мољењу,
о сваке врсте подношењу
искушења што на те наваљују,
и изнад свега о тишини
и дубоком смирењу,
и савршеном послушању,
и властите воље одсецању.
Непрестано пригрљујући
ове и њима сличне врлине,

καί αἰεὶ συνεχομένη
λαμπηδόνας μὲν ἐν πρώτοις
δέχεσθαι ποιεῖ τὸν νοῦν σου,
ἀλλὰ σβέννυνται συντόμως,
ὅτι οὐπω ἐλεπτύνθη,
ἵνα καί συντόμως ᾄψῃ.
Ὅτε δέ καί τῆς καρδίας
ᾄψεται βολίς ἡ θεία,
τότε καί αὐτὴν φωτίζει
καί τὸν νοῦν ἀποκαθαίρει
καί εἰς ὕψος τοῦτον αἶρει
καί πρὸς οὐρανὸν ἀνάγει
καί ἐνοῖ φωτὶ τῷ θείῳ.
Ἄ σοι εἶπον, πρὶν ποιήσης,
πῶς, εἰπέ μοι, καθαρθήσῃ;
Πρό τοῦ καθαρθῆναι δέ σε,
πῶς ὁ νοῦς σου λαμπηδόνας
ὑποδέξεται τάς θείας;
Πῶς δέ, λέγε μοι, καί πόθεν
ἄλλοθεν τῇ σῇ καρδίᾳ
ἐμπεσόν τό πῦρ τό θεῖον
ἀναφθήσεται καί ταύτην
ἐξανάψει καί πυρώσει
καί ἐνώσει καί συνάψει
καί ἀχώριστον ποιήσει
τό κτιστόν μετὰ τοῦ κτίστου;
Οὐδαμῶς ποτέ, μοί φήσεις,
τοῦτο δυνατόν ὑπάρξιν
(οὐδενί τῶν γεννηθέντων
ἢ γεννήσεσθαι μελλόντων.
Τὰ δ' ἐντεῦθεν μὴ ἐρώτα!
Εἰ ἐνωθῆς γάρ τῷ φωτί,
πάντα σοι αὐτό διδάξει
καί ἀποκαλύψει πάντα
καί καθυποδείξει, ὅσα

промишљена душа
твој ум способним чини
да просветљења прими.
Но, речено убрзо ишчезава
пошто ум јоште прочишћен није
да би умах распламсати се могао.
Ипак, кад блесак божански
бића твог распламса средиште,
тад и срце твоје просветљује,
и ум твој очишћује,
и узноси га у висине,
и према небесима га води,
и с божанском светлошћу сједињује.
Ах, како ћеш, реци ми, очишћен бити
пре но што учиниш оно што ти казах?
Пре но што очишћен постанеш,
како ће ум твој просветљења
божанска примити?
Како ће, кажи ми, и из којих
извора других срце твоје
божански огањ у се примити,
како ће огањ њега запалити,
распламсати и разгорети,
сјединити и присајединити,
те створење од Створитеља
неодвојивим учинити (Лк. 12, 49)?
„Никада, никада“, одговараш ми,
„ово неће бити могуће,
нит' онима што су рођени,
нит' што ће тек рођени бити.“
Немој ме, онда, више о томе питати!
Јер, да си са светлошћу сједињен,
Светлост сама би те свему научила (Јн. 14, 26),
и све би теби самом открила,
и летимични поглед би ти даровала,

καί συμφέρει τοῦ μαθεῖν σε.
Ἄλλως γάρ ἀδύνατόν σε
τά ἐκεῖσε μαθεῖν λόγῳ·

τῷ Κυρίῳ ἡμῶν δόξα εἰς τοὺς
αἰῶνας τῶν αἰώνων·

ἀμήν.

онолико колико спознати можеш.
Јер, немогуће је речима ил' другим
средствима научити ствари
изречене.

Господу нека је слава у векове!

Амин.

*Превод са старословенског:
Лазар Нешић*

Примљено: 29. 8. 2017.
Одобрено: 4. 9. 2017.

ФИЛОНОВ ПРИКАЗ КАИНА У ТУМАЧЕЊУ *КЊИГЕ ПОСТАЊА*

Милан Кострешевих*
Институт за Нови Завети
Теолошки факултет
Универзитет у Берну

Апстракт: Корпус Филонових дела која се односе на тумачење Књиге Постања садржи између осталог приметно интересовање за Каинов лик и дело. Тумачећи одломке из *Пост* у својим делима *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat*, *De Cherubim*, *De Sacrificiis Abelis et Caini* и *De Posteritate Caini* Филон из више улова описује Каина, који због недостигања божанске светлости остаје одвојен од изворног принципа добра. Овај рад представља скупљен преглед Филонових описи и поређења Каина са историјским личностима, философским правцима, психолошким стањима. Посебна пажња у раду поклања се дијалектици између нарицачког Каина (*φίλαυτος*) и његовог себелубља, и Авеља, кога Филон описује речју *φίλοθεος*.

Кључне речи: Каин, Авељ, Филон, Књига Постања.

Алегоријско тумачење библијских текстова карактеристично за опус Филона Александријског предмет је бројних савремених студија и истраживања.¹ Сам Филон, припадник јелинског јудаизма, чије ће ста-

* milan.kostresevic@gmail.com.

¹ Студије које је приликом упознавања ове теме неопходно консултовати су: M. Alexandre Jr., „The Power of Allegorical Interpretation in Philo's *De Abrahamo* 107–132“, у: *Euphrosune* 26 (1998) 35–48; L. Bochet, „Un philosophe juif premier siècle: Philon d'Alexandrie“, у: O. Flichy / G. Comeau / P. Vallin (yp.) *Le milieu du Nouveau Testament: Diversité du judaïsme et des communautés chrétiennes au premiers siècle* (Paris 1998) 52–67; T. W. Kang, *Wisdom Mythology and Hellenistic „Paideia“ in Philo: a Case Study of „De congressu quaerendae eruditionis gratia“* (Claremont Graduate University 1999); A. Kovelman „Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature“, у: *Review of Rabbinic Judaism* 7 (2004) 123–145. На српском језику значајно је споменути студију: Р. Кубат, „Алегореза – значење 'с ону страну слова'“, у: Р. Кубат, *Траговима писма II: Сјаји савез: рецејција и контексти*, (Београд, Библијски институт 2015) 87–206.

ралаштво Франц Норберт Клајн због изузетне тематске, философске и књижевне испреплетености назвати системом без система – *systemloses System* (Klein 1962: 78) обилно се користи алегоријским методом тумачења Писма остајући притом под снажним интелектуалним утицајем средњег платонизма којим је био окружен (Kovelman 2004: 140).

Оригинална структура Филоновог алегоријског коментара *Књије Ѳосѳања* одувек је збуњивала истраживаче. Зашто се тумачење одједном нагло завршава са 17. поглављем *Књије Ѳосѳања* (или са 20. са вишеструким издањем дела *De Somniis*)?² Зашто постоје тако велике празнине у лематској обради и због чега Филон у каснијим трактатима одступа од тумачења по принципу *сѳих Ѳо сѳих*? На који начин се изгубљена Филонова дела, а нарочито *Περὶ ἀριθμῶν* и *Περὶ διαθηκῶν* уклапају у преостали корпус његових дела?

Одговор на нека од ових питања вероватно никада неће бити са сигурношћу дат. Али, Грегори Стерлинг, новозаветник са Универзитета Јејл, недавно је понудио нове могућности, фокусирајући се на анализу такозваних секундарних предговора. Ова метода омогућава пажљивим читаоцима да користе Филонове речи за груписање четири дела од *De Agricultura* до *De Sobrietate* (Sterling 2012: 60–63). Нешто касније дело, *De Fuga et Inventione* такође садржи и повратну референцу на *De Congressu Eruditionis Gratia*, као и *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* и *De Somniis*. Али ова два последња трактата односе се на дела која су данас изгубљена. Укупно шест трактата алегоријског коментара садржи секундарне предговоре који нам омогућавају да заједно групишемо и тематски повежемо два или више Филонових дела.

Стерлинг сматра да коришћење секундарних трактата представља „напредак“, и пажљиво предлаже, да лематска обрада трактата у одређеној мери објашњава употребу секундарних предговора. То може бити тачно у случају неких од наведених трактата, али не важи за сличне предговоре у делима *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* или *De Fuga et Inventione*, где се у оба дела обрађује више лематског материјала. Стога није без разлога да се у науци уврежило мишљење да је Филонова намера са секундарним предговорима била да повеже два или више уско везана трактата, нарочито на почетку нових егзегетских блокова. (Sterling 2012: 62) Секундарни предговори омогућавају груписање онога што се обично назива „дуплим трактатима“ на следећи начин:

² Филоново тумачење *Књије Ѳосѳања* завршава се на име са Пост 17, а последње тело које је се бави *Књијом Ѳосѳања* је *De Mutatione Nominum*. Тек ће дело *De Somniis* нешто касније бити опет посвећено темама из *Књије Посѳања* конкретније Јаковљевом сну.

- *De agricultura / De plantatione*
- *De ebrietate / De sobrietate*³
- *De congressu / De fuga*

Будући да Филон нуди секундарне предговоре у само шест трактата алегоријског коментара, а они се појављују касније у збирци, потребно је потражити друга објашњења за његово некоришћење у ранијим трактатима.

Иако је Стерлингова теорија да се Филон више формализује груписањем његових трактата по секундарним предговорима прихватљива, уочљиво је такође да иста структурална тенденција постоји чак и у ранијим трактатима алегоријског коментара. Прво, добро је познато да су *Leg.* 1–2 испрва посматрани као једно дело, као и у јерменској традицији (Cohn 1899: 393.395), према чему дакле, имамо дупли трактат на почетку Филонског квартета (оригинално *Leg.* 1–4). На тренутак ћемо прескочити трактат о Каину и задржати се на *De Gigantibus* и *Quod Deus Sit Immutabilis* где такође имамо случај који истраживачи углавном сматрају дуплим трактатом (Runia 1987). Иако нема секундарних предговора у овим делима који би их формално повезали, књижевне одлике и античко наслеђе заједно указују на то да ипак јесу уско повезани.⁴ Ако себи дозволимо да претпоставимо да су две књиге *Περὶ διαθηκῶν* оригинално тематски пратиле *Gid.* и *Deus.*, као што Кон предлаже, онда бисмо имали још један квартет трактата, овај пут истакнути, самостални и егзегетски блок (Cohn 1899: 397).

Вратимо се на трактате о Каину, где такође опет постоје четири дела. Нема разлога да претпоставимо да је Филон икада написао засебно дело о Пост 4, 4б–7. Филон заправо никада и не упућује на 4, 6. Уколико би се применио исти образац дуплих трактата на почетку квартета, онда *Cher./Sacr.* такође треба читати као дупли трактат.

У тематском смислу, Адам и Ева су комплементаран пар, односно *νοῦς* и *αἴσθησις* (Кубат 2015: 143). Стварање сваког од њих се континуирано обрађује у *Leg.* 1–2.⁵ Такође, Каина и Авеља треба читати као пар, *τὸ φίλαντον* и *τὸ φιλόθεον δόγμα*. Авељ се у *Cher.* помиње само једном, у цитату примарне библијске теме (*Cher.* 40). Стога је потребно узети у разматрање и *De Sacrificiis Abelis et Caini* да би се дошло до Каиновог

³ Филон додаје секундарни предговор на почетку *Ebr.* који се очигледно односи на *De Plantatione*.

⁴ За генерални увид у тему, консултовати опширније студије на ову тему: Cohn 1899; Morris 1987; и нешто скорије, Royse 2009.

⁵ *Leg.* 1 о стварању ума и *Leg.* 2 о стварању перцепције о осећајима.

комплементарног принципа. То значи да можемо слободно да претпоставимо да постоји уска веза између ова два трактата.⁶

Преостала два трактата, *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* и *De Posteritate Caini* баве се унутрашњом борбом и судбином близанаčkih принципа у души. Ако је ова претпоставка тачна, онда алегоријски коментар почиње са четири егзегетска блока од којих се сваки састоји од четири оригинална трактата. Нажалост, након овога није могуће истражити структуру тумачења због празнина у Филоновом тексту. Али чини се да је разумно претпоставити да Филонова четворострука формула дуплих трактата није случајна.

Филонова слика Каина у *De Cherubim*

Међу првим Филоновим коментарима *Књије ђосѡања*, налази се и дело познатије као *De Cherubim*, подељено на два једнака дела. Поглавља 1–39 су прогресивна егзегеза *Књије ђосѡања* 3,24,⁷ док су поглавља 40–130 егзегеза Пост 4,1.⁸ Експлицитно тумачење Каина почиње у *Cher.* 53, што значи да се готово 60% (448 од 756 стихова) трактата бави Каиновим значајем. Филонов циљ је заправо да главну фигуру уведе у такозвану трилогију о Каину. Име Каин се понавља око шездесет и шест пута од *Cher.* до *Post.*, и само десет пута на другим местима у алегоријском коментару. Са Авељем је још гори случај, јер се ван квартета помиње само једном (*Migr.* 74), и ниједном у неком од његових дела везаних за систематску експозицију Мојсијевог законодавства.⁹

⁶ Овде наводимо егзегетске везе, као што су ред моралних патријарха (Авраам, Јаков, Исак и Мојсије, ред који се може приметити само двапут, *Cher.* 40–41; *Sacr.* 5–10), Лаб и фараон као типови Каиновог карактера (*Cher.* 67, 74; *Sacr.* 46–48), Авраам и моћник (*Cher.* 106; *Sacr.* 59), природа фестивала (*Cher.* 86–87; *Sacr.* 63), и Бог као узрок (*Cher.* 124–27; *Sacr.* 92–96). Иако се ове паралеле не односе само на трактате, структура филонског аргумента наизгед указује на могућност да Филон жели да оне буду узајамно информативне.

⁷ Текст LXX гласи „И изгнав човека постави пред вртом едемским (и постави) херувима с пламеним мачем, који се вијаше и тамо и амо, да чува пут ка дрвету од живота“ (καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἀδὰμ καὶ κατέκλεισεν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς (καὶ ἔταξεν) τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), §§1–10 дају тумачења глагола „изгнати“ (ἐξέβαλε), §§11–20 о предлогу „пред“ (ἀπέναντι), а §§21–39 о херувиму и пламеном мачу.

⁸ 40–52 о „познавању“ своје „жене“, и §§53–130 о „Каину.“

⁹ Ту се пре свега мисли на: *De Opificio Mundi*, *De Abrahamo*, *De Josepho*, *De Vita Mosis*, *De Decalogo*, *De Specialibus Legibus*, *De Fortitudine*, *De Caritate*, *De Poenitentia*, *De Praemis et Poenis*. Наравно, и Каин и Авељ се у *Quaestiones et Solutiones in Exodum* појављују у одређеним пасусима, али се такође низ алегоријских карактера не помиње у наведеним делима, укључујући Лаба, Арона, фараона, итд.

На самом почетку *Leg.* Филон даје архетипско и психолошко тумачење Пост 2–3. Адам је, према њему, ум који се формира у души, а Ева представља имплантацију перцепције о чулима. Рађење ума који покреће ова чула, што је приказано у *Cher.*, јесте нарцисоидност (Каин), која претходи додавању тенденције љубави према Богу (Авељ) у *Sacr.* За Филона је ова алегорија универзална и програмска, што се демонстрира у неким секундарним темама које су цитиране само у трактатима о Каину. Библијски (и историјски) ликови који долазе после Каина и Авеља представљају типове људи који у већој или мањој мери носе тенденције Каина и Авеља у својим душама.

А) Каинов напредак

De Cherubim би могао да се чита као увод у Филонову „Триологију о Каину“ (*Sacr., Det., Post.*), која симболизује путовање душе. Сваки трактат у различитим стиховима развија основне идеје које су постављене у *Cher.* Каин је најпре уведен као негативни продукт сусрета ума (Адамовог) са перцепцијом о чулима (Ева). Пошто његово име значи „поседовање“, Каин симболизује нарцисоидност, менталну болест која је типична за човечанство. *Sacr.* одговара на Каиново убеђење рађањем Авеља, односно „убеђење љубави према Богу“ (*Sacr.* 7). Баш као што Бог даје уму перцепцију о чулима, он такође мора души дати Авеља. Међутим, пре него што то уради, Каин мора нестати. Такав прекрет на „он је морао да поднесе“ из Септуагинте, налази се само у Филоновим трактатима (*Sacr.* 1–10).

Ипак *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* користи веома другачији модел. Каин и Авељ су још увек двоструки принципи који се налазе у души и воде борбу за превласт над умом. Али они су такође појединци који се залажу за своја респективна становишта (*Det.* 32). Каин покушава да стекне предност својим софистичким размишљањем, заслепљујући Авеља „могућностима и приликама“, а не истином. У образовном смислу, пошто Авељ није имао довољно знања о „уметности језика“, требало је да се не упушта у расправу (*Det.* 36).

С моралне тачке гледишта, као неко ко напредује (προκόπτων), он није био спреман, те је требало да понизно буде опрезан (εὐλάβεια, *Det.* 45). У сваком случају, упркос Авељовој ограничености, Бог му је дошао у помоћ (*Det.* 47). Каин мисли да је убио Авеља (αὐτόν), али је заправо убио себе (αὐτόν, *Det.* 47).¹⁰ Пошто се одрекао моралног живота, Каин

¹⁰ Филон очигледно тумачи библијске теме на следећи начин: καὶ ἀνέστη Καὶν ἐπὶ

нема избора него да се својевољно растане од душе, јер се Сит поставља на Авељево место (*Post.* 10).

Даље, *De Posteritate Caini* почиње као и *De Cherubim*, расправљањем о изгнанству „пред“ пожељнијом локацијом.¹¹ На крају, Каин се одваја од осталих и од стабилности и одређене сигурности у познавању земље Нод („бацање“).¹² Пошто нема правих убеђења, Каин је осуђен да лута кроз пустињу академског скептицизма, увек тражећи, али никада не налазећи мудрост. У том тренутку Бог саопштава Каину: Универзум сам испунио Собом. Ја то чиним јер сажалевам рационалну природу, да бисте могли прећи из нижег света страсти у горњи свет врлине где ћу вас Ја предводити корак по корак. Ја, који сам поставио пут који води у небо и именовао га као пут за све понизне душе, тако да не умру док по њему газе (*Post.* 30–31; прев. МК).

Пошто Каин напушта Еден (ὁρθὸς καὶ θεῖος λόγος) и одлази у Наид („немир“) (*Post.* 32), његова жена није специфична врлина, као што су биле Авраамова, Исакова, Јаковљева и Мојсијева (*Cher.* 40–4), већ је „способност необичног размишљања“ (*Post.* 35). То га наводи да цитира Протагорине хвалоспеве: „човек је мера свих ствари“¹³ (*Post.* 36). Он стога прави потомство које ће личити на њега, почевши од Еноха, који се тумачи као дар уму (Енох значи „твој дар“). Све док не дођемо до Еноха, не проналазимо „наду“.¹⁴ Каин почиње претензијом и заљубљеношћу у способности ума, и завршава растанком, изоловањем себе од наде и етичког напретка. Након ових основних Филонових приказа Каина кроз трактате, фокусираћемо се на тачке које је посебно нагласио.

Б) Типолошки Каин

Иако се понекад каже да Филон не практикује типологију (Gorelt 1982: 50; Kanengiser 2006: 230) и иако то може бити тачно у патристичком смислу, Филон редовно користи τύπος и његове деривате када говори о „обрасцу понашања“.¹⁵ За Филона, Каин има архетипску улогу. Он је први који има непоколебљиво самопоуздање у људски напор и резултате. Каин посматра перцепцију чула као једино средство осу-

Αβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν (α не αὐτόν) (Пост 4,8).

¹¹ Пост 3,24 и 4,16 се тумаче заједно

¹² *Post.* 22. О теми стабилности, свеприсутног у Каиновим трактатима, видети Graffigna 2004.

¹³ Упореди такође са Платоновим *Thaet.* 152a.

¹⁴ Филонова етимологија Еноха је „нада“ (*Det.* 139)

¹⁵ За фокус на Каину и Авељу као типовима личности видети посебно: Najman 2003.

де, а људско искуство као једини критеријум за истину. Охолост овог типа личности кулминира у својеврсном атеистичком хуманизму, који себично и детињасто посматра све ствари као нечије „власништво“ (*Cher.* 67–76). Ликови као што је Каин величају себе као Узрок и дозвољавају да Бог буде пуки инструмент. У том смислу се они квалификују као „атеисти“ у античком смислу.¹⁶

Филон проналази трагове о Каину кроз историју. Александар Велики је веровао да су све ствари у свим правцима у његовом власништву, каже Филон (*Cher.* 63). Протагора је изјавио да је „човек мера свих ствари“ и сва чула сматрао даровима људског ума¹⁷ (*Post.* 36). Међутим, митолошки Сизиф служи као добар пример казне, јер је заувек осуђен на тежак рад због своје охолости (*Cher.* 78). Филон такође проналази подударне типове личности у Библији, као што су Исав и фараон. Све ово су копије направљене по Каиновом калупу. Тема типова личности је у потпуно обрађена у *Post.* где Филон описује „потомство“ Каиновог лика.

В) Философски Каин

Осим што представља типове личности, Каин такође може представљати низ погрешно схваћених философских принципа. Филон напада Епикура, академског скептика, па чак и перипатетичке традиције као што је повезаност са Каиновим лудилом. Дакле, чини се да Каин представља свако философско начело којем се Филон противи. Демонстрирајући да сва лоша философија води порекло од Каина, и говорећи о спиритуалној осуди Каина, Филон може у корену да сасече хуманистичке тенденције.

Епикуров став је, по Филоновом мишљењу, једнак безбожности и таштини¹⁸ (*Cher.* 2; *Somn.* 2,50). Пошто су се епикурејци одвојили Бога из материјалног света, они су веровали да је перцепција чула врховно добро, а људску интуицију су посматрали као стандард знања.¹⁹ За Филона, философија представља дар са неба, а одговорност људског ума је да је једноставно прими (*Spec.* 3,185). Филон пише у *Leg.* 3.30: Многи тврде да све на свету наставља аутоматски без икаквог води-

¹⁶ О Каиновом типу као атеисти упоредити *Leg* 3,33; *Sacr.* 69; *Post.* 52.

¹⁷ Ово указује на утицај Платона (*Theaet.* 152a; *Crat.* 385e) и Аристотела, који је Протагору повезивао са доктрином да је перцепција чула једнака знању (*Met.* 4.5.12–15).

¹⁸ Материјални фокус епикурејаца директно се напада на почетку *Post.* али је темељ давно постављен.

¹⁹ О Филону и античком епикуреизму видети: Booth 1994; Lévy 2000; Rannochia 2008.

ча, и да људски мозак сам по себи може створити уметност, тежње, законе, обичаје, грађанске послове, и питања појединачне и заједничке правде, како за људе, тако и за ирационалне животиње“ (прев. МК).

Филон предвиђа да је каснији Климентов став да је философија за Грке дар од Бога, баш као што је за Јевреје Мојсијев законик (Wolfson 1968: 143). Према томе, одбацивање божанског порекла философије и самостално тражење разумевања представља кршење оригиналног принципа знања. Филон пита у *Cher.* 77 „Шта може бити већи непријатељ души него онај ко, због ароганције, себи приписује оно што припада само Богу!?“ (Völker 1938: 120).

Филон такође у Каину проналази *ιλυϊστί ακαδεμскої скеΐτιцизма*. Ако епикурски ставови који обилују превише сигурности, придају људском уму, Академија скептицизма људском уму не даје довољно значаја. Филон се нада да ће они који траже мудрост на послетку пронаћи божанску мудрост. Очигледно, пошто је Каин свестан само својих способности и признаје њихова ограничења, он доноси закључак да једноставно не може знати све. „Радујемо се са онима који воле Бога“ пише Филон, јер је „њихова потрага за добрим вредна слављења као таквог, чак и ако га никада не нађу. Али нас мучи нарцисоидни Каин, који је оставио своју душу без икакве перцепције о Ономе који јесте, јер је намерно ослепео једину визију коју је могао видети“ (*Post.* 21). Дакле, због недостатка божанске светлости, Каин користи уметност софизма да прикрије свој недостатак знања²⁰ (*Det.* 43–44). Заправо, код Филона постоји блиска веза између софиста и скептицизма.²¹ Као интелектуални потомци Каина, и софисти и скептици признају само „могућности и прилике“. Ти изрази (*τὸ εὔλογον* и *τὸ πιθανόν*) се могу приметити и код Аркесилаја и Карнеада (Long 1985: 88–106; Schofield 2005) и заједно се помињу тринаест пута у Филоновом корпусу (*Opif.* 45,72; *Sacr.* 12,13; *Det.* 38; *Ebr.* 70; *Mig.* 76; *Somn.* 1.220; *Ios.* 143; *Mos.* 1.174, 196; 2.261; *Spec.* 1.38). За Филона они представљају границу људског знања у уму који одбија да призна Бога.

Трећа философска традиција која се идентификује са Каином јесте аристотелијанизам. Овде се Филон најпре жали на перипатетичко величање спољашњих добара, а нарочито доктрине о троструком добру. На почетку дела *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* Филон се изричито слаже са стоицима да је „само морално добро, добро“ (*Det.* 5–9). Ово дело свакако више тематизује Лаба и Јосифа, а не Каина, али је под његовим утицајем настала једна Филонова, за читав његов

²⁰ За посебну везу ове идеје са скептицизмом видети *Congr.* 52–53.

²¹ Према Früchtel 1968: 138 ови изрази такође важе и за философе Нове академије.

корпус специфична дефиниција знања, садржана у *De Cherubim*: „Јер... знање се састоји од отуђења од перцепције чула и тела, и показаше оне који воле знање као оне који одбијају, а не бирају перцепцију чула“ (*Cher.* 41). Каин не може заиста знати било шта користећи само перцепцију чула, и сагласношћу да телу да улогу у својој потрази за мудрошћу, он остаје *нейросвећен*.

Г) Психолошки Каин

Иако се Каинов стандард понашања може применити типолошки и пратити философски, Филонова главна алегорија о Каину је о генеричкој сили унутар душе. Иако се рабински *צִרְיָ* често цитирају као паралела Каину и Авељу као двоструком принципу, ова два модела су веома различита. Прво, рабини *צִרְיָ* сматрају позитивним, па чак и суштинским у неким ситуацијама, док је Каин код Филона увек негативан. Друго, *צִרְיָ* су присутни током целог живота особе, док се Каин манифестује у младим душама и треба га савладати или искоренити сазревањем и образовањем. Заправо, незрелост је примарна особина Каинове личности. Библија нас учи о томе када нам каже да је Каин рођен први. (*Sacr.* 11–18) Према томе, образовање је средство преко којег се најпре контролише Каинова личност, а затим се искорењује и на њено место долази личност која воли Бога, Авељ.²²

Д) Каин и Авељ као *φίλαυτος* и *φίλόθεος*

Нарцисоидност (*φιλαντία*) је Филонова омиљена карактеристика за описивање Каина, иако може користити и друге (*Warnach* 1973; *Deutsch* 1998). Готово исти *οἶσις*, са стоичким значењем „самообмана“, понавља се осамнаест пута у алегоријском коментару, а Каин се често повезује са *ἀσέβεια*, *μεγαλαυχία*, и слично.²³ Именица *φιλαντία* понавља се око седамнаест пута, придев *φίλαυτος* око двадесет и један пут, а глагол *φιλαυτέω* једном. Иако се израз проналази и у времену пре Филона, нарочито за време аристотеловске традиције, Филон је први који га користи искључиво за говорење о психолошкој тенденцији.²⁴ Филонова дуалистичка психологија која садржи конкурентне

²² Секуларно образовање је константна тема у Филоновим делима. О образовању као одговору на Каинову личност упоредити *Cher.* 71,101–105; *Sacr.* 76.

²³ *Post.* 52 нуди списак карактеристика које описују Каинову личност.

²⁴ Платон и Аристотел их користе када говоре о врстама људи (*Deutsch* 1998).

ставове Каина и Авеља изазвала је повезаност са још ређим придевом, *φίλοςθεος*. Према томе, *φίλοςθεος* се може разумети само у поређењу са својим супротним принципом (*Det.* 32).

Авељ представља *τὸ φίλοςθεον δόγμα*, став да се Богу препусти контрола у свим ставарима. Филон користи придев *φίλοςθεος* четрдесет и осам пута, али се пре њега код Грка користи свега двапут. (Аристотел, *Rhet.* 2.17.6) Израз се користи само за тежње душе која познаје Бога у својој суштини (*Post.* 15) и користи се да опише Авраама (*Cher.* 7; *Her.* 289), Исака и Јакова (*Abr.* 50), Мојсија (*Mos.* 2.67) и Терапеуте (*Prob.* 83–84). Високи свештеник стоји у јединственој позицији јер је и *θεοφίλης* и *φίλοςθεος* (*Her.* 82) (*Spec.* 1.51; *Virt.* 184–185; Bekken 2007: 105–107). Али израз није једнак моралном савршенству, као *Dec.* 108–110 илустрације. Код Филона, Авељ је библијска личност која се најчешће повезује са описима (*Sacr.* 3; *Det.* 32, 48, 78, 103; *QG* 1.60, 62). Као прави *φίλοςθεος*, Авељ нуди себе као додатак својој жртви (*Spec.* 1.248, 271).²⁵

Φίλοςθεος је крив за „највеће зло“ (*QG* 1,10); иако се придев примењује на неколико библијских личности, као што су Моав (*Leg.* 3.231), Онан (*Post.* 180) и фараон (*Cher.* 74), Филонов главни сведок за живот самољубља је Каин (*Sacr.* 52; *Det.* 32, 68, 78; *Post.* 21; *QG* 1.62). Међутим, Каин одбија да потражи Бога и жртвује се за њега. Уместо тога, он све жртве задржава за себе (*Sacr.* 53). Његов циљ је да елиминише сваки траг богољубља у души (*Det.* 78) и због тога убија Авеља. Међутим, на тај начин он само убија себе (*Det.* 47). Роберто Радице наводи:

„Принцип егоизма је према томе оно што трансформише савршени универзум Раја у извор греха, уједно мењајући аксиолошки ред ствари и доприносећи ономе што је заиста Божије дело.“ (Radice 2008: 166).

Ђ) Каин и Авељ као *δόξα* и *δόγμα*

Још један психолошки нагласак јесте идентификовање Каина и Авеља као *δόξα* или *δόγματα*, при чему је Каин „лажно“ или „таштво“ мишљење, а Авељ представља истину.²⁶ Почетни пасус у *Sacr.* каже да су Каин и Авељ „супротности и контрадикторности *δόξα* у души“ (*Sacr.* 2–5). Ова „убеђења“, као и изрази којима се преводе, воде порекло од потпуно других извора. С једне стране, ум води порекло од Каиновог уверења

²⁵ За додатне коментаре потребно је погледати Nissen 1974: 458–477.

²⁶ Дејвид Рунија је показао да је *δόγμα* генерално позитивније него *δόξα*, можда због Филонове константне употребе познатог епикурског *κενή δόξα* (Runia 2010)

из личног искуства, користећи чула да донесе закључак „све ствари су у сопственом власништву“ (*Cher.* 66). Према томе, ум погрешно тврди да је сам свој владар (*Cher.* 83). С друге стране, Авељево уверење се додаје души само када се Каин одузме (*Sacr.* 5). Ово додавање дешава се без људског труда, али тек када Бог одлучи да нас тиме обдари (*Sacr.* 10). Овај дар, међутим, не ниподаштава образовање. Филон пише:

„Али ако дозволите себи да останете необразовани и неприучени, заувек ћете бити робови грубих љубавница, самообмане, пожуде, задовољстава, неправде, глупости, лажних убеђења.“ (*Cher.* 71)

Према томе, образовање мора почети са понизношћу. Богољубље мора најпре да схвати своју пасивност, и буде отворено за уклањање сопствених мишљења и само-научених доктрина.²⁷

Ово је проблем са фараоном, који је „преузео на себе две активне основе и заборавио пасивне“ (*Cher.* 76); како то каже Лоут, „Душа је створење, које је створио бог, и само по себи није ништа. То значи да се самоспознаја не идентификује као знање о Богу, у самоспознаји душа почиње да схвата своју ништавност и враћа се Богу, оном који јесте“ (Louth 2007: 24). Право знање може доћи само по Божијој вољи (*Leg.* 1,38).

Закључак

Филонов приказ Каина прати путању библијског текста. Најпре, Каин је присутан када млади ум постане свестан себе помоћу перцепције чула. Заљубљен у самог себе и претенциозан до сржи, ум арогантно верује у своју само-довољност. Бог покушава да одговори на илузију упознавањем Авеља са душом. Додавање Авеља представља чин милости који млади ум мора прихватити и развити помоћу секуларног образовања. Ум којим доминира Каинова личност, међутим, одбија и уништава све трагове богољубља који су претходно постављени на души. Он се стога мења да би се расправљао са мање образованим и незрелим Авељем, гасећи сваку наду да постоји добро у његовој души. Каин затим својевољно напушта стабилност Божјег присуства да би лутао пустињом „немира“ и „метежа“.

За Филона, Каинов живот је прича упозорења и алат за учење. То би се пре свега могло односити на младе ђаке који су под Филоновим туторством, престрављени да ће Каинова личност, већ присутна

²⁷ Упоредити дискусију са *Cher.* 77–83.

у њиховим умовима, можда порасти и потиснути њихову љубав према Богу. Практична примена Филонове алегорије је јасна: у свим људима има помало Каина, који нас вуче ка нама самим и даље од божанског, позивајући да све ствари посматрамо као наше власништво и одрекнемо се Бога као крајњег узрока највећег добра.

* * *

Библиографија

- Кубат, Р. (2015): „Алегореза – значење 'с ону страну слова'”, у: Р. Кубат, *Трајовима писма II: Стиари савез: рецејџија и конџекстии*, Београд, Библијски институт, 87–206.
- Alexandre Jr, M. (1998): „The Power of Allegorical Interpretation in Philo's *De Abrahamo* 107–132“, у: *Euphrosune* 26, 35–48.
- Bekken, P. J. (2007): „The Word is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12–14” у: *Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context*. BZNW 144. Berlin: De Gruyter.
- Bochet, L. (1998): „Un philosophe juif premier siècle: Philon d' Alexandrie“, у: O. Flichy / G. Comeau / P. Vallin (yp.) *Le milieu du Nouveau Testament: Diversité du judaïsme et des communautés chrétiennes au premiers siècle*, Paris, 52–67
- Booth, A. P. (1994): „The Voice of the Serpent: Philo's Epicureanism“, у: W. E. Helleman (yp.) *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, MD: University Press of America, 159–72
- Cohn, L. (1899): „Einleitung und Chronologie der Schriften Philos“, у: *Philologus*: Supplementband 7, 387–436.
- Deutsch, F. (1998): „La philautie chez Philon d'Alexandrie“, у: C. Lévy (yp.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Monothéismes et Philosophie*, Turnhout: Brepols, 87–97
- Früchtel, U. (1998): *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria*, ALGHJ 2. Leiden: Brill.
- Geljon, A. C. /Runia D. T. (2013): *Philo of Alexandria On Cultivation*. PACS 4. Leiden: Brill.
- Goppelt, L. (1982): *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Graffigna, P. (2004): „Modelli di vita felice. Felicità e stabilità in Filone d'Alessandria“, у: A. M. Mazzanti / F. Calabi, *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Biblioteca di Adamantius 2. Villa Ver-ruchio: Pazzini, 193–215.

- Kannengiesser, C. (2006): *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 1. Leiden: Brill.
- Kang, T. W. (1999): *Wisdom Mythology and Hellenistic „Paideia“ in Philo: a Case Study of „De congressu quaerendae eruditionis gratia“*, Claermont Graduate University (Diss.).
- Klein, F. N. (1962): *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden: Brill
- Kovelman, A. (2004): „Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature“, y: *Review of Rabbinic Judaism* 7, 123–145.
- Lévy, C. (1986): „Le ‘scepticisme’ de Philon d’Alexandrie“, y: A. Caquot / M. Hadas-Lebel / J. RiaudPages (yp.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky* Leuven-Paris: Peeters, 29–41.
- Lévy, C. (2000): „Philon d’Alexandrie et l’epicurisme“, y: M. Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Philosophie der Antike 11. Stuttgart: Steiner, 122–36.
- Long, A. A. (1985): *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley: University of California Press.
- Louth, A. (2007): *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press.
- Morris, Jenny (1987): „The Jewish Philosopher Philo“, y: E. Schürer и др. (yp.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135)*, Edinburgh: T&T Clark, 813–870.
- Najman, H. (2003): „Cain and Abel as Character Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria“, y: G. P. Luttikhuisen (yp.), *Eve’s Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, TBN 5, Leiden: Brill, 107–118.
- Nissen, A. (1974): *Gott und der Nächste im antiken Judentum: Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*. WUNT 15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Radice, R. (2007): „Philo and Stoic Ethics: Reflections on the Idea of Freedom“, y: F. Alesse (yp.), *Philo of Alexandria in Post-Aristotelian Philosophy*, Studies in Philo of Alexandria 5. Leiden: Brill, 141–167.
- Ranocchia, G. (2008): *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Studies in Philo of Alexandria 5. Leiden: Brill
- Royse, J. R. (2009): „The Works of Philo“, y: A. Kamesar (yp.), *The Cambridge Companion to Philo* Cambridge: Cambridge University Press, 32–64.
- Runia, D. T. (1987): „Further Observations on the Structure of Philo’s Allegorical Treatises“, y: VC 41: 105–38.
- Runia, D. T. (2010): „Dogma and doxa in the Allegorical Writings of Philo of Alexandria“, y: *Études platoniciennes* 7: 113–29.
- Schofield, M. (2005): „Academic Epistemology“, y: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 323–351.

- Sterling, G. E. (2012): "‘Prolific in Expression and Broad in Thought’: Internal References to Philo’s Allegorical Commentary and Exposition of the Law", y: *Euphrosyne* 40: 55– 76.
- Völker, W.(1938): *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*. TU 49. Leipzig: Henrich.
- Warnach, W. (1973): „Selbstliebe und Gottesliebe im Denken Philons von Alexandrien“, y: H. Feld/ J. Nolte (yp.), *Wort Gottes in der Zeit: Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern*Düsseldorf: Patmos, 198–214.
- Wolfson, H. A. (1968): *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Примљено: 16. 5. 2018.

Одобрено: 30. 5. 2018.

THE DESCRIPTION OF CAIN IN PHILO'S INTERPRETATION OF *GENESIS*

Milan Kostrešević

Institute for New Testament,

Faculty of Theology of the University of Bern

Summary: *The Corpus of Philon's works relating to the interpretation of the Genesis contains, among other things, a noticeable interest in Cain's character and work. Interpreting excerpts from the Genesis in his works Quod Deterius Potiori Insidari Soleat, De Cherubim, De Sacrificiis Abelis et Caini and De Posteritate Caini Philo describes Cain from several angles, which, due to the lack of divine light, remains separate from the original principle of good. This paper is a concise overview of Philo's descriptions and comparison of Cain with historical figures, philosophical directions, psychological states. Special attention is given to the dialectics between narcissistic Cain (φίλαντρος) and his self-love, and Abel, whom Filon describes as φιλόθεος.*

Key words: *Cain, Abel, Philo, Genesis.*

МОНАШТВО НА СИНАЈУ ОД 3. ДО 6. ВЕКА

Борис Фајфрић*
Епархија сремска,
Шид

Апстракт: Синај је одувек представљао свето место, на којем су људи молили осећати Божије присуство, јер је Мојсије од Господа примио Закон. Зато су Јевреји увек Синај доживљавали као свето место, а што ће то чинити и хришћани. Већ су у 3. веку хришћани населили ово полуострво, па ће временом постојати монашка насеобина. Од 4. до 6. века монаштво на Синају се интезивно развијало и организовало, али су и проблеми међу монасима све више учестали. О самом животу монаха на Синају од 4. до 6. века, као и о проблемима, говоре Еџерија, Нил Синајски, Јован Мосх и Јован Лествичник, а који су били сведоци раног монаштва на овом полуострву.

Кључне речи: Синај, монаштво, искушење, ходочашће, манастир, подвижништво.

Монаштво представља један посебан начин живота, које изазива дивљење широм света. Не може се са сигурношћу рећи када је тачно настало, али се верује да је оно присутно још у апостолско време, када је апостол Павле девојкама саветовао да остану верне девојаштву (1. Кор. 7, 25), али напомињући да је то његово лично мишљење (1. Кор. 1, 40). Ове речи се могу сматрати као основ за почетак монаштва, јер девојке или девице су живели чистим животом, посвећујући се Богу. Такође, се спомињу и удовице, које су поред епископа, презвитера и ђакона, сматране посебном категоријом међу члановима Цркве (Dorotej 2006: 6).

* fajfric.orthodox@gmail.com.

Настанак монаштва се повезује и са периодом прогона хришћана, када се велики број њих скривао по пустињама, као што је био случај са Св. Павлом Пустињаком, који се сакрио у пустињу, те је тамо и умро (Dorotej 2006: 6). Међутим, сама припадност хришћанству током прогона сматрано је одрицањем од света (Шмеман 1994: 144), те је мучеништво за Христа била аскеза (Поповић 2016: 13). Углавном је опште прихваћено мишљење да је монаштво настало после Миланског едикта, када је све већи број незнабожаца прелазио у хришћанство, не зарад вере или уверења, него из користи и високог положаја у друштву. Такви поступци су код хришћана изазивали саблазан, што их је приморало да се повуку у пустињу (Dorotej 2006: 7–8).

Место за које се везује настанак монаштва, јесте Египат, а одакле се даље ширило по осталим земљама. Међу њима спада и Синај, које је још из старозаветног времена важило за свету земљу. Многи су одлазили у Синај, како би се на примеру Мојсија и Илије подвизавали и тако приближили Богу, те је постао монашка насеобина и ходочасничко место. Међутим, о монаштву у прва два века на Синају се не може говорити, јер оно још увек није настало, док су за 3. век извори веома оскудни. Тек од 4. века па надаље постоје писани извори о првим знацима организованог монаштва на Синају, као што је Етерија, Нил Синајски, Јован Лествичник и Јован Мосх, а чија дела ће се у овом раду користити, као и новија научна истраживања.

Синај као свето место

Реч Синај потиче од семитске речи *sen*, што у преводу значи зуб, добивши име по планинама, а које су имале зупчасти облик. Такође се сматра да је добио име по божици месеца Син, коју су обожавали праисторијски становници пустиње. На Синају су се обожавала и друга божанства, као што је Ел Елион, а коме се клањао Мојсијев таст, Јетро (Радошевић 1994: 23).

Синај је још од ранијих времена важио за свето место. Пророк Мојсије је на Синају провео четрдесет дана у разговору са Богом, где му је Господ диктирао Закон Божији, тзв. Тору. Мојсије је био достојан да се налази у близини Божијој, због чега је постао пример свим људима, а Синај место где се може разговарати са Богом. Међутим, није се тада само Мојсије сусрео са Богом, него читава јеврејска заједница. Јевреји су Савез доживљавали као учествовање свих људи у животу са Јахвеом, што је за њих представљало привилегију, а то

је да виде Бога. Управо је Бог на Синају саздао заједницу Изабраног народа, а чији је циљ био да се види и доживи Бог преко Закона, а који је предат Мојсију. Пророк је имао ту привилегију да први прими Закон, али и да га дели са јеврејским народом (Odobashić 2010). Сви ови важни догађаји за домострој спасења су се дешавали на Синају, због чега ово место има посебан духовни значај, како за Јевреје, тако и за хришћане.

Тешко је одредити идентификацију Синаја, тј. шта се тачно у Библији подразумева под тим именом. Тако традиција сматра да је локација Гебел Муса, тзв. Мојсијева планина, место под којим се подразумева Синај, јер је на њему Мојсије примио Закон. Међутим, постоји и теорија да се под Синајем подразумева планина Сербал, а која се налази северозападно од Мојсијеве планине (Радошевић 1994: 25).

У новозаветно време Синај је постао свето место на коме се Бог јављао и саопштавао људима Своју реч и вољу, због чега је постало ходочасничко место за многе хришћане. Међутим, било је и оних који су одлазили на Синај у намери да тамо и остану, како би се могли у потпуности посветити Богу. Током прогона је велики број хришћана, због ненасељености и тишине, на Синају пронашао свој мир. Када је хришћанство задобило слободу 313. године Синај је постао ходочасничко место, па је тако царица Јелена 330. године саградила малу цркву посвећену Несагоровој Купини, тј. Богородици (Поповић 2009: 350).

Почетак монаштва на Синају

Синај није привлачио подвижнике само због своје историјско – библијске важности, него и због самог положаја. Као пусто место и суров за живот, многи су желели да се подвизавају на том месту (Поповић 2009: 350). Синајске планине богате пећинама, биле су изазов за строге подвижнике. Олује и поплаве које су захватале ово полуострво, биле су веома опасне и деструктивне, што је још више придавало значају Синају у подвижничком смислу. Међутим, Синај није био баш толико суров, као што се чини на први поглед, јер су постојале долине које су биле плодне и погодне за живот. Тако Вади Феиран је био богат вегетацијом, а Тор пун палмовог дрвећа. Синајска брда су била богата миром, копривом и мајчином душицом. Околине Сербала и Џебел Мусе су биле плодне, због чега је монасима било доступно да у тим деловима обрађују баште (Wilson 1884: 12–16).

Тешко је тачно одредити када је монаштво настало на Синају. Први који спомиње Синај као монашко место, јесте Созомен у својој *Историји Цркве*. Он спомиње једног Силвана, родом из Палестине, који је из Египта прешао у Синај и тамо поправио своју келију или место подвижништва (Sozomen and Philostorgius, *History of the Church*: 298). Дакле, по Созомену је монаштво на Синају већ постојало, с обзиром да спомиње да је Силван поправљао своју келију, а која је, по свему судећи, постојала раније. Није сигурно да ли је монаштво из Египта прешло у Синај, али судећи по Созомену, монаштво је на Синају било присутно, тако да утицај египатског монаштва није био велик. Тако Чити тврди да ранији извори говоре да монаси на Синају нису били из Египта, као ни из Палестине (Чити 2008: 191).

Да је монаштво било присутно на Синају у време цара Константина, потврђује то што су монаси замолили његову мајку да им сагради црквицу, а коју је подигла 330. године (Поповић 2009). У корист овом предању, говори нам Сулпиције Север, који каже да је, током путовања на Синај, видео монаха који се подвизавао на синајским планинама. Затим, Амоније спомиње да је 373. године извршен масакр над монасима, вероватно од стране Сарацена (Kordochkin 2003: 11–12). Исто потврђује и Света Силвија од Аквитраније у своме извештају о хаџилуку, у којем спомиње цркву која је саграђена 385. године (Радошевић 1994: 25).

По свему судећи, монаштво на Синају је било од давнина присутно. Није искључено да је оно настало још током прогона хришћана, јер по предању по којем су монаси замолили царицу Јелену да им сагради цркву, види се да су монаси тамо већ били настањени. Синај је, као свето место, вероватно од давнина привлачило хришћане, јер су веровали да је то место на коме се може осетити Божија присутност, уколико се препусте подвижништву.

Иако је синајско монаштво само по себи индивидуално, ипак су на монашки живот на Синају утицала монашка правила и начин подвижништва из Египта, као и на остале монашке насеобине (Успенски 2000: 223). На монашко-пустуњачки живот на Синају су доста утицала правила Светог Антонија Великог, а на основу његових правила, монаси су свој подвижнички живот морали добро организовати. Тако он саветује да, свако ко жели да оде у монахе, мора да се одрекне свега свога, па чак и родитеља и да се никада не врати у место где је грешио. За оне који желе да се одрекну грешног живота, пустиња је најбоље место, јер тамо у миру може да размишља о својој смрти. Свети Антоније је доста придавао значај самачком животу, због чега саветује да се монаси што мање задржавају код других монаха и да

се после физичког рада одмах врате у своју келију. Он је истицао три занимања којима треба да се баве монаси, а која су постала основа за све пустињаке: ручни рад, читање Псалтира и молитва. Као највећи проблем монаха издвајао је стомакоугађање, лењост и спавање (*Устав исѡсничкої живоїа св. Анѡнија Великої: 18–21*).

На монашки живот на Синају утицала су и монашка правила Пахомија Великог, а која су била посвећена општежићу, тј. животу у манастиру. У суштини је све слично са правилима Светог Антонија, само што се односи на заједнички живот. Оно што се код Пахомија разликује, јесте то што саветује да се после молитве не враћају одмах у своје келије, него да међусобно понављају оно што су чули (*Pravila Svetog Pahomija: 62*), док Антоније говори супротно.

Монашка правила Светог Василија Великог су, такође, утицала на организацију живота монаха на Синају, а која су се односила на оба вида монашког живота. Оно што је занимљиво код Светог Василија, јесте да када говори о онима у који су браку, а желе да приступе монашком животу, саветује да такве не треба одбијати, али их треба испитати да ли су сигурни у своју одлуку и да ли постоји сагласност брачног друга (*Sv. Bazilije Veliki, Opširna pravila u pitanju i odgovoru: 129*).

Временом је Црква Богородице на Синају постала манастир, окружена каменим зидинама, а које је саградио цар Јустинијан. Црква је прво била посвећена Богородици, да би касније била посвећена Преображењу Христовом. По проналажењу моштију Свете Екатерине, црква је била посвећена овој светитељки, што је остало тако до данашњих дана (Радошевић 1994).

Монаштво на Синају у 4. веку

На основу Етеријиног списка *Поклоњење Светим местима* (*Peregrinatio ad loca sancta*), Синај је познат као ходочасничко место, настањено монасима, са организованим монашким животом. Иако њен спис није посвећен монаштву, ипак се на основу њеног описивања Синаја може добити слика о животу монаха.

О Етерији се не може са сигурношћу рећи ко је она била. Извор који о њој говори јесте монах Валерије, који је живео око 650. године. Тако он за Етерију каже да је била монахиња, која је била образована и добар познавалац Светог Писма, што се може приметити приликом читања њеног списка. Није сигурно који је степен као монахиња имала, тј. да ли се радило о игуманији или обичној монахињи. С

обзиром да је имала времена за дуго и напорно путовање, вероватно се радило о обичној монахињи, пореклом са Запада. Пошто је њено путовање захтевало велике трошкове, вероватно да је потицала из угледне и богате породице. Претпоставља се да је била ћерка високог државног чиновника, који је био у служби цара Теодосија I Великог. Пошто се у њеном дневнику спомиње пратња и обезбеђење коју ју је пратило током путовања по ризичним местима, као и пажња која јој се указивала, види се да се није радило о обичном ходочаснику. Постоје чак претпоставке да је била у сродству са самим царем Теодосијем. Путовање које је она организовала, вероватно се десило око 393. године. То је период када су многи црквени писци путовали по светим местима, као што је Јероним, Руфин Аквилејски, Јован Касијан и остали (Поповић 2015).

Етерија је прво посетила Синај, којег описује као долину окружену планинама. Затим, спомиње Божију планину, мислећи на планину где је Мојсије примио Закон, а одакле се лакше долазило до места где се јавио Бог у виду Купине (*Етеријино ходочашће у Свету земљу*: 21–23). Иначе, она често спомиње Купину, јер се радило о јединој купини на Синају, а која до данас постоји и која се чува у данашњем манастиру Свете Екатерине. Међутим, под Купином се може подразумевати и центар Синаја, тј. манастир Несагориве Купине или Богородице, исти онај који је подигла царица Јелена, а данашњи манастир Свете Екатерине (Leroy 1963: 89).

У своме дневнику, Етерија спомиње Божије људе, који су је водили по светим местима, вероватно мислећи на синајске монахе. Даље, она говори да су на врху планине дошли до неких манастира, вероватно мислећи на малу цркву окружену пећинама и келијама. Она спомиње неке монахе који су је дочекали и веома је љубазно угостили (*Етеријино ходочашће у Свету земљу*: 23). Овај пример гостопримства монаха је утицај правила Светог Пахомија Великог: „Дођу ли неке особе на враћа манастира- ако су клирици или монаси - нека их ђрме с већом чашћу...” (*Pravila Svetog Pahomija*: 65).

Поред монаха, она говори и о једном свештенику, што нам доказује да је тада постојала разлика између обичног монаха и презвитера, те да их је и она разликовала (Поповић 2016: 135), што не треба ни да чуди, јер су манастири тада важили за школе у којима су се припремали будући свештенослужитељи (Болотов 2010: 121–122). Она је заједно са свештеником и монахом дошла на врх Божије планине, а на којој се налазила црква. Код те цркве је постојала испосница, у којој је живео један старији свештенмонах, док је у околини те цркве живело још монаха и свештеника, а који су се тада

окупили (*Еѿеријино ходочашће у Свеѿу земљу*: 25). Овде је вероватно реч о испосницима и монасима који су се определили за пустињачки живот, тј. за отшелништво. Црквица у којој су се окупили, била је центар њиховог заједничког окупљања на Литургији, а што нам сведочи и Етерија када каже да су заједно „...ѿрочиѿали цео ѿај гео из Прве књиѿе Мојсијеве и ѿо обичају обавили Приношење и ѿричестѿили се...“ (*Еѿеријино ходочашће у Свеѿу земљу*: 25). По свему судећи, на овој планини се одвијао отшелнички живот и то по правилима Светог Антонија Великог. Синајски пустињаци су живели усамљено, удаљени од свега, окупљајући се на богослужењима, а на која су били обавезни, што потврђује и Свети Антоније: „Чим удари звоно (клеѿало) одмах устѿај и иди у цркву. Не оѿстављај боѿслужења, да ѿи се не доѿоди ѿѿио неѿовољно и да не саблазниш коѿа. У цркви никако не ѿовори. Кад си у цркви не мисли о свеѿшким сѿварима, ни о ѿоѿе како ћеш уредиѿи своје земаљске ѿослове“ (*Усѿав испосничкоѿ живоѿа св. Анѿонија Великоѿ*: 21). Међутим, овде може бити речи и о оним монасима који се нису удаљавали у пуста места, него су проводили свој живот близу храма (Поповић 2016: 15).

После Литургије, Етерија је од монаха добила воће (*Еѿеријино ходочашће у Свеѿу земљу*: 25), што нам говори да су се подвизавали у плодним деловима, где се у близини налазила вода. Онај који је желео да се посвети строжијем испосничком животу, он је одлазио на суровија места где није било основа за живот и која су била веома опасна.

Етерија у своме дневнику пише да су пут наставили према Хориву, на месту где се пророк Илија сакрио од цара Ахава, мислећи на пећину. Није сигурно шта она подразумева под пећином „која је исѿред враѿа цркве која ѿаѿо ѿосѿоји“ (*Еѿеријино ходочашће у Свеѿу земљу*: 27). Није искључено да је црква била спојена са пећином, тј. да је пећина била црква. Иако не спомиње монахе код пећине, вероватно да је и ово место било насељено монашком заједницом, јер Етерија спомиње да су врѿили Приношење, тј. Литургију (*Еѿеријино ходочашће у Свеѿу земљу*: 27).

После Литургије, Етерија је са монасима наставила свој обилазак, па спомиње испоснице које су се налазиле на планини, што доказује да је на Синају било веома раширено отшелничко монаштво. Циљ њиховог пута била је Несагорива Купина, место на коме се Бог јавио Мојсију у виду купине. Када су дошли на то место, Етерија спомиње цркву са вртом и водом, окружену великим бројем испосница (*Еѿеријино ходочашће у Свеѿу земљу*: 29). Овде је реч о цркви коју је подигла царица Јелена. Иако Етерија то не спомиње директно, под

испосницама се подразумева манастир окружен конацима, а у чијем комплексу се налази вода и вртови. Она даље описује да је црква Несагориве Купине била окружена светим местима везана за Мојсија, а која их је она заједно са монасима обишла, који су јој успут објаснили њихов значај (*Еџеријино ходочашће у Свешу земљу*: 31).

На крају свог обиласка Синаја, Етерија спомиње да су у повратку свратили до старих монаха, који су их у својим келијама лепо дочекали (*Еџеријино ходочашће у Свешу земљу*: 33). Вероватно да је реч о поменутом манастиру, где је владало општежиће, тако да се не ради о пустињацима, јер им по правилима није било допуштено да пуштају никог унутар својих келија, избегавајући контакте са световним људима, а поготово са женама.

На основу описа Етеријиног ходочашћа на Синају, може се закључити да је синајско монаштво у крајем 4. века било навелико раширено и да су постајала два вида монаштва: општежиће и отшелничко. Синајске планине и долине су биле богате испосницама и монасима који су се определили за усамљенички живот, а који су били окупљени око једне цркве, на коју су одлазили на Литургију и причешћивали се. Сви ти монаси су углавном били насељени на плодним теренима са потоцима и рекама, како би могли гајити воће и поврће. Централно место Синаја је била црква Несагорива Купина, а која је у то време већ била манастир. Такође је ходочашће било веома развијено, где су монаси организовано водили ходочаснике по светим местима и објашњавали им њихову историју и значај.

Монаштво на Синају у 5. веку

Како се Црква све више организовала, тако је било и са монаштвом на Синају, а које је у 5. веку увелико узнатрећивало. Међутим, током истог века Синај су потресали и извесни проблеми. Тако је цар Маркијан, после Халкидонског сабора, послао писмо синајским монасима, упозоравајући их на неког Теодосија, називајући га јерусалимским улезом. У то време главну улогу игра Фаран, па су фаранском епископу били потчињени синајски монаси (Чити 2008: 192–193).

Током 5. века на Синају је деловао Нил Синајски, чије поуке су сачуване и преведене на више језика, а преко којих се може добити увид у живот синајских монаха. Његов живот је доста конфузан, па је стога његова биографија упитна. Оно што се засигурно зна, јесте да је живео крајем 4. а почетком 5. века и да је био ученик Светог

Јована Хризостома, архиепископа Константинопоља. Био је ожењен, али се на крају определио за аскетски живот. У договору са супругом, отишао је на Синај и тамо се предао аскетском животу, где је са собом повео и свог сина Теодула. Током боравка су били нападнути од варвара, те је Теодул доспео у заробљеништво, али је посредством епископа Елеусе ослобођен (Kornarakis 1991: 6–7).

Порекло Светог Нила је непознато, па се претпоставља да је био родом из Константинопоља, од богате породице, која је поседовала канцеларију перфекта. Постоје извесне сумње у његову аутентичност, па тако постоје недоумице око места његовог подвижништва, тј. да се није подвизавао на Синају, него у Галатији (Kornarakis 1991: 7).

Према Светом Нилу Синајском, молитва је била основ живота за сваког монаха, што нам показује да су монаси већи део времена проводили у молитви. Без обзира какве су их бриге мориле, молитва је била најбољи лек (*Аскејске ђоуке Прејодобној Нила Синајској*: 128), јер су молитву монаси доживљавали као неку врсту дијалога са Богом (Kornarakis 1991: 114–115). Он истиче да не може бити оправдања за гнев на ближњег (*Аскејске ђоуке Прејодобној Нила Синајској*: 159), што нам говори да је међу монасима на Синају постојала љубомора, а из које су настајали сукоби. До сукоба је међу монасима долазило због тешког живота, те је код њих долазило до очајања, а што је сматрано највећим искушењем од демона (Kornarakis 1991: 107). Поједини монаси су су себе величали као мудре или богобојажљиве, показујући то својим покретима током молитве, због чега светитељ саветује: „*На молиџви се немој оџраничаваџи само на сџољашње ђокреџе џела и ђоложаје, веђ свој ум узводи до осеђања духовне молиџве са великим сџрахом*“ (*Аскејске ђоуке Прејодобној Нила Синајској*: 160).

Молитва је била заједничка на Синају, тј. у заједници и није свако могао да се моли по сопственој жељи. Онај ко није желео да се моли у групи, могао је то да чини само у присуству још једног монаха, а што је разлог томе што су појединци били жељни похвала од других (*Аскејске ђоуке Прејодобној Нила Синајској*: 161). Вероватно да Свети Нил под молитвом подразумева богослужења у цркви, чим он спомиње *браџију*. Нема сумње да су богослужења била централни део монашког живота, а што нам доказује да је монашки живот на Синају био веома раширен, са правилима којих су се монаси морали придржавати зарад мира. Посебно је место заузимала Литургија, тј. Евхаристија, јер без ње није био могућ духовни живот, те ни спасење. Зато правила нису важила само за монахе у манастирима, него и за пустињаке. Оно што је био главни услов за причешће јесте да монаси исказују љубав једни према другима, јер се на тај начин испољавала

љубав према Богу (Kornarakis 1991: 111–112). Иако су већински део времена проводили усамљено, ипак су се сви они састајали током богослужења, где су поједини монаси захтевали пажњу, па због тога светитељ строго наређује монасима да током богослужења стоје мирно (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 167).

Поред молитве, којој су већи део времена монаси посветили, друга посвећеност је био ручни рад, тј. рукодељ. Међутим, постојали су поједини монаси који су избегавали ручни рад, правдајући се да немају времена, јер су посвећени молитви. Један део њих је дошао на Синај само да би избегли тежак рад и препустили се лењости (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 171–173). Иначе се у монашким заједницама придавао значај ручном раду, из разлога што је сваки монах морао себи да обезбеди основне потрепштине за живот, као што је храна, али не у смислу да их прикупља и чува за себе (Kornarakis 1991: 120–121).

Свети Нил каже да се не треба молити само у храму, него на свакоме месту (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 171), што нам указује да је Синај био велико молитвено место, окружено келијама и црквицама, испуњено монасима, који су се на свакоме месту молили. Током богослужења се дешавало да се Псалми понекад брзо читају, а понекад поју, па светитељ саветује да такав начин богослужења треба мењати (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 171), јер је вероватно било случајева да су се у појединим црквама богослужења убрзавала и скраћивала, а у неким одуживала. Дугачка и спора богослужења су за поједина монахе биле веома напорне, па су били приморани да их убрзају. Они монаси који су уживали у дужим богослужењима, били су добри појци, па су се преко појања хвалили, што је вероватно код монаха изазивало револт.

Главна искушења са којима су монаси на Синају морали често суочавати, јесу: стомакоугађање, блуд, среброљубље, гнев, туга, уније, таштина и гордост. Она су увек била присутна у монаштву, па чак и у време Нила Синајског, због чега он и саветује монасима на који начин да се боре против њих. Тако он стомакоугађање упоређује са огњем који све уништава, па стога он монасима саветује да се науче да умерено једу. Са стомакоугађањем он повезује блуд, док умереност у храни може да учини да се монах суздржава од блуда. Светитељ саветује монасима да избегавају одласке у места где има жена, јер је било проблема да су монаси одлазили из манастира са изговором да одлазе на прославе црквених празника. У градовима су монаси долазили у контакте са женама, због чега су долазили у разна искушења, због чега им свети Нил саветује да их избегавају,

јер је знао у какве неприлике могу доћи (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 174–180). Свако ко је желео да се посвети монашком животу, морао је да се заветује на сиромаштво. Међутим, било је појединаца који су прекршили тај завет, због чега је Нил био приморан да такве укори. Тако он грабежљиве монахе упоређује са претовареним бродом који се лако потапа током буре. Он за њих каже да су *марљиви*, што није баш потпуно јасно шта он под тим подразумева. С обзиром да спомиње световне ствари и имања која у монасима изазива искушења, могуће је да су се поједини синајски монаси бавили неким од световних послова, а од којих су добро зарађивали. Вероватно да су зарађеним новцем монаси куповали имања или градили куће, јер светитељ наводи примере древних отаца који нису имали кров над главом, него су живели од онога што им Бог подари. Ово доказује да су монаси, који су живели строгим подвижничким животом, били препуштени милости Божијој, па су код себе имали само овчију кожу као одело. Међутим, нису сви били као они, него је било и оних који су желели да живе раскошним животом, а да уједно буду и монаси. Зато их Свети Нил и пита: „Због чега се онда обременујемо *шерешом новца и грује својине и покушавамо да идемо њиме?*“ (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 180–184).

Свети Нил Синајски спомиње три начина живота, а која су се вероватно практиковала на Синају. Први начин је живот са скромним имањем, а који се стиче трудом и радом, уз помоћ Божију. Други начин је живот у потпуности посвећен Богу, док је трећи погубан за монаха, а који се састоји у грабежљивости, тј. стицањем богатства (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 185). Ова три начина живота су се примењивала на Синају, што значи да је било монаха који су живели скромним животом, поседујући нешто што им је било довољно за опстанак, вероватно у виду келије и неке баштице, а који је познат као полупустињачки, те се заснивао на малу заједницу братства на челу са духовником (Вер 2001: 45). Било је оних који су се удаљили од свега, живећи потпуно у изолацији, као и оних који су жудели за раскошним животом.

Пошто је на Синају живео велики број монаха, разних националности и менталитета, природно је било да дође до међусобних сукоба. Сваки монах је желео да напредује, па чак и да буде унапређен, што је код појединаца изазивало завист и нетрпељивост. Неки нису бирали средства како би постигли свој циљ, па се дешавало да дође до лажног клеветања. Зато Свети Нил Синајски саветује монасима да не буду гневљиви једни према другима, него да буду трпељиви (*Аскејске поуке Прейодобној Нила Синајској*: 188–191).

Оно што је за монахе у то доба представљао проблем била је туга, а која је могла да се односи на родитеље или светски живот. Многи монаси су још као младићи напуштали своје ближње, што је за њих емотивно било веома тешко. Из туге се тада рађало униније, па су многи напуштали своје келије под изговором да одлазе у посету болеснима, те су лутали и избегавали богослужења. Због унинија су падали у лењост и тако запостављали свој испоснички живот. Као најбоље оружја против унинија био је рукодељ, а помоћу чије продаје су ходочасницима куповали храну. Монаси су избегавали да мењају своје место обитавања, али је било случајева да их често промене, али само у случају духовног подвига (*Аскејске поуке Прейодобної Нила Синајскої*: 191–195).

На Синају је било доста бахатих људи, тј. таштих, који су се хвалили својим подвижничким животом, истичући себе као примере, па стварајући тако обожавање своје личности. Међутим, било је појединаца који су се хвалили својим делима из прошлог живота, скривајући на такав начин своју лењост. Оне које је пратио глас о лошем понашању, желели су некако да поправе слику о себи, па су почели да чине добра дела, док су се поједини монаси облачили у лепу и раскошну одећу. Сва ова дела су се повезивала са гордошћу, па су се поједини монаси издвајали од других, сматрајући себе вишим. Због тога Свети Нил упозорава да су пред Богом сви једнаки, да не треба да праве разлике међу собом, него да се према свима једнако односе, а посебно према грешним и палим (*Аскејске поуке Прейодобної Нила Синајскої*: 195–203).

Међу монасима на Синају била је веома раширена опчињеност натприродним појавама, због чега Свети Нил упозорава на ту опасност, описујући је као „демона који куша“ (*Аскејске поуке Прейодобної Нила Синајскої*: 163). Вероватно због светости места, монаси су жудели за натприродним појавама, угледајући се на Мојсија и Илију.

У време Нила Синајског, синајски монаси нису били посвећени само подвижничком животу, него и помагању сиромашнима. Уколико су нешто стицали, вероватно од рукодеља или од узгајања воћа, они су то делили међусобно и са сиромашнима. Наравно, они нису себе занемаривали што се тиче намирница, него су прикупљали онолико колико им је било потребно за основе живота. Често су радили послове код других, пазећи да не дође до физичког оптерећења, што се знало десити, па су били приморани да потраже помоћ лекара. Зато светитељ препоручује одмор, уколико дође до оптерећења у подвигу или физичком раду. Препоручивао је монасима да током одмора пију вино у умереним количинама, што значи да им је било

допуштено да конзумирају ову врсту опојног пића. Од хране су користили само здраву, у виду воћа и поврћа, док им је слатка храна била забрањена (*Аскејске поуке Прејодобној Нила Синајској*: 204–209).

Црква је за монахе била место заједничког окупљања, где су сви имали прилике да се међусобно виде и поразговарају. Према свештеницима су морали имати велико поштовање. Било је појединих свештенослужитеља који су имали лоше особине, па светитељ саветује да се такви свештеници избегавају. Слично је и са световним људима, који су представљали опасност, јер се дешавало да се, током разговора, монаси поколебају и напусте Синај или једноставно обиђу свет. Без обзира што су избегавали разговоре са њима, нису смели да их омаловажавају или да буду дрски према њима, него су се према њима морали опходити као једнаким себи (*Аскејске поуке Прејодобној Нила Синајској*: 208).

Свако ко је желео да се посвети монашком животу, морао је да се одрекне свега што је поседовао у свету и да буде свестан да живот на Синају није био сигуран због најезде варвара и самог услова живота. Зато Свети Нил упозорава на опасности, али их не наводи. С обзиром да је имао неугодна искуства када су му варвари отели сина, могуће је да је мислио на њих. Зато он монахе охрабрује да поднесу невоље, јер је то пут ка вечности (*Аскејске поуке Прејодобној Нила Синајској*: 210–211).

На Синају је живео велики број старих монаха, који су били духовници младим, а који су морали да им буду послушни. Старци су имали задужење да испитају тек придошле монахе и да одлуче за који су начин монашког живота спремни, отшелничког или општежића. Ово је било неопходно из разлога што је било младих монаха који су желели да се одмах посвете пустињачком животу, а да за то нису били спремни. Старци су ти били који су најбоље знали да ли млади монаси испуњавају услове за пустињачки живот. Уколико старац код неког монаха примети да није за усамљенички живот, онда га је он слао у манастир, те су се предавали безмолвију, тј. тиховању, како би се навикли на одвојеност од света (Kornarakis 1991: 29–34).

Монаштво у време Светог Нила Синајског није се нешто битно променило од времена Етерије. Нема сумње да је оно у 5. веку ојачало и да је Синај постао велика монашка насеобина, где се велики број монаха подвизавао и све више младих долазило да се посвети монашком животу. Због све већег броја монаха и ходочасника, долазило је до извесних проблема код монаха, јер су западали у разна искушења. Старији монаси су помагали млађим, како би се навикли на тежак и усамљенички живот на Синају, али су и одлучивали за који вид мона-

шког живота да се одреде. Вероватно да међу њима спада и Свети Нил Синајски, с обзиром да је писао поуке упућене монасима, а све зарад бољег монашког живота.

Монаштво на Синају у 6. веку

Током 6. века манастир Богородице је претрпео извесне промене, те је постао веома утицајан у Византијском царству, те сами цареви учествују у његовом унапређењу. Цар Јустинијан је изградио тврђаву од 556. до 557. године, која је окруживала цркву Несагориву Купину, чија улога је била да штити манастир од напада разбојника. Своју сврху ће оправдати 570. године, када су тада манастир опколила и напала номадска племена. Током изградње камених бедема, цар Јустинијан је довео око хиљаду људи са својим породицама из земље Влашке, да буду чувари манастира. Они су доведени на основу молби монаха зарад заштите од локалних племена. Касније се на Синај доселило још око хиљаду породица из Египта, те су заједно са Власима формирали племе тзв. Цабелијах, а чији је задатак био да штите манастир (Nandris 1990).

У цркви Богородице је касније направљен мозаик Преображења Господњег, по коме је манастир преименован по том празнику (Чити 2008: 193), али ће, по проналаску мошти Свете мученице Екатерине на синајским планинама, манастир добити име по њој, а које ће остати до данашњих дана (Радошевић 1994: 28). Синај је и даље једно од главних ходочасничких места, одмах после Јерусалима, на које велики број странаца долази, како би се посветили подвижничком животу, као што су Византинци, Кападокијци, Киликијци, Јермени, Иверци итд (Чити 2008: 192–194).

О монашком животу на Синају у 6. веку говоре нам два извора: *Лимонар* или *Духовни луј* од Светог Јована Мосха и *Лествица* од Светог Јована Лествичника. Први писани извор представља једно о важних дела о монашком животу јер говори о животу монаха са разних места, као и о њиховом подвигу.

Јован Мосх је био монах, који је свој монашки живот започео у манастиру Светог Теодосија Великог, у Јудејској пустињи. Тамо је упознао свог ученика Софронија, те су заједно провели четрдесет година у молитви и путовању. Путовали су у Александрију и Египат, а на Синају су провели десет година, упутивши се затим према Јерусалиму, Сирији и Риму, где је Јован и умро (Krueger 2011).

У своме делу, Јован Мосх описује живот монаха по разним мона-

шким насеобинама, укључујући и Синај, где је провео десет година. Често спомиње Раит, који се налази на југозападном делу Синаја. Он пише да је на Синају владала жега и да је Сунце било снажно, где није било нигде бунара са пијаћом водом, што нам говори да је монашки живот на овоме месту није био нимало лак, те да је вероватно велики број монаха свој живот скончао услед тешких временских услова (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 21). Управо су овакви тешки услови за многе подвижнике представљали духовни изазов, што је један од разлога зашто су Синај одабрали за испоснички живот.

Светитељ спомиње аву Григорија Синајског, потоњег јерусалимског патријарха, а који је пре избора био игуман манастира Византије, фаранске Лавре и Свете Екатерине (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 42). Током 6. века велики број монаха је из других монашких крајева путовао на Синај, који су своје путовање доживљавали као вид подвижништва, па су се током путовања уздржавали од хране, чинили метаније, док су се неки заветовали да ће јести само траву и урме. Мосх спомиње игумана раитске области, Јована Киликијског, који је говорио о старијим монасима који су седамдесет година јели само траве и урме (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 110). Он остварује светог Јована Киликијског „*и҃гуманом Раиѣске облаѣи*“, јер се радило о монашком центру из 5. века, па на основу тога, манастир Свете Екатерине није био једини на Синају (Чити 2008: 192). Истина, на Раиту је у 4. веку постојао манастир, а којег су порушили бедуини, док су монаси поклани. Касније је Раит постао метох манастира Свете Екатерине, те га је обновио цар Јустинијана (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 225), а раитски и синајски монаси су често одлазили код познатог подвижника, Симеона Столпника (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 112).

Послови којим су се синајски монаси бавили, поред рукодеља и воћарства, био је риболов, док су у манастиру Екатерине монаси узгајали мазге (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 114). На Синају је постојао рудник, које је изградио јерусалимски патријарх Јован, а у којем су радили монаси, па су се поред риболова, бавили и рударством (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луї*: 128). Иначе се на Синају налазило мноштво рудника, у којима су се обрађивале различите врсте камена (Wilson 1884: 34).

Многи монаси су током свог испосничког живота завршили трагично, на различите начине. Поред временских услова и болести, монаси су умирали од последица напада дивљих животиња, као што су биле змије и лавови. Међутим, било је случајева где су монаси својим несмотреним строгим подвигом, проузроковали да прерано

умру. Било је појединих монаха који су са себе скидали монашку одећу и на себе стављали само палмове гране. Једном су монаси рибари пронашли три мртва монаха у Раитској пустињи који су на себи имали само палмове гране (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луј*: 114–118). Разлог зашто су монаси носили само пламове гране, уместо одеће, јесте што су желели да живе као први родитељи у Рајском врту или су веровали да су достигли такав живот (Krueger 2011: 29).

Како се Синај као монашка насеобина и ходочасничко место све више развијало, тако су и проблеми код монаха били све масовнији. Све су чешћи били сукоби међу монасима, а који су се међу собом такмичили у виду доминације и утицаја, те је чак долазило и до тога да монах напусти манастир, одрекне се хришћанства и постаје поборник неке друге вере (Чити 2008: 200–202). Тако је један ава Оренд Синајски дошао у цркву обучен у хаљине наопако, због чега су му остали монаси приговорили, рекавши му да их срамоти. Он им је на то одговорио: „*Та ви сте чинили Синај наопако окренули и нико вам ништа не рече, а осуђујете мене само зато што сам наопако окренуо своје сопствено одело. Пустите ме, ја ћу сам поправити оно што сам покварио*“ (Јован Мосх, *Лимонар или Духовни луј*: 119).

На основу сведочанстава Јована Мосха и Нила Синајског, приметно је да су они говорили о проблемима који су били присутни међу монасима на Синају. Међутим, ипак они о томе не говоре толико опширно, те и избегавају о томе отвореније да пишу, што то није био случај код Јована Лествичника. Иако његово познато дело *Лествица* представља једно од драгоцених писаних извора везано за подвижничество, оно такође садржи и историју о монаштву на Синају.

Свети Јован Лествичник је припадао међу утицајне подвижнике и узорне монахе, а посебно на Синају. Његово дело *Лествица* је за данашње монахе озбиљно штиво. Његов живот је написао извесни монах раитски Данило. Не зна се место његовог рођења, као ни датум. Зна се да се са шеснаест година посветио монашком животу на Синају, где је годинама провео у строгом подвижничтву, достигавши степен савршенства, па многима постао узор, а посебно младим монасима, који су желели да постану његови ученици. Због духовног утицаја изабран је за игумана Синајске горе. Касније га је заменио његов брат Георгије, док се Јован посветио усамљеничком животу и умро (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 9–13).

Док је Јован Лествичник управљао Синајем, монаштво је постало још развијеније. Настао је велики број подвижничких места, на којима су монаси проводили свој живот у самоћи и молитви. Једно од тих места је Тола, где се и Свети Јован подвизавао. Постајале су и

пештере где су се монаси подвизавали, као и пустиња Гуда. Монаси су се и даље бавили узгајањем воћа и поврћа, а сва храна која им је била доступна и регулисана по монашким правилима, била је дозвољена за употребу, али у одређеним количинама. Све већи број ходочасника је долазио на Синај, па се тако спомиње шест стотина гостију који су дошли на постављење Светог Јована Лествичника за игумана Синајске горе (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 10–13).

У *Лествици* се говори о начину подвижништва, тј. како да кроз подвиге монаси достигну савршенство. Читајући дело, може се видети какав је тада монашки живот био и са каквим су се проблемима монаси сусретали. Свети Јован доста реално говори о разним монашким проблемима, а о којима се доста прећуткивало. Занимљиво је то да се Јован није либио да те проблеме опише и спомене, без обзира какве су природе.

Током 6. века, свако ко је желео да се замонаши био је добро дошао на Синај, али под условом да је крштен, да приступа својом вољом и да испуњава завете крштења. Иначе је ово друго било од велике важности, јер је слобода представљала карактеристику људског бића (Kordochkin 2003). Онај ко је приступао монашком животу морао је да се одрекне свега што је поседовао у световном животу и да се заветује на три ствари: безазленост, пост и целомудреност. Ових заповести су се морали придржавати само они који су се посветили монашком животу. Међутим, Свети Јован каже да су се могли подвизавати и световни људи, али да је за њих такав живот био тежак. Тако га је једном приликом један светован човек питао како се може приближити монашком животу, поред жене и световних брига, на шта му је светитељ одговорио: „Свако добро дело које можеш учинити, учини. Никога немој ружити. Никога не љачкај. Никога немој лагати. Не прави се важни ни пред ким. Никога немој мрзети. Често посећуј цркву. Буди милосрдни према сиротињи. Никога не саблажњавај. Туђе се жене не додикивај: нека вам буде довољна ваша. Ако тако будеш поштујали, нећеш бити далеко од Царства небеског“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 19–24). Из овога се може видети да су на Синај долазили световни људи, тражећи духовне поуке од синајских монаха. Оно што је, такође, приметно, јесте да светитељ није правио разлику између монашког и световног живота, сматрајући их идентичним у задобијању Царства Небеског, а који су се разликовали само по начину живота.

Онај ко је приступао монашком животу, морао је бити послушан према своме духовном оцу, а чија је дужност била да води бригу о његовом духовном животу, као и да слободно прихвати да ли жели

себи ученика. Духовни отац је одлучивао о на којем месту ће се његов ученик подвизавати, начин подвига и занимање, док је на њему било да се определи на пустињачки или манастирски живот, али се већина одлучивала на овај други. Монаси су били дужни да се одрекну имовине, новца, родбине и пријатеља, како би се могли у потпуности посветити монашком животу. Нису смели да омаловажавају световне људе и да се хвале својим подвизима. Суздржавали су се од воде, хране, подсмеха, зависти, грдњи и били су дужни да мирно присуствују на богослужењима (Kordochkin 2003).

Било је случајева код појединих монаха, углавном младих, да их захвати носталгија за својом породицом, због чега су падали у тугу (Kordochkin 2003). За Светог Јована је то било сасвим нормално људско стање, против којег се монаси морају изборити, а најбољи начин је била молитва. Зато он саветује младим монасима да добро размисле када ступају у монашки живот и да се уче трезвоумљу (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 27).

Код тек придошлих монаха, дешавало се да су желели да се одмах посвете самачком животу, а који се састојао у оскудици и тескоби. Међутим, Свети Јован Лествичник није допуштао да се без чврсте одлуке и дужег размишљања одлуче за такав живот. Преко самачког живота су многи желели да се у потпуности посвете Богу, а да се удаље од било каквог контакта са спољашњим светом. Главни разлог томе је био тај како би нови монаси заборавили на своју родбину, а што им је само отежавало у њиховом монашком животу. Пошто је манастир Свете Екатерине био центар Синаја, а који су посећивали ходочасници, мушки и женски, вероватно је долазило до искушења код појединих монаха. Многи су испитивали ходочаснике о новостима у свету, па су тако долазили до размишљања о својој родбини, што је у њима стварало носталгију (Kordochkin 2003: 189–192). Иако Свети Јован потврђује да је самачки живот најбољи начин да се заборави на прошли живот, ипак саветује да је за то потребна припрема. Свако ко би се одлучио за пустињачки живот морао је да изабере место свога подвижништва, али је оно могло изазвати низ искушења, као што је сновиђење, а за чим су многи монаси жудели. Зато он саветује да томе не придају велики значај, јер су вероватно у питању демонске заблуде, а које у монасима проузрокују гордост (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 28–32).

На почетку је речено да је сваки монах имао духовника, коме је морао да буде послушан у свему, а што је био један од тежих задатака за сваког новог калуђера. Знајући какав проблем за монахе може да представља послушност, он наводи примере послушних монаха из

манастира Тиваида, код Александрије. Тако он спомиње једног разбојника који је дошао у манастир да се покаје за своје грехе, те му је духовник наложио да се покаје пред свим монасима и забранио да уђе у олтар, све док не исповеди своје грехове. Затим, у истоме манастиру монаси су пазили да не повреду савест своје браће, а због чега би били строго кажњавани. Када светитељ о њима говори, он то чини са дивљењем, јер је био сведок да њима духовник није ни био потребан, јер су они сами себе опомињали и кажњавали, док је, са друге стране, било монаха који су педесет година били под послушношћу неког оца (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 35–38).

Свети Јован Лествичник као духовник није био превише строг. Чак се неколико пута успротивио ригорозном начину подвизавања, истичући да она могу изазвати само контра ефекат. Међутим, велики значај је придавао послушности, па је често саветовао монасима да буду послушни својим духовним оцима, јер су многи духовници успели да немарне и непослушне монахе учине марљивим и послушним. Било је примера где су монаси сматрали да су постигли виши ступањ послушности, па су се посветили пустињачком животу, сматрајући да су спремни за овај вид подвига. Међутим, многи су на томе пали, што светитељ за то криви духовнике, па саветује да се онда треба обратити другоме. Духовници су били ти који били дужни да монахе припремају за пустињачки живот и да они одлуче да ли су за то спремни, али чак и тада су водили бриге о њима. Све се ово захтевало како би се избегло да монаси себе сматрају узвишенима и да друге не понижавају, јер је било таквих случајева, те су и сами духовници били омаловажавани (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 47–50).

Млади монаси су често добијали утисак да је манастирски живот лакши од пустињачког, али Свети Јован тврди супротно. Он каже да се у пустињи монаси боре само против демона, док се у манастиру боре против демона и људи. Често се дешавало да монаси мењају манастире, одбијају послушност, избегавају манастирске дужности и богослужења, а било је и физичких обрачуна. Такође су се и поједини духовници иживљавали над својим послушницима, па су монаси напуштали Синај или су долазили у сукоб са својим духовним оцем, те су били приморани да напусте монашки завет (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 50–58).

Као што је већ било речено, Свети Јован често спомиње живот монаха у манастиру Тиваиди код Александрије, али се овај пут посебно осврће на живот у манастиру Тамница, а који се налазио у близини поменутог манастира. У манастиру Тамница монаси су

водили веома ригорозан подвижнички живот, где светитељ каже да је понекад био склон претеривању, са примесама фанатизма. Монаси су практиковали да непомично стоје под ведрим небом, да се везани моле, да седе на врећама и пепелу, да себи наносе телесне повреде, да стављају своја лица међу колена, да се гласно моле и током молитве плачу (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 60–66).

На основу светитељевог описа живота монаха у Тамници, добија се утисак да на Синају монаси нису били склони претеривању у подвигу или им то игумани нису допуштали, као што је то чинио Свети Јован Лествичник. Постојала су извесна места где су се монаси могли предати строгом животу, као што је био Хорив. По сведочанству светитеља, тамо је један монах сазидао улаз у своју келију, како нико не би могао да му дође у посету. Он је дванаест година провео сазидан у својој келији без хлеба и воде, не разговарајући ни са ким (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 71). Дакле, на Синају је било примера ригорозног испосничког живота, али ни слично ономе у Тамници. Вероватно да светитељ спомиње ригорозни живот монаха у Тамници, како би одвратио оне монахе који нису били спремни за виши ступањ подвижништва (Чити 2008: 199).

Поред Хорива, постојало је још места на Синају где су монаси живели строгим животом. Свети Јован спомиње Сидин, који је се истицао по својој суровости и неприступачности. Наводи пример једног монаха који је своје испосничке дане проводио у молитви, окружен дивљим животињама, допуштајући му да их храни (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 78).

Један од главних проблема за монахе су представљали униције и стомакоугађање. Од овог првог су монаси напуштали своја испосничка места, па чак и монашки завет. Ипак, стомакоугађање је било највеће искушење за све монахе, укључујући и самог Светог Јована, што он то и признаје речима: „Чудило би ме када би се неко ослободио од ове страсти пре него што леће у троб“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 94–95). Често се дешавало да монаси, током суздржавања од хране, броје дане до суботе и недеље или до неких празника, када је строги пост престајао, а трпеза била богата храном. Свети Јован наводи једног монаха Евагрија, који је саветовао монасима да, уколико имају проблем са храном, једу само хлеб и воду. Међутим, светитељ овај савет сматра лудим, па зато он саветује да се монаси полако одричу од хране која гоје и од слаткиша, и да буду посвећени физичком раду (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 95–97).

Из стомакоугађање је настајао блуд, који је, такође, представљао једно од тешких искушења за монахе. Пошто су жене код мно-

гих монаха изазивале страст, они на њих нису смели да гледају као на нешто лоше, него су морали да се према њима опходе као према свим људима. Значи, они су својом вољом и трудом морали да се изборе против страсти, а не тако што ће избегавати поглед или разговор са њима. Како је Синај био место ходочашћа, где су многи долазили, укључујући и жене, монаси су често долазили у контакт са њима. Да би се изборили са овим искушењем, поједини монаси су прибегавали ригорозним начином решавању овог проблема, а то је сакаћење полног уда, што није било по Божијој вољи нити по монашким правилима. Свети Јован наводи три начина борбе против ове врсте искушења: мученички подвиг, смирење и божанско откривење (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 100–102).

Када Свети Јован Лествичник говори о блуду, он у једној реченици описује проблем који је био присутан на Синају међу монасима, а који може да изазове саблазан код читалаца. Он каже: „*Демон често има обичај (нарочито код подвижника и код оних што воде монашки живот) да ушћреби сву своју снагу, и бриту, и лукавство, и вештину, и прејреденост, како би нас навео на противприродне њехе, а не на њехе који су у складу са људском природом*“ (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 103). Овде светитељ мисли на појаву хомосексуалности међу монасима, називајући их крвницима и оптужујући да упропаштавају монаштво (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 103). Наравно, овај проблем није био сопствен само на Синају, него у свим монашким насеобинама, због чега су духовници често саветовали старијим монасима да не примају младе, како не би пали у искушење (Krueger 2011: 49–52). Такође и разна монашка правила забрањују шале и игре са малолетницима (Поповић 2016: 85). Овде Светом Јовану треба придати признање за храброст што отворено говори о оваквим проблемима са којима су се сусретали монаси. Вероватно је он овим желео да монахе упозна и упозори на све проблеме са којима ће се сусретати, саветујући их да пронађу начин на који ће се изборити са њима.

Богослужења на Синају су била централни део живота монаха, уз то и обавезна, а која су временски дуго трајала. Због дужине трајања, појединим монашким лицима су била напорна, па је било случајева да су током службе спавали или избегавали да узму учешћа, у виду певања или читања. Било је оних који су напуштали богослужења, под изговором да морају да раде (Kordochkin 2003). С друге стране, било је и оних ревностних, који нису били задовољни само са богослужењем, него су жудели и за натприродним појавама, а које светитељ укорава (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 120, 159).

На Синају је био највише раширен манастирски живот, јер је био лакши и сигурнији, док је пустињачки био опасан и тежак. Често су пустињаци били жртве дивљих животиња и разбојника (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 121). Међутим, било је оних који су желели да се посвете самачком животу и да прекину сваки контакт са људима. Разлози за такав начин живота били су различити, као што су лоше навике, рђав речник, гнев према људима, уверење да ће боље напредовати у монашком животу итд.¹ Иако је манастирски живот је био доста брижан, јер је увек био снабдевен са свиме, посебно са храном, Свети Јован говори да се у општежићу може постати ревностан, као и у пустињи (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 179–186). Светитељ каже да се безмолвије не састоји у томе да би се човек удаљио од искушења, којег такође има и у самачком животу, него у одрицању од свега и у непрестаној молитви. У безмолвију се такође може доћи до лењости, па најбољи начин да се монаси изборе против тога јесте ручни рад. Зато он каже да човек на свакоме месту може да достигне савршенство, али да је за то потребна воља. Он саветује да се често чита Свето Писмо, јер оно у много чему може да помогне, али да опет од човека све зависи (Свети Јован Лествичник, *Лествица*: 179–186).

Закључак

О раном монаштву на Синају је доста тешко говорити са сигурношћу, јер оскудева у изворима, па се на основу дневника или поуке отаца може добити слика о њему. Не може се са сигурношћу рећи када је монаштво на Синају настало, али је сигурно да је крајем 4. века оно навелико било раширено и организовано и да је током векова постојало све организованије. На Синају су долазили људи који су истински желели да се посвете Богу, док је било и оних који су бежали од обавеза или су били жељни славе као духовника. Синајски монаси су се суочавали са разним проблемима, како земаљске, тако и духовне природе. Често су били жртве тешких услова живота, природних непогода, разбојника и дивљих животиња. Суочавали су се са духовним опасностима, који су за схватања обичног верника саблажњиве или неприхватљиве, али треба знати да су они били обични људи који су знали да поклекну пред искушењем, без обзира које је

¹ Поједини монаси су веровали да ће преко пустињачког живота стећи славу код људи и бити цењени.

природе. Зато се монаштво сматрало врстом мучеништва, али које се није подразумевало у смислу губљења свог живота за Христа, него одрицање свега онога што није по Божијој вољи, а што је некад захтевало психички напор у виду промене живота, мишљења и навике.

Поменути писци су о проблемима у монашком животу отворено говорили, без икаквог стида и скривања, јер су желели да се будући монаси и световни људи истински упознају са монашким животом на Синају и уопште, а то да он није савршен и да и у њему има разних искушења. Списи поменутих писаца не садрже у себи само поуке за будуће монахе, као и детаље монашког живота и његових потешкоћа, него представљају историјске изворе раног монаштва од 4. до 6. века, како на Синају, тако и у другим монашким заједницама. Преко њих се може добити јасна слика какав се монашки живот заиста водио на Синају током тог периода, а посебно да није било све тако лако и једноставно, него да се на Синају водила духовна и психичка борба међу монасима, како би се испунили завети које су они положили.

* * *

Библиографија

Извори:

Еџеријино ходочашће у Свешу земљу (2014) (прев. Душица Стојковић), Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију.

Јован Мосх (2001): *Лимонар или Духовни луї*, Манастир Соколица.

„Pravila Svetog Pahomija“, у Borak, H. (ур.) (1985): *Redovnička pravila* Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 45–83.

„Аскетске поуке Преподобног Нила Синајског“ (1998), *Доброшљубље* II том, Манастир Хиландар, 157–234.

Sozomen and Philostorgius (trans. Edward Walford) (1855): *History of the Church*, London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden.

Sveti Bazilije Veliki, „Opširna pravila u pitanju i odgovoru“, у Borak, H. (ур.) (1985): *Redovnička pravila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 83–181.

Свети Јован Лествичник, *Лествица* (прев. Димитрије Богдановић) (1997), Београд: Манастир Хиландар.

„Устав испосничког живота Св. Антонија Великог“, у Хиландарац, М. (ур.) (1997): *Духовно злато којим се небо кућује*, Београд: Завет, 18–31.

Литература:

Болотов, В. В. (2010): *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора. Црква и држава – црквено уређење*, прев. Ђорђе Лазаревић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Вер, Т. (2001): *Православна Црква*, прев. Љиљана Благојевић, Београд: Завет.

Поповић, Р. (2009): *Православне Помесне Цркве*, Београд: Издање писца.

Поповић, Р. (2015): *Свето Предање у историји*, Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

Поповић, Р. (2016): *Рано монаштво у цркви*, Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

Успенски, Ф. (2000): *Историја Византијског царства од 6. до 9. века*, прев. Зоран Буљугић, Београд: Zepter Book World.

Чити, Д. (2008): *Пустинја као траг*, Манастир Подмаине.

Шмеман, А. (1994): *Историјски пут Православља*, прев. Марија Марковић и Бранислав Марковић, Цетиње: Митрополија црногорско-приморска – Атос.

Kordochkin, A. (2003): *John Climacus and the spiritual tradition of the IV–VII centuries*, Durhamtheses: Durham University.

Kornarakis, C. (1991): *The Monastic Life According to Saint Nilus*, Durhamtheses: Durham University.

- Krueger, D. (2011): „Tales of Monastic Companionship in Early Byzantium“, *Journal of the History of Sexuality*, Volume 20, Number 1, January, Austin: University of Texas Press, 28–61.
- Leroy, J. (1963): *Monks and Monasteries of the Near East*, trans. Peter Collin, London – Toronto – Wellington – Sydney: George G. Harrap & Co. Ltd.
- Monah Dorotej (2006): *Povijest monaštva. Od sv. Antuna opata do sv. Bernarda*, Široki Brijeg.
- Nandris, J. G. (1990): „The Jebaliyeh of Mount Sinai and the Land of Vlah“, *Quaderni di Studi Arabi* 8 (1990), Venezia: Casa Editrice Armena, 45–90;
- Odobašić, B. (2010): „Savez na Sinaju – objava Božijeg milosrđa. Teologija Saveza u knjizi Izlaska“, *Bogoslovska smotra*, br. 80, Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 167–197.
- Radošević, S. (1994): *Monaška civilizacija I*, Beograd: Centar za geološka istraživanja, ČiP štampa.
- Wilson, C. W. (1884): *Picturesque Palestine. Sinai and Egypt*, London: J. S. Virtue and Co.

Примљено: 4. 7. 2018.
Исправљено: 27. 8. 2018.
Одобрено: 4. 9. 2018.

* * *

EARLY MONASTICISM IN SINAI

Boris Fajfrić

Diocese of Srem, Šid

Summary: Sinai has always been a sacred place where people could feel God's presence, because Moses received the Law from the Lord. Therefore, the Jews always Sinai as a sacred place, and what they will do and Christians. Already in the 3rd century Christians settled in the peninsula, but will eventually become a monastic settlement. From the 4th to the 6th century monks in Sinai is intensively developed and organized, but the problems existing among the monks increasingly frequent. About the life of monks in Sinai from the 4th to the 6th century, and the problems, write Eterij, Nile Sinai, John Moss and John Climacus, who were witnesses of early monasticism on this peninsula.

Key words: Sinai, monasticism, temptation, pilgrimage, monastery, asceticism.

СВЕТЕ ТАЈНЕ У РАСКОЛНИЧКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА И НАЧИН ПРИМАЊА РАСКОЛНИКА У ЦРКВУ

Мирко Василић*
Епархија браничевска,
Пожаревац

Апстракт: У раду се говори о валидности светих тајни у расколничким заједницама. Разматра се могућности и начин пријема расколника кроз њихову предању и канонске традиције Православне Цркве. У раду се износе савремене праксе ђомесних Православних цркава са освртом на ставове академског богословља по питању пријема расколника и валидности светих тајни у расколничким заједницама, са посебним освртом на начин пријема римокатолика. Ова студија кроз историјско-канонску анализу сагледава начин пријема расколника од најранијих времена Цркве до данас. Сврха рада није да се донесу коначни закључци о валидности светих тајни код расколника, већ указивање на различите праксе пријема расколника у заједницу, све у складу са икономском Цркве, као и да нас наведе да размишљамо да ли су границе Цркве канонске или благодатне.

Кључне речи: Свете тајне, кршење, јеретици, расколници, повратак у Цркву, Православна Црква, јединство.

Увод

Од самог почетка постојања Цркве јављали су се расколи, па су у вези са тим постављана питања валидности светих тајни у расколничким заједницама. Под расколничким заједницама подразумевамо оне хришћанске групе које се у погледу догмата и светих тајни држе

* vmirko92@gmail.com.

учења Православне цркве, али су изван евхаристијског јединства са њом. Реч је о неканонским заједницама које су у једном моменту иступиле из јединства са Црквом, отишле у раскол и на неканонске начине самопрогласиле аутокефалију у односу на мајку Цркву. Ова тема је изузетно важна, јер се у савременом пастирском искуству јављају недоумице попут пријема расколника у Цркву и склапања брака са припадницима расколничких заједница.

1. Предање Цркве о начину пријема јеретика и расколника у Цркву

Можда већ у доба апостола, наметнуло се питање пријема у Цркву из јеретичких и расколничких заједница. Првобитно ово питање се тицало само оних који су као чланови Цркве приступали тим заједницама, а потом желели поново да се врате под окриље Цркве. Према њима се поступало као и према екскомунициранима из Цркве, будући да је одлазак у јеретичке заједнице са собом повлачио екскомуникацију (Афанасијев 2008: 286). Свети Кипријан Картагински (III век), сведочи да су таква лица, према општеприхваћеној пракси, у Цркву примана полагањем руку од стране епископа, тј. кроз свету тајну покајања, а што је била општеприхваћена пракса (Epistles of Cyprian of Carthage: 71, 2).

Далеко сложенијим показало се питање пријема у Цркву оних лица која пре чланства у јеретичким заједницама нису припадала Цркви. Спорови у вези са Светом Тајном Крштења, у доба Светог Кипријана Картагинског, откривају две праксе примања јеретика: према једној, јеретици су примани посредством свете тајне крштења, а према другој, посредством свете тајне покајања. Прва пракса била је заступљена у Картагинској Цркви, на чијем се челу налазио Кипријан, а друга пракса у Римској Цркви, којом је управљао папа папа Стефан (Флоровски 2017). Попут Тертулијана, Свети Кипријан сматрао је да се крштење од стране јеретика не може сматрати валидним, јер Света Тајна Крштења није могућа ван Цркве, и у бити, она је улазак у Цркву (Мајендорф 2010а: 67).

Наведени спор завршио се прихватањем праксе Римске Цркве која је постала општеважећа на Западу, посебно од времена Блаженог Августина, добивши своје догматско утемељење у учењу ех опере operato (Флоровски 2017). Полазећи од учења о непоновљивости Све-

те Тајне Крштења, Римска Црква признаје валидним свако Крштење обављено у име Свете Тројице, односно, уз изговарање тринитарне формуле.¹ Проблематику светих тајни ван цркве Блажени Августин разматра у контексту донатистичког спора. Они нису признавали као валидна крштења обављана од епископа који су током прогона правили компромисна решења. За свете тајне говори да су оне у поседу Исуса Христа, а не Цркве саме по себи. У погледу светих тајни прави разлику између њихове „стварности“ под којом подразумева реалност даривања благодати од Христа самог и „делотворности“ прихватање те благодати од стране лице које је примило Свету Тајну. У првом случају, Свето крштење доступно је и онима ван Цркве, будући да га дарује сам Христос (Флоровски 2017). Међутим, православна мистириологија не познаје оваква подвајања, која крштење свде на магијски ритуал, јер давање и прихватање благодати не могу једно без другог (Мајендорф 2010б: 58–59).

На Истоку је питање валидности јеретичког у извесној мери остало је отворено. Источна Црква је у овом случају значајно била ближе Картагини него Риму. Фирмилијан Кесаријски, који је енергично подржавао Кипријана, тврдио је да одлука о невалидности јеретичког крштења толико стара да се више нико и не сећа када је донета, истичући да је одувек била прихватана само једна Црква и једно крштење, које може бити извршено искључиво од стране Цркве (Epistles of Cyprian of Carthage: 75, 19). Исти писац спомиње и Сабор у Иконији Фригијској, који је, како он тврди, одржан далеко пре спорова о Крштењу, а који је донео одлуку да се јеретици, а посебно монтанисти, примају посредством Крштења (Epistles of Cyprian of Carthage: 75, 7). Ово потврђује и Дионисије Александријски у својој Посланици римском презвитеру Филимону (Јевсевије Кесаријски: VII, 7). Сам Дионисије био је наклоњен пракси Римске Цркве, али унутар Александријске Цркве није постојао консензус по овом питању. Његов предшественик Климент Александријски био сумњичав према јеретичком крштењу. У Сирији се оно сматрало невалидним, о чему нам говоре *Апостолске Уставице*. Наведена сведочанства доводе до закључка да је у прва три века на скоро целом Истоку крштење од стране јеретика сматрано невалидним (Афанасијев 2008: 287), што се према аналогiji односи и на друге свете тајне. Богословски правац Светог Кипријана и Цркве на Истоку у погледу светих тај-

¹ Ово решење показало се изузетно прагматичним, будући да пружа конкретне и прецизне инструкције у вези са пријемом јеретика и расколника у Римокатоличку Цркву (Афанасијев 2008: 287).

ни код неправославних изображава Апостолске каноне, који изражавају начин обичајног права древне Цркве, а посебно Сиријске. Ови канони не сматрају валидним Свете Тајне (Крштења, Свештенства и Божанске Евхаристије), извршене од стране јеретика и осуђују њихово признавање.² Реч је о канонима 46, 47 и 68.³

Почев од IV века Источна Црква је под извесним условима, свакако не без утицаја римске праксе, почела да допушта валидност јеретичког крштења. Ипак, Црква на Истоку, није развила општи став у вези са валидношћу крштења извршеног од стране јеретика. То питање се није решавало према неком општеважећем начелу, већ се сваком конкретном случају приступало посебно (Афанасијев 2008: 289). Тврдњу Никодима Милаша да се у Православној цркви сматра за „добро и ваљано свако Крштење које је обављено у име Свете Тројице, ма ко био онај који га обавио“ (Милаш 1895: 273), Афанасјев сматра неадекватном православном учењу (Афанасијев 2008: 289).

Оци Арелатског сабора (314. г.), изјаснили су се да је неопходно, приликом решавања питања о валидности крштења, обављеног од неправославних, правити разлику међу њима и не само разликовати расколнике од јеретика, него и међу самим јеретичким расколницима разликовати степен њихове удаљености од догматског учења Цркве (Цисарж 1973: 203). Према запажању Оптата Милевитског, једног од учесника Картагинског сабора, ако расколници имају валидне свете тајне, то значи да су они у извесном смислу Црква (Цисарж 1973: 203), што заправо нису, притом упоређујући зло раскола са идолопоклонством и убиством. За Светог Јована Златоустог раскол је једнако зло као и јерес (Афанасијев 2008: 317).

Свети Василије Велики прави разлику између јереси, раскола и незаконитог сабрања – парасинагоге (канон 1). У погледу расколника, указује на нема непознату отачку одредбу према којој је крштење расколника валидно, али осврће се и на схватања Кипријана Фирмилијана, који су одбацивали валидност крштења извршених у раскол-

² Ради објективне процене стања ствари неопходно је истаћи да Апостолски канони у канонском предању древне Цркве нису имали став који су имали византијски (нпр. Матија Властар) и послевизантијски канонисти (посебно Свети Никодим Светогорац). Ове каноне не проналазимо у зборницима канона из IV и V века. По први пут увршени су у зборник канона у LX. Наслова, средином VI века, док су Васељенски ауторитет стекли на Трулском сабору (691. г.) (Јангу 2011: 345).

³ Приликом тумачења ових канона, владика Атанасије вели да су крштења појединих расколника и јеретика невалидна и да треба да буду допуњена Светом Тајном Миропомазања (Јевтић 2005: 49, фуснота 42).

ничким заједницама (катари, идропарастати, енкратити и апотактити), јер њихови свештеници, будућу сведени у чин лаика, нису могли обављати Свето крштење нити друге Свете тајне. Иако видно наклоњен овом другом схватању, Василије из пастирских побуда допушта пријем у Цркву извесних малоазијских расколника без поновног крштења (Мачковић 2010: 55). Василијево гледиште проистичало је из нејасне богословске мисли о Светим Тајнама. Владика Атанасије другачије тумачи овај канон (Јевтић 2005: 457). Фразу „*пошто су они још из Цркве*“, која се односи на расколнике разуме у смислу да њихове свете тајне треба признати уколико улажу напоре ка јединству са Црквом од које су се одделили, јер они нису веру изменили, нити прекинули благодатно-јерархијско јединство.

2. Канонска традиција Цркве о начинима пријема јеретика и расколника у Цркву

Одлуке Васељенских Сабора о примању јеретика и расколника не нуде принципијелна решења, него само оквирне смернице применљиве у конкретним случајевима. Канон 8 Првог Васељенског Сабора (325.) прописује начин пријема расколника новатијана („катара“) у Цркву,⁴ прецизније, њихових клирика. Према наведеној одредби они се у Цркву примају „полагањем руку“. Под овим се не мисли на рукоположење јер Оци Сабора, у наставку канона, одређују да епископ из редова катара може у извесним случајевима да буде деградиран у чин презвитера, из чега произилази бесмисленост најпре рукоположења у чин епископа, а потом деградације у чин презвитера. Наиме, катарски епископи и презвитери примани су у Цркву у чину у којем су се налазили још као расколници, с тим што се за њихове епископе, како би се избегло нарушавање еклисиолошког начела да у једном граду

⁴ Катарии или Новатијани били су следбеници Новата, презвитера Картагинске Цркве и Новатијана презвитера Римске Цркве из III. века. Они су отишли у раскол не слажући се са црквеном икономијом епископа Рима у погледу другобрачних као и палих у току гоњења Цркве за време цара Декија. Конкретно, одрицали су повратак у хришћанску заједницу оним верујућима који су се у току гоњења одрекли Цркве ма колико год се ови кајали после тога. Такође, трајно су забрањивали евхаристијско општење онима који су после смрти првог супруга ушли у други брак (Поповић 1911: 127).

може бити само један епископ (Ап. 1), изналазе три решења: а) почасни епископ; б) хоропископ и в) презвитер. Имајући пред собом сам термин „полагање руку“, као и праксу пријема покајника у III и IV веку, једино исправно тумачење наведеног израза јесте да су новатијани, независно од њиховог јерархијског положаја, примани у Цркву посредством Свете Тајне Покајања, тј. „полагањем руку“.⁵ Наведено решење имплицира да су Оци Сабора у погледу катара признавали не само Свету Тајну Крштења, већ и друге свете тајне (Афанасијев 2008: 293). Али, са друге стране исти Сабор одређује да следбеници Павла Самосатског буду примани у Цркву посредством Свете Тајне Крштења (канон 19). Овим решењем Сабора имплицира се невалидност Свете Тајне Крштења извршене од стране павлијанаца, и следствено томе осталих светих тајни. Објашњење према којем је њихово крштење одбацивано због неисправности садржаја тринитарне формуле, због неправославне тријадологије и христологије (као што то сматра Валсамон), није задовољавајуће, јер у том случају изнова би се морали крштавати и несторијанци и монофизити. Дакле, увиђамо недоследност Сабора у погледу пријема оних који се изјашњавају као хришћани, а не припадају Цркви, односно да се два случаја решавају на два различита начина, као и недоследност у односу на праксу Римске Цркве (Афанасијев 2008: 294–296).

Праксу сличну као у случају новацијана пак срећемо у канону 95. Трулског Сабора (691. г.), у случају јеретика несторијанаца и монофизита. Од њих се захтева да написмено осуде јерес из које долазе и лица која су их проузроковала, као предуслов учешћа у Светој Евхаристији. На тај начин Оци Сабора признали су валидност светих тајни извршених од стране наведених заједница, што изненађује имајући у виду да су несторијанство и монофизитство биле јереси, за разлику од новацијанства које је било раскол у данашњем смислу те речи (Афанасијев 2008: 294). Да је посредни реч о праски условљеној прагматичним разлозима, показује исти канон у вези са крштењем евномијана, монтаниста и савелијана, позивајући се управо на одлуку Првог Васељенског Сабора у вези са павлијанцима. Евномијанима се оспорава формална страна

⁵ Аутор одбацује и тумачење канонисте Аристина, према којем се израз „полагање руку“ односи на Свету Тајну Миропомазања, јер би у том случају сви катари морали бити примљени у својству лаика. Аристин полази од две погрешне претпоставке: израз „полагање руку“ тумачи у светлу канона 7 Другог Васељенског Сабора и од увреженог мишљења да катари нису поседовали Свету Тајну Миропомазања (Афанасијев 2008: 292).

крштења (једнократно погружење), а савелијанима неправославна тријадологија. У вези са монтанистима не наводи се никакво објашњење јер је њихово крштење било исправно, и у погледу форме и у погледу садржаја. Овим трема групама придодати су и гностици (маркионити, валентини и њима слични), дакле отворени јеретици. Припадницима наведених групација налаже се и обавезан катихуменат, као да се ради о паганима. Сабор свесно, из прагматичних разлога, прави разлику између павлијанаца, са једне стране, и осталих неортодоксних групација са друге стране. Највише запада у очи да су Оци Цркве показали већу строгост према монтанистима као расколницима него према павлијанцима као јеретцима, са једне стране, изједначавајући их са јеретцима попут гностика, са друге стране.⁶ И на крају, канон 95 овог Сабора, следећући канону 7 Другог Васељенског Сабора (381. г.), говори о трећој групи јеретика, чија се Света Тајна Крштења признајем валидном, док то није случај са осталим Светим Тајнама. У ту групу спадају: аријанци, македонијевци (односно канон II Васељенског Сабора после њих наводи саватијане), новатијани, пасхалити, аполинаристи.⁷ Они се у Цркву примају посредством Свете Тајне Миропомазања. Који принцип су Оци Сабора применили? Наизглед, принцип исправне форме крштења, по угледу на римску праксу, јер у погледу садржаја крштења, дакле исправне тријадологије, настаје проблем са аријанцима, македонијевцима и аполинаристима, али остаје отворено питање признавања једне, а одбацивања других светих тајни, што је у супротности са римском праксом (Афанасијев 2008: 299–300). Светотајинственост није дељива јер се *„Дух Свети не даје на меру, али се у пошљиноста излива на онога који вјерује“*. Ако се не може признати условност светих тајни, утолико пре није могуће начинити никакав изузетак искључиво у корист Свете Тајне Крштења, признавањем њене валидности изван граница Цркве. Признавањем

⁶ Аутор наводи да се, из неког богословски нејасног разлога, а на шта овај канон указује индиректно, павликијанцима уважавао свештени обред егзорцизма, који претходи Светој Тајни Крштења, док се сама Света Тајна одбацивала (Афанасијев 2008: 296–298).

⁷ У тумачењу односног канона Другог Васељенског Сабора владика Атанасије пише да Црква путем наведене икономије сведочи да извесне јереси (притом расколи још више, *прим. ауш.*), настале отцепљењем од Цркве, нису сасвим изгубиле сваку везу са њом, него су Црквом на свој начин маркиране, означајене и ти знакови приликом ступања у Цркву бивају оживотворени светим миром (Јевтић 2005: 91).

Крштења обављеног изван Цркве, за собом повлачи признавање и осталих светих тајни (Афанасијев 2008: 324).

Према речима уваженог канонисте Никодима Милаша, значај овог канона је то што је „овим правилом Трулскога сабора изравнан и она разлика, која је поглавито у првим вековима постојала у појединим помесним црквама, кад су се имали примати у цркву разни јеретици и расколници, а уједно је гласом васељенске Цркве установљена у овом стална норма за будућа времена... ова три чина примања неправославних у Цркву важе и имају потпуну снагу и данас у нашој Православној Цркви“ (Милаш 1895: 584). Ипак, као што правилно запажа Николај Афанасјев, у наведеним одредбама не можемо пронаћи доследан принцип у погледу валидности светих тајни код јеретика и расколника, као што се то неретко сматра у савременој канонској литератури (Цисарж 1973: 203). Оци Сабора су сваки пут решавали конкретне случајеве раскола и јереси, не примењујући један исти принцип. Према томе решења која они нуде примењива су само на оне случајеве који се помињу у канонима. У обзир нису само узимана учења јеретика, већ се водило и рачуна о интересима црквене политике. Једино је на тај начин могуће објаснити феномен да су поједини расколници морали бити крштавани, док је од појединих јеретика захтевано само покајање, као и да су решења у погледу једне те исте заједнице варијала од Сабора до Сабора. Никејски Сабор икономише у случају расколника новатијана, јер су они у IV веку представљали снажну групацију коју је требало приволети Цркви, док Трулски Сабор нагиње акривији, јер је до VII века новатијанство скоро ишчезло. У истом кључу разумљива је одлука Трулског Сабора у вези са несторијанцима и монофиситима, у циљу санације раскола који не само да је пројављивао нејединство хришћана, већ је урушавао политичку стабилност Римског царства, што су веома вешто користили исламски завојевачи. Уопште узевши, наведене одлуке сведоче о магловитости еклисиолошке мисли у богословљу васељенских сабора, посебно у области светотајинског богословља. Колико је та мисао била нејасна, потврђује пример Трулског Сабора, који са једне стране свете тајне неких јеретика и расколника сматра валидним, а са друге стране даје ауторитет Апостолским правилима, а нека од њих забрањују признавање јеретичких светих тајни (канон 46, 47 и 48) (Фидас 2018: 118).

Оци су пред собом имали још један, далеко важнији циљ, а то је да се погубност раскола и јереси разводни дејством здравих снага црквеног организма. У свим случајевима у којима су показали снисхођење применили су принцип „*In necessariis unitas, in dubiis liber-*

tas, in omnibus caritas“ „У потребама јединство, у сумњама слобода, у свему љубав“ (Флоровски 2017). Наведени канони, посматрани кроз призму пастирске бриге Цркве, представљају у том смислу и парадигму за наше доба, јер према речима владике Атанасија Јевтића, приликом тумачења 95. канона Трулског Сабора: „Мудрост и христољубиво човекољубље Мајке Цркве, настојећи да јеретике и расколнике врати у Православље као једину Богодану заједницу спасења у Христу, као удео спасавањих, прима их на разне начине, и препознавајући код неких остатке црквености, које су при отцепљењу изнели из Цркве, сагледава и признаје на њима хришћанска обележја, коју пријемом у пуну заједницу Духа Светога, исправља криво, лечи болесно, надопуњује недостајуће“ (Јевтић 2005: 194, фуснота 114).

Традицију канона Другог Васељенског сабора 7. и Трулског сабора 95. сусрећемо и у литургичким споменицима. У евхологију Трулског сабора 95. правило поставља се као камен темељац начина прихватања јеретика у Цркву. Ову праксу сусрећемо у Барберинијевом евхологију (VIII век) и у Евхологијама Висариона и Кристофера (XI век) и евхологију Атинске националне библиотеке (XII век). Наведени евхологији преписују литургијску праксу Цариградске патријаршије, што значи да је пракса ове помесне Цркве уобличила праксу других помесних цркава у периоду до пада Цариграда под Турке (Јангу 2011: 348–349).

3. Савремена пракса Помесних Православних цркава о начину пријема неправославних у јединство

За нашу епоху карактеристичан је покушај измирења две Академско богословске контрадикторне поставке, које се јављају у раној Цркви: 1) Свете тајне свих јеретика и расколника су невалидне и 2) Свете Тајне неких расколника и јеретика су невалидне. Аргумент према којем се друга поставка односи на расколнике није валидан, јер смо видели Васељенски Сабори одбацују свете тајне појединих расколничких заједница. Оци Цркве, попут Светог Василија Великог, били су склони да не признају расколничке свете тајне. Уопште, у свести Цркве раскол је сматран злом, подједнако и као јерес (Афанасијев 2008: 316). Никодим Милаш сматра валидним крштење сваке хришћанске заједнице, јеретичке или расколничке, ако је то

крштење обављено у име Оца и Сина и Светога Духа (Милаш 1895: 318). Овде су присутне две горепоменуте тезе, али с том разликом што прва није изложена у негативном, већ у афирмативном облику: Крштење се обавља једино у Цркви. У случају друге поставке, Милаш примењује римокатоличко начело *ex opere*. Према оцени Афансијева, Милаш није до краја успео да изведе синтезу од ове две контрадикторне поставке (Афанасијев 2008: 320).

Као што смо већ споменули, академско богословље на основу односних правила васељенских сабора изводи закључак о три начина пријема јеретика и расколника у Цркву: 1) Светом Тајном Крштења (за припаднике заједница чије се крштење сматра невалидним); 2) Светом Тајном Миропомазањем (за припаднике заједница чије се крштење сматра валидним, али над којима није извршена ова света тајна или се она сматра невалидном) и 3) Светом Тајном Покајања (за припаднике оних заједница чије се свете тајне сматрају валидним). Јасно је како примати расколнике и јеретике који се помињу у односним одлукама васељенских сабора, али остаје отворено питања како поступити према лицима која Цркви прилазе из заједница које се у овим одлукама не спомињу, нарочито у погледу Римокатолика. Свака помесна Црква је та питања решавала другачије (Афанасијев 2008: 303–305).

Непуна четири века после Трулског Сабора догодила се Велика Шизма (1054. г.), када је дошло до прекида општења између Римске и Цариградске цркве, а недуго потом и других источних патријаршија. Црква на Западу постала је целина за себе. Пошто Трулски Сабор, по логици ствари, није разматрао пријем римокатолика у Православну Цркву, дакле јавила се нејасна ситуација у погледу примене Трул. 95, према римокатолицима; према римокатолицима примењивана су сва три решења, у зависности од богословских позиција којима се руководила нека од помесних Цркава. Након похода крсташа на Цариград, што је значило дефинитиван раскол између две Цркве, римокатолици су углавном примани посредством Свете Тајне Крштења (Шањић 2010: 347). Међутим, Цариградски Сабор, одржан 1484. године донео је посебно последовање пријема римокатолика у Цркву, којим се предвиђа извршење Свете Тајне Миропомазања, уз претходно одрицање од заблуда и писмено исповедање вере. Касније је та пракса била примењена и на протестанте. Као реакција на прозелитску пропаганду римокатолика, Цариградски Сабор одржан 1756. године, одредио је да се западни хришћани (мисли се и на римокатолике и на протестанте) у Цркву примају

посредством Свете Тајне Крштења. Ипак, ова пракса није заживела, тако да је 1875. начин пријема римокатолика остављен на расуђивање сваком епископу посебно (Драгаш 2008: 239–249). Свети Синод Грчке Цркве донео је 1932. године указ о једнообразности богослужења, а који регулише „Обред повратка из Латинске у Православну Цркву“. Овај обред не спомиње крштење, већ само миропомазање (Гардашевић 2002: 261).

Пракса пријема римокатолика у Цркву варирала је и у Русији. Московски Сабор одржан 1620. године, одредио је да се римокатолици и унијати у Цркву примају посредством Свете Тајне Крштења. Оваква ригорозна одлука донета је у околностима агресивне пропаганде римокатоличких мисионара, што је у свести руског народа формирало слику о католицима као злим и поквареним јеретицима. Међутим, Велики Московски Сабор (1667. г.) прибегао је икономији и на основу одлука Цариградског Сабора (1454. г.) одредио да се римокатолици имају примати у Цркву без поновног Крштења (Шањић 2010: 348). Још снисходљивија била је одлука Московског Сабора одржаног 1757. године, према којој се западни хришћани примају посредством свете тајне покајања, прецизније одрицањем заблуда у виду исповести. За те прилике сачињено је и посебно посљедовање „Обред за присаједињење иноверних православно-католичанској Цркви“ (Гардашевић 2002: 262). Данас, у Руској Цркви протестанти и расколници по рођењу, и уопште сви над којима је било обављено крштење, у Православну Цркву примају посредством Свете Тајне Миропомазања. На сличан начин примају се и они Римокатолици који нису кризмани у својој Цркви. Остали римокатолици, несторијанци и монофизити, код којих се признаје црквена јерархија, примају се посредством Свете Тајне Покајања. Наведена решења не представљају неку новину, већ се ради о примени Трул. 95. Иако наведени канон не говори о већини заједница са којима се данас сусрећемо, он остаје важећи док се не одговори на принципијелна питања у вези са постојањем или не постојањем светих тајни ван православне Цркве. Присаједињење Православној Цркви обавља парохијски свештеник (у случајевима који могу изазвати подозрење то чини уз сагласност надлежног архијереја). Онај који приступа Православној Цркви потписује изјаву да ће јој у свему бити послушан. Исповест се обавља пре Свете Тајне Миропомазања (уколико је она неопходна), након чега се чита разрешна молитва. Свештена лица из Римокатоличке Цркве примају се у односном чину, изузев ако се не желе да остану лаици (Афанасијев 2008: 327–329).

Српска Православна Црква увек је признавала римокатоличко крштење. У Српској Православној Цркви крштење се обавља само над лицима из оних хришћанских конфесија које: а) не признају крштење или не верују у Свету Тројицу и б) не врше исправно Свету Тајну Крштења (Мирковић 1983: 18). У Крмчији Светог Саве наводе се из канона позната три начина пријема у Цркву. Немиропомазани римокатолици примају се посредством свете тајне крштења. Миропомазани римокатолици писмено се одричу својих ранијих заблуда, свечано исповедају Символ вере и након прописане молитве причешћују. Истоветна пракса присутна је и у Бугарској и Румунској Цркви (Гардашевић 2002: 262). У погледу свете тајне свештенства, СПЦ не оспорава римокатоличко рукоположење. О томе говори једна одлука Сабор Митрополије Београдске из 1871 године, која римокатолике третира као расколнике (Архијерејски сабор 1900: 141–142). Као маркантан пример треба споменути епископа Горазда. Он је најпре био римокатолички свештеник. Године 1920. прешао је у православље, а већ наредне изабран за епископа прашког (Гардашевић 2002: 264). Од светих тајни осврнимо се још и на свету тајну брака. Православно лице не може да склопи црквени брак са лицем хришћанске конфесије чија се света тајна крштења не признаје или са лицем чија религијска заједница не познаје свету тајну крштења, односно лицем које није хришћанин. У том случају ради се о „разлици вере“, неуклоњивој брачној сметњи која такав брак чини ништавним за црквено-правно подручје (БП СПЦ, чл. 12, т. 9; чл. 23). За православну страну црквени брак је једино могућ са лицем које припада хришћанској заједници чија се света тајна крштења признаје (чл. 25). У том случају ради се о „разлици вероисповести“ као уклоњивој брачној сметњи (чл. 13, т. 8). Од супружника се тражи писмена обавеза да ће деца из таквог брака бити крштена у Православној Цркви и да ће бити васпитавана у православној вери. Ипак ова пракса није канонски утемељена, јер лица из хришћанских конфесија пре склапања цркеног брака треба да се присаједине православној Цркви, јер у супротном се не могу причестити, а хришћански брак као такав у свој својој пуноћи се пројављује заједничким учешћем супружника у Светој Тајни Евхаристије (Мајендорф 2012: 52).

Да би се говорило о светотајинском карактеру свештенорадњи које се обављају изван Православне Цркве неопходно је претходно одговорити на начелно питање: да ли се Свете Тајне могу вршити изван Цркве? Ако је одговор потврдан то значи да Свети Дух делује и изван Цркве, а што имплицира став да Црква Божија није омеђена

Православном Црквом? Од одговора на питање о границама Цркве, који није до краја дефинисан, зависи одговор на питање валидности или невалидности светих тајни обављених у јеретичким и расколничким заједницама (Фидас 2018: 135–148).

Афанасјев примећује да пре него што дамо одговор на горе постављена питања ваља констатовати да се хришћанска савест савременог човека не мири са одрицањем црквене природе инославним хришћанима и то назива својеврсним сведочењем вере савешћу. Уколико Црква исказује недоследност своје учењу по питању пријема јеретика и расколника у Цркву, онда је та слабост дело Промисла Божјег (Афанасијев 2008: 327).

Границе Цркве се несумњиво поклапају са границама божанске икономије, а која обухвата цео свет. Али, истовремено, постоје и конкретне и одређене границе Цркве. У односу на јеретике и расколнике, јасно је да ван Цркве нема спасења, али им се не може одрећи извесни степени црквености, те се у том смислу, икономијом пројављеном на различите начине, третирају и њихове свете тајне. (Јевтић 2005: 17). Из целокупног канонског Предања Цркве јасно произилази да једини пут који јеретике и расколнике води у цркву јесте пут покајања. Цркву не интересују свете тајне код расколника и јеретика све до оног момента када они изразе жељу да се присаједине њој. Повратак јеретика и расколника у цркву захтева обазрив однос према наслеђу које они доносе, укључујући ту и свете тајне. Зато начин примања расколника и јеретика у Цркву чини свагда актуелну тему и захтева једно стално решење (Шањић 2010: 348).

Закључак

Признавање или непризнавање валидности светих тајни код расколника није просто јуридикчко питање, већ зависи од одговора на једно далеко комплексније питање, шта је то Црква и докле сежу њене границе. Овај рад није био покушај давања дефинитивног одговора на валидност или невалидност светих тајни код расколника, већ констатација савремених пракси које постоје у различитим помесним црквама и апел да се оне доведу у склад са канонским предањем Цркве, а да се при том не наруши начело икономије, односно да се не оде у искључивост.

Библиографија

Извори:

Брачна правила Српска Православне цркве (1994): Друго допуњено и исправљено издање, Београд: Свети Архијерејски Синод.

Epistles of Cyprian of Carthage, IntRes: <http://www.newadvent.org/> (посећено 20. 03. 2017. г.).

Зборник правила, уредаба и наредаба Архијерејског Сабора Православне Цркве у Краљевини Србији (од 1839. – 1900 године) (1900): Архијерејски сабор.

Јевсевије Кесаријски (2013): *Црквена историја*, Шибеник.

Јевтић., А. (ур.) (2005): *Свештени канони Цркве*, Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета.

Литература:

Афанасјев, Н. (2008): *Ступање у Цркву*, Краљево: Епархија жичка.

Гардашевић, Б. (2002): „Ваљаност римокатоличких светих тајни у Православној Цркви“, у: Гардашевић, Б. (2002): *Избор црквено-правних радова*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 259–267.

Драгаш, Г. Д. (2008): „Начин примања римокатоличких обраћеника у Православну Цркву, са посебним освртом на одлуке Сабора 1484. (Цариград), 1755. (Цариград), и 1667. (Москва)“, у: Баковац, А. (ур.) (2008): *Савремена православна теологија – Зборник текстова савремених православних теолога*, Крагујевац: Каленић, 239–249.

- Јангу, Т. К. (2011): „Крштење и начин прихватања јеретика и схизматика“, у: Јангу. Т. К. (2011): *Канони и Бојослужење*, Цетиње: Манастир Рождества Пресвете Богородице – Свештени Манастир Цетињски, 339–361.
- Мајендорф, Ј. (2010а): *Папологија 1*, Београд.
- Мајендорф, Ј. (2010б): *Папологија 2*, Београд.
- Мајендорф, Ј. (2012): *Брак: православна перспектива*, Београд: Отачник.
- Мачковић, Д. (2010): „Свете Тајне и еклисиологија у савременим екуменском дијалогу“, *Српска теологија данас 2009*, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 45–58.
- Милаш, Н. (1895): *Правила Православне цркве са тумачењима 1*, Нови Сад.
- Мирковић, Л. (1983): *Лишурџика. Друџи посебни гео*, Београд: Свети Архијерејски Сабор.
- Поповић, Ј. (1911): *Општа историја Цркве 1*, Сремски Карловци.
- Фидас, В. (2018): *Канони и дијалоги*, Београд : Отачник - Бернар.
- Флоровски, Г. (2017): „О границама Цркве“, превео протођакон Радомир Ракић, IntRes: http://www.spc.rs/sr/georgije_florovski_o_granicama_crkve (посећено 3. 9. 2017. г.).
- Цисарж, Б. (1973): *Црквено право 1*, Београд.
- Шањић, Б. (2010): „Канонски приступ начину пријема расколника у Цркву“, *Српска теологија данас 2009*, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 341–439.

Примљено: 3. 7. 2018.
Исправљено: 3. 9. 2018.
Одобрено: 4. 9. 2018.

HOLY MYSTERIES IN SCHISMATIC COMMUNITIES – THE READMITTANCE OF SCHISMATICS IN THE CHURCH

Mirko Vasilić

*Diocese of Braničevo,
Požarevac*

Summary: *This study is about validity of holy mysteries in schismatic communities. The way and the possibility of schismatic admittance is considered through the sacred and canonical tradition of the Orthodox Church. In this study modern practices of the local Orthodox churches are presented with a review on the opinion of academical theology about the schismatic admittance and validity of holy mysteries in schismatic communities. The purpose of this study is not to give the final conclusion about validity of sacred secrets at the schismatics, but to point out different practices of the admittance the schismatics in the community, according to the economy of the Church and to make us think whether the boundaries of the Church are canonical or beneficial.*

Key words: *Holy misteries, baptism, heretics, schismatics, readmittance to the Church, the Orthodox Church, unity.*

није канонски смео имати жену и децу, али их је ипак имао. Најослеђку и то да је овај најписан на, очекивано, хрватској редакцији старословенској/„хрватскословенском“ (књижевном) језику. На овај јалимашијас, очито само у функцији етноинжењеринга и језичкога инжењеринга, одговорено је научним противаргументима те даји закључак да је дошћични ђои Тиходраї био Србин, православцац и православни свешћеник (скоро сигурно ђод Милешевском архиепископијом), који је јоворио икавски старосрпски, а његов јробни најпис јесте један од старијих српских ћириличких најписа на старосрпском (јоворном) језику.

Кључне речи: Лишћани, Ливно, XIV век, ћирилички најпис, ђои Тиходраї, православни свешћеник, Босна и Херцеговина, Срби, икавски старосрпски.

Током археолошких ископавања у организацији Фрањевачког музеја и галерије „Горица“ у Ливну 2003. г., на локалитету „Подворнице“ (пре званом и „Црква Свете Руже“) у Лиштанима код Ливна, на касносредњовековној некрополи са стећцима пронађен је и гроб 21 формиран гробним плочама од тврдога кречњака. У њему су лежале две особе, мушкарац стар 35–40 г. и на њега положена, накнадно сахрањена жена, стара око 60 г. – муж и жена, а лево од покојника, на унутрашњој страни бочне гробне плоче, уклесан је гробни ћирилички¹ натпис у ком се помиње и смрт, односно убиство њихових синова, а сџм покојник именује се као ђои Тѣходраї. У гробу је нађена и овална карикица од сребра, равно одсечених крајева, што по распону (археолошког) јављања овога налаза гроб 21 широко датује у период 8–15. в., али се у истом археолошком слоју појављују и тројагодасте минђуше, које се (археолошки) јављају и до 15. в. (Marić i dr. 2007: 9–12, 28).

¹ Може се стручно рећи и ћирилички и ћирилски, без разлике. А ако се каже ћириловица уместо ћирилица, онда се стручно може рећи и ћириловски, такође без разлике (PCJ 2011: 1330).



Сл. 1. Гробни натпис попа Тѣходрага из Лиштанâ код Ливна, in situ
(фото: М. Марић [Marić i dr. 2007: 11])

С друге стране, ћириличка слова у овоме гробном натпису по свом облику спадају у тип средњовековне епиграфске² ћирилице на територији БиХ који је (са епитетом *лайиударна* и под исфабрикованим називом 'босанчица')³ хрватски научник Цирил-Ћиро Трухелка везао за XIV в.

² *Ћириграфски* се односи на *ѣиѣрафику*, тј. на „науку о писмима на старим натписима“, као и на „старе натписе (на тзв. тврдим материјалима)“. *Палеоѣрафски* се односи на „науку о писмима у старим књигама и рукописима (*палеоѣрафију*)“, као и на „старе књиге и рукописе (на тзв. меким материјалима)“ (РСЈ 2011: 340).

³ Неку годину након Трухелкиног фабрикавања појма и термина *босанчица* 1889. г. (Truhelka 1889), наш научник, Дубровчанин (Србин католик и потоњи академик САНУ) Петар Колендић 1904. г. научним фактима се супротставио исфабрикованој 'босанчици' (Kolendić 1904), а такође наш научник, исто Дубровчанин, Карло-Милан Решетар (исто Србин католик и академик САНУ) 1926. г. за 'босанчицу' је написао: „... такозвана босанска ћирилица ('босанчица'), која управо није никакво специјално босанско писмо, него је старија ћирилска минускула, која је у старије вријеме била у обичају у свим нашим [српским] крајевима у којима се уопће писало ћирилицом, и код православних, и код католика, и код муслимана“ (Решетар 1926: XII). Прецизније говорећи, у босанској држави је „све до последње четвртине XIV века владала уставна ћирилица, и то не само у рукописним књигама, као што је било и у немањихкој држави, него и у дипломатским списима... та ћирилица заостала је у својем типолошком развоју, што је било у складу са тадашњом садржајно сасвим ограниченом књишком писменошћу. Њезини главни и

Bosanska pismena		
XIV vijek	Početak XV. vijeka	Konac XV. vijeka
А	А	А
Б	Б	Б
В	В	В
Г	Г	Г
Д	Д	Д
варијанте	А В Г	А В Г
Е	Е	Е
Ж	Ж	Ж
варијанте	А Б В Г	А Б В Г

Н	Н	Н
К	К	К
Л	Л	Л
М	М	М
Н	Н	Н
О	О	О
В	В	В
варијанте	А Б В Г	А Б В Г
П	П	П
Р	Р	Р
варијанте	А Б В Г	А Б В Г

С	С	С
Т	Т	Т
варијанте	А Б В Г	А Б В Г
Х	Х	Х
Ч	Ч	Ч
Ш	Ш	Ш
варијанте	А Б В Г	А Б В Г

Сл. 2. Средњовековна епиграфска ћирилица на територији БиХ у XIV в., према Трухелки (Truhelka 1899: 68).

готово једини носиоци и корисници били су 'крстјани', који су се сами тако називали. То су били немногобројни верски активисти... Њихова једина лектира били су ћирилски преписи новозаветних књига у којима је језик био старословенски, који је, као и у осталим нашим [српским] областима, прилагођен локалном [српском] народном изговору... И тако, готово све рукописне књиге које су настале у Босни, и поред неких својих спољашњих особина, у основи биле су заједничке свима који су и ван Босне одвајкада имали ћирилску писменост. Зато није чудо што се већи број сачуваних рукописних књига босанског порекла нашао у нашим [српским] манастирима и црквама. Треба још напоменути да међу сачуваним босанским рукописима има и таквих који уопште нису настали за потребе самосталне босанске цркве... Када се за владавине Стефана II Котроманића (1314–1353)... обновила званична преписка на народном језику, сви писари су за ту преписку употребљавали само уставни тип ћирилског писма... Тако је било и за бановања Тврткова (1353–1377), а од самог почетка његова краљевања (1377–1391) у дворској канцеларији завладао је брзописни тип ћирилице. Само изузетно се употребљава и уставни тип [ћирилице]... после проглашења Тврткова за краља... за службену је преписку коначно уведен брзописни тип ћирилице, највише трудом писара Владоја. Њега је Твртко довео на свој двор из Србије и поставио га за логотета, како се у држави Немањића и њихових наследника звао старешина дворске канцеларије... Владоје... прилагођава [брзописни тип ћирилице] босанској варијанти уставне ћирилице... [али] не до краја... калиграфски брзопис, који је Владоје за својега вишегодишњег боравка на Тврткову двору неговао и друге учио, учиниће да се и на босанском подручју издвоји брзописни тип ћирилице који ће надживети и босанску државу и с њом и босанску варијанту уставне ћирилице... У државним канцеларијама Тврткових наследника пише се и уставом... и брзописом или само брзописом, све до последњег босанског краља Стефана Томашевића (1461–1463)... Главна особина ћирилског писма у босанским књишким рукописима од XIII до XV века јесте чување одређених архаичних словних облика, који су у рашким рукописима увелико замењивани новим словним облицима већ у XIII веку... [Притом, паралелно], као у Хуму или у Херцеговини, тако се и у Босни, и пре губитка државне самосталности, све више ширила [типски] ћирилска црквена [рашка] писменост која је била заједничка свима припадницима источног обреда..." (Ђорђевић 1990: 129–143).

Тако би се, према свему изнетом, очекивало да се овај гробни натпис попа Тѣходрага датује оквирно у XIV в.

Међутим, хрватски научници Маринка Шимић и Анте Шкегро, предвођени Маријом Марић, шефицом ископавања на којим је гробни натпис и нађен, дали су, с циљем да овај натпис представе научној и широј јавности, чланак сачињен од низа – како научнику, тако и лаику – зачуђујућих ствари, скоро једино језичке и палеографске, мањим делом и (спекулативно)историјске природе, и ја ћу на њих у овом научном и идејном осврту на чланак таксативно одговорити.

Поменути хрватски научници кажу да је овај натпис много млађи, још из XII в., плус у њему проналазе низ наводних елемената азбуке презетих из латинице и глаголице, попут 'латиничког',⁴ а заправо (још од Климента и Наума) пореклом грчкога *и*, „јоте” – I (Tentor 1932: 148), затим читања *ġ сътовъ* „букв. 4 синова” (по (рекцијском) моделу *5 и више* + *ѿен. мн.*) као „пет синова”, с бројном вредношћу слова *g* „5” као у глаголици,⁵ напосто не успевши да прочитају добро *θ сътовъ* „девет синова”,⁶

⁴ Стручно се каже *лаѿинички* (РМС 3: 170), а не *лаѿинични*.

⁵ На страну ове глагољско-ћириличке странпутице, увидом у збирку свих досада откривених ћириличких натписа средњовековне Босне, ја проналазим само и једино *ġ* са својом стандардном бројном вредношћу (у ћирилици) „4”: *ѿосѿави(ше) •g• сипи* [postaviše četire sinī] „подигоше (његова) четири сина” (Kardaš 2014: 49). Иста је ствар и у ћириличким повељама јер увидом у збирку свих досада познатих ћириличких повеља средњовековне Босне, ја проналазим такође само и једино *ġ* „4”, од којих, као очевидне примере, наводим: *•g• епћлсѿи* [četirmi jevanđelisti] „од четири јеванђелиста”, *•g• изабрѿпими* [četirmi izabranimi] „од четири богоизабрана (јеванђелиста)”, *въ •g• ѿеванђелисѿѿе* [va četiri jevanđeliste] „у четири јеванђелиста”, *•g• Воловићъ* [četiri] Volović „(под 4) (село) Воловић”, *•g•ми еванђелисѿи* [četirmi jevanđelisti] „од четири јеванђелиста”, *•g•ми еванђели* [četirmi jevan:elji] „од (сва) 4 јеванђеља”, *•g•ми еванђелсѿи* [četirmi jevanđelisti] „од четири јеванђелиста”, *ġ•ми еванѿѿелисѿѿе* [četirmi jevanđeliste] „од четири јеванђелисте”, *•g• изабрѿпими* [četirmi izabranimi] „од четири богоизабрана (јеванђелиста)” (Nakaš 2011: 462, 463, 465).

⁶ Наиме, у гробном натпису попа Тѣходрага имамо четири слова *g* (једно у горњем, три у доњем реду) те једно слово *θ* под титлом, с бројном вредношћу „9”. Премда ова два ћириличка слова јесу визуелно веома слична, она се ипак разликују по два елемента – *g* (Д) има Λ изнад црте („поднице”), а *θ* (Θ) има 0 изнад црте („пречкице”), док, *θ* (Θ) има и ужу горњу (украсну) цртицу, видети:

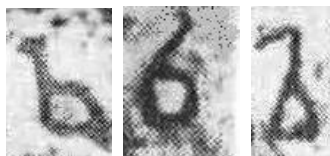


Четири *g* (Д) и једно *θ* (Θ) у гробном натпису попа Тѣходрага
(фото: З. Алајбер [Marić i dr. 2007: 10])

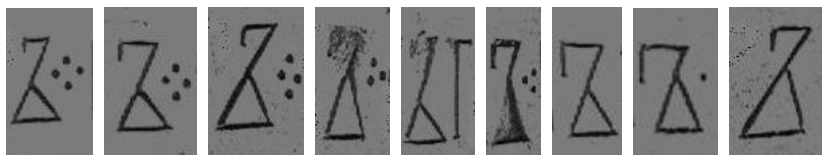
затим писања само ѓ („дебелог јер”) у свим позицијама, као у глагољници, а заправо ретке, али присутне правописне појаве XIV и XV в., која се види и на натпису такође попа, Вучкосава из Паника код Билеће, из 1474,⁷ док, облик овог слова јесте „установно” (штампано) косо/укошено ѓ, које се као такво пише до почетка XV в. (Томовић 1974: 24; Vego III 1964: 16, 17 (□Ϣv[ϢϢ°]CA□A)), а најпосле и „обрнутога е” – Э, које јесте глагољског⁸ порекла, али нипошто није из глагољнице преузето као (стандардно) слово азбуке, него је ту реч о повременим случајевима да (обично слична) глагољска и ћириличка слова заврше усред писаног текста/натписа записана на оном другом писму, нпр. усред ћирилице глагољско „обрнуто е”, ѿ (на Хумачком натпису/Хумачкој плочи) и ѣ (у ћириличком запису у (глагољском) Синајском требнику/евхологиону), односно, усред глагољнице ћири-

Да није у та времена било необично имати велики број синова, упоредити исто тако гробне натписе – из Снјежнице код Зворника (XV в.), где оцу, Весеоку Голубовићу, споменик поставља *седамъ синовъ* [sedam sinov] „седам синова”, и из Лединца код Лиштице/Широког Бри(је)га близу Мостара (XV в.), где родитељима, Марку и Дивни Петровић(има), споменик поставља *осамъ синова* [osam sinova] „осам синова” (Kardaš 2014: 180, 237).

⁷ Видети:



Писање само ѓ („дебелог јер”) у свим позицијама у гробном натпису попа Вучкосава из Паника код Билеће из 1474. (Vego III 1964: 16)



Писање само ѓ („дебелог јер”) у свим позицијама у гробном натпису попа Тѣходрага из Лиштанѣ код Ливна оквирно из XIV в. (фото: З. Алајбер [Marić i dr. 2007: 10]).

⁸ Може се стручно рећи и *ілаіолски* и *ілаіолѣчки*, без разлике. Застарело је рећи *ілаіолски* и *ілаіолѣчки* према данас застарелом синониму *ілаіолица* (РСЈ 2011: 186; РСАНУ III: 302). У хрватском српском (тј. српском који користе Хрвати од Бечкога договора 1850. г., а који се код њих изван реалитета зове ‘хрвајским’) јавља се и облик *ілаіолиѣчки*, али њега сматрам такође застарелим.

лично *ѣ* и *ѣ* (у писаним споменицима) (Vego I 1962: 30, 31; Ђорђевић 1990: 37, 71). Заправо, аутори чланка понављају давно изнесене научно промашене опсервације Трухелкине (Truhelka 1889: 68, 70), а колико је сам Трухелка био вичан тумачењу палеографскога и епиграфског развитка ћириличких слова види се из тога кад за два средњовековна облика слова *к* у БиХ *lc* и *с* (каже: „Ne bih umio da protumačim kako su ti znakovi postali. Jedan od znakova za *k* biće iskvaren grčki oblik, dočim je drugi, po svoj prilici, složen od dva latinska [slova *k*,] CC” (Truhelka 1889: 70), а оба су заправо настала развитком из ћириличног *к*, на следећи начин: *к* > *к* > *lc* > *lc*, *cc* > *с* (Ђорђевић 1990: 123); он не зна да протумачи ни постанак „квадратног *в*” – □ (Truhelka 1889: 70), које је, иначе, постало развитком: *В* > *ѳ* > { } > □ (Ђорђевић 1990: 119, 120). И не само ово, него аутори чланка иду и корак даље од Трухелкиног исфабрикованог појма и назива ‘босанчица’ те кажу – на основу уверења о постојању наводних елемената азбуке преузетих из (претпостављено католичке и аутоматски хрватске)⁹ латинице и (претпо-

⁹ Однос апсолутне једнакости (појмова) *кашћолички* = *хрвајски*, односно *кашћолик* = *Хрвај* улази на велика врата у историју и свест Хрватске тек од десничарског, језуитског, клерикалног „Свехрватског католичког конгреса” 1900. г. у Загребу, на ком је надбискуп Јосип Штетлер (Städler) изјавио, праћен бурама одушевљења: „Mi smo Hrvati i katolici, i to hoćemo da budemo. I zato se sastadosmo, da to pred cijelim svijetom izjavimo...”, а на банкету после конгреса, гроф Емил-Милан Кулмер (Kulmer) рекао је, праћен бурним повлађивањима: „Bio sam uvjeren, narodu našemu nema spasa, dok se ne okupi oko načela Crkve katoličke, dok se ne okupi pod jednim geslom – *Branimo svetu vjeru hrvatsku!* jer ja, kao Hrvat, identificiram katolištvo s hrvatstvom. Sačuvaj, hrvatski narode, ovu podlogu... Samo u katoličkoj vjeri leži moguće ostvarenje naroda hrvatskoga.”, а потоњи надбискуп, Иван-Евангелиста Шарић, назвао је те и такве закључке овога конгреса „*našim klerikalnim programom za novi, XX vijek*”, док је цео тај конгрес и његове закључке хрватски интелектуалац и политичар Антун-Анте Радић назвао *поповским сабором*, а хрватска напредна омладина, у својој брошури „Пораз и славље” 1902. г., назвала је овај конгрес и његове идеје и закључке *жалосном комедијом попишничког клерикализма*, прецизирајући: „Spojivši na silu pojam ne vjere, ne kršćanstva, nego baš pojam *katoličke crkvene organizacije* s pojmom *hrvatstva*, htjela se [– како кажу –] spasiti ona Hrvatska koja broji velik dio žiteljstva hrvatske narodnosti, no ne i vjere, ona Hrvatska kojoj ti isti ljudi hoće da pripoje Bosnu, da joj privedu [– како кажу –] елемент муслимански, да похрвате [– како кажу –] елемент православни.” (Novak 1989: 9–11). У том смислу, пројектовање идеја и закључака великохрватског шовинистичког клерикализма XIX и XX в., те „Свехрватског католичког конгреса” 1900. г., на једно потпуно другачије стање ствари у средњем веку представља сиљење стварности, историје и чињеница. А као доказ да ни 1900. г., па ни између два светска рата или, пак, после Другог, па чак ни дан-данас *штокавац/србофони кашћолик* није апсолутно једнако *Хрвај*, ја наводим, поред горепомнутих Колендића и Решетара, и нашег нобеловца Ивана-Ива Андрића који је био такође Србин католик, и академик САНУ, а у оквиру једног савременог истраживања Срба друге вере, које се тренутно врши и има за циљ да стигне до узорка од 1000 људи, те да пресек савременог стања, информатор Томислав Југовић (рођ. 1953, Војводина) каже да је Југословен/Војвођанин српског порекла, а кад би требало

стављено апсолутно само хрватске)¹⁰ глаголице – да је овај гробни натпис

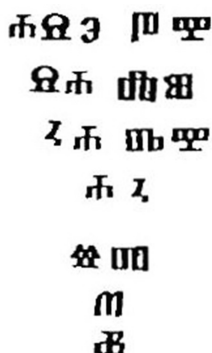
најпрецизније да се изјасни, Србин, тј. „Србин католик“, говори српски и мађарски, матерњи му је језик српски, католик и слави католички Божић и католички Ускрс, неће да узме хрватско држављанство ни пасош, гласа за српске партије, отворено се изјашњава и говори о свом пореклу, негативно гледа на кроатизацију Шокаца и Буњеваца, једна ћерка му је Српкиња католикиња, а друга Мађарица српског порекла, католикиња; отац му се родио у Хрватској, био Хрват српског порекла, говорио ‘хрватски’, тј. српски, био номинално католик, али је славио католичке верске празнике, није хтео да узме хрватско држављанство ни пасош, гласао је за српске партије, и пренео је сину породичну традицију да су српског порекла, да су се као Срби православци доселили из БиХ у Хрватску (а прапореклом су са КиМ), те су им онда у Хрватској прве две жене биле Српкиње православке, а после кроз 7–8 генерација католикиње, тј. [– сматра се тако –] Хрватице (Информатор 1).

¹⁰ Наиме, постоје два основна типа глаголице – *обла* и *угласта*. *Обла* (палеографски гледано, заправо полуобла, обла и обло-угласта) глаголица јесте најстарије, општесловенско писмо (старије од ћирилице), које су створили Ћирило и Методије. Она се користила широм словенског света: у Чешкој, Моравској и Панонији (Прашки одломци, Кијевски мисал/Кијевски листићи), у Хрватској (Бечки листићи, Клоцов зборник, Башчанска плоча), у (Вардарској) Македонији/„јужној Старој Србији“ (Асеманијево јеванђеље, Зографско јеванђеље, Охридско јеванђеље, Синајски псалтир, Синајски требник/евхологион, Рилски/Македонски одломци), у БиХ или Црној Гори/„Зети“ код православца (Михановићев одломак (Апостола), Маријанско јеванђеље, Гршковићев одломак (Дела апостолских из Маријанског јеванђеља)), те у БиХ – по налазу говорећи – код хришћана неодређено (натпис (вероватно) из старе цркве у Кијевцима код Бос. Градишке), а пошто се – не једино, него – највише писала у (Вардарској) Македонији/„јужној Старој Србији“ која је била под тадашњом царевином Бугарском, зове се обично *македонском/буџарском глаголицом* (премда би је онда требало звати *српском*!) А угласта глаголица која се појављује у XII в., користила се код („правих“) Хрвата чакаваца (католика) у континенталној (старој) Хрватској, Истри и Далмацији као хрватско национално писмо (Љубљански одломак (бревијара)/хомилијар, „Живот Свете Текле“), али и ван Хрватске, у БиХ (гробни натпис на плочи из Слатине код Бањалуке/Бање Луке), то јест у БиХ код католика, православца и јеретичких „крстјана“ (Сплитски фрагмент мисала, Фојнички глагољски фрагмент бревијара, Глагољски запис у (ћириличком) Чајничком јеванђељу (Павла Радиновића), Глагољски запис у (ћириличком) рукопису Апостола бр. 55 САНУ, Глагољски запис у (ћириличком) Радосављевој зборнику/Рукопису крстјанина Радослава), односно, у БиХ – по налазу говорећи – код хришћана неодређено (гробни натпис на плочи са средњовековне некрополе с црквом у Колунићу код Бос. Петровца близу Дрвара, фрагменти гробног натписа са средњовековне некрополе на месту ранохришћанске базилике у Градцу код Посушја близу Имотског), а пошто се – не једино, него – највише писала у Хрватској, зове се обично *хрватском глаголицом* (премда нипошто није искључиво хрватска!) (Tentor 1932: 126–131; Ђорђевић 1990: 42, 43; Benac i dr. 1966: 554; Vego IV 1970: 81, 94, 95, 98, 99; Hamm 1974: 20, 53; Šimić 2008: 137, 138; Oreč 1996: 128–140).

А етничка припадност уз облу или угласту глаголицу? – Може се одредити само према језичким зонама које се сигурно могу повезати са етникумом, нпр. угласта (и можда обла) глаголица јеретичких „крстјана“ у средњовековној Босни одређује се као део икавског старосрпског (говорног) језика, који је именован као језик повеље босанског владара и назначен као главни језик комуникације свих у држави под његовом

283

vikaru kon vikara, i vsoj bratji fratrom svete Crkve katoličaske vire rimske, reda Svetoga Franciška, da... oni čuvaju i obaraju u vsem tom, zakonom Crkovnim... da je klet i proklet Gospodinom Bogom živim, Otcem i Sinom i Duhom svetim, Trojicom jedinosuštom, nerazdilimom, i svetom, prečistom Divom Marijom, materju Jego, i četirmi jevanđelisti, i dvanaestma apostoloma, i o izabranimi i vsimi svetimi odvika, Bogu ugodivšimi, i da je pričesnik k Ijudi 'skariockomu koji proda Sina Božija za tri deseti srebrnikov, i pridružen k onim koji varijahu: „Propni, propni!“ – Krv Jego na njih, i na čedih jih!], tj. „... предасмо (повељу на чување)... на руке господину викару Жвану, па (онда) сваком (следећем) викару након тог викара, те целој братији фратрима реда Светог Фрање (Асишког) свете Цркве католичке римокатоличке вероисповести, да... (повељу) чувају и старају се за све (што је у повељи написано), (а) сходно правилима Цркве (римокатоличке)... да је клет и проклет од Господа Бога живог, Оца и Сина и Светог Духа, од (ове) Тројице јединосушне и неразделиве, и од свете, пречисте Деве Марије, мајке Божије, и четири јеванђелиста и дванаест апостолâ, и од богоизабраних (јеванђелиста) па (све до) свих светаца одвајкада, што Богу омиљеше, и нек' буде (тај, онда, у вечноме паклу) заједно с Јудом Искаротским који продаде Сина Божјег за 30 сребрњакâ, и заједно с онима што (тада) викаху; 'Разапни (га), разапни!' – Крв Његова на њих, и на децу њихову!“ Војвода Јурај Војсалић у овој истој повељи каже како су четворица њему подређених великаша којима повељу и издаје, плус сви други (подређени му великаши) – те тако и он сâм! – *У дрѣжанью или Срѣблинѣ или Влахѣ* [u držan'ju ili Srbliju ili Vlahu], „у власти или над (србофоним) Србима или над (романофоним) 'Власима' ((балканским) Романима)“, што онда по (унутрашњој) логици, и судећи по старосрпском језику ове повеље, хоће рећи да је војвода Јурај Војсалић – (србофони) Србин, а, видесмо горе, такође и католик. То да је војвода Јурај Војсалић Србин потврђује се и повељом босанског краља Стипана/Стјепана Остојића из 1419. у Звечају, при чијем се почетку каже да је он *краљ Срба Босне и Поморја*, а у повељи се спомиње (међу осталим подређеним великашима) и из „*Доњих крајева*“ (тад још) *кнез Јурај Војсалић, са (својом) браћом* (Nakaš 2011: 76, 77, 97, 98). Из свега изложеног следи да је апсолутно повезивање угласте (и можда обле) глагољице католика у средњовековној Босни са хрватством и Хрватима – параисторијско и паранаучно. Тако гробни натпис „дијака“ (писара) Луке угластом глагољицом из 1368, на фрагменту капитела средњовековне гробнице, с локалитета „Гробље Св. Иве“ у Ливну, тај „*prvi otkriveni glagoljski spomenik na livanjskom području*“ (Vrdoljak 2003: 241, 242) можемо из угла суве науке сматрати једино једним од српских глагољских натписа на (икавском) старосрпском (говорном) језику.



Гробни натпис „дијака“ (писара) Луке угластом глагољицом 1368, из Ливна (Vrdoljak 2003: 242)

Он, транслитерован с глаголице, прочитан, те преведен, гласи: *A se / pi/sa Lu/ka di/ak 13/6/8*. [A se piša Luka dijak (u lito) tisuća/tisućno tri sta šest des(e)t i osmo], „Писао ‘дијак’ Лука г. 1368.” Будући да је локалитет „Гробље Св. Иве” у Ливну заправо средњовековни фрањевачки самостан Св. Ивана Крститеља с пратећом некрополом за братију у (унутрашњем) дворишту самостана, скоро је па сигурно да је „дијак” Лука био „дијак” (писар) у овоме самостану (Vrdoljak 2003: 239, 240, 242).

Исто, онда, важи и за Ливањски глагољски фрагмент бривијара, на угластој глаголици, са краја XIV в., који је пронађен у Фрањевачком самостану у Ливну (изнова искоришћен као омот новије књиге) (Šimić 2008: 137) – из угла суве науке ми га можемо сматрати једино једним од фрагмената српских глагољских кодекса на српскословенском (књижевном) језику, и то с елементима (икавског) старосрпског (говорног) језика.

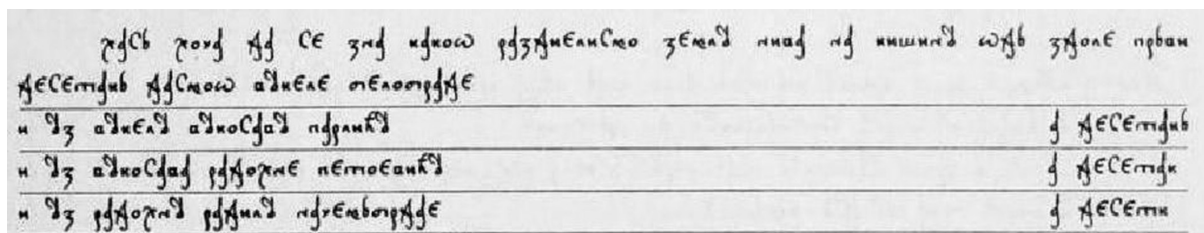


Из Ливањског глагољског фрагмента бривијара,
на угластој глаголици, са краја XIV в.
(Šimić 2008: 182).

Одломак, транслитерован с глаголице, прочитан, те преведен, гласи: *Otpusti že tri m(u) ži, si o(tveka)ti Iob- / u, togo r(a)di ěk(o) pr(a)v(b)dnъ v(i)diše se imъ; i ě- / rostiju prog(něva) se El[ě]u, s(i)nъ Barahie- / lъ Buziъ, ot roda Ravi. I progn(ě)v(a) se / prot(ivu) Iobu togo r(a)di prav(b)dnъ se r(e)če, / pr[ě]d (B(ogo)mъ). I na tri priēt(e)li ego progn(ě)v- / a se, zane ne obrētu otv(e)kaniē iskuš- / [ena...]* [Otpusti že tri muži si otvećati Job- / u, togo radi jako pravēdan vidiše se jim; i ja- / rostiju prognīva se Jeliu, sin Barahije- / lъ Buzi, ot roda Ravi (Aramova). I prognīva se / protivu Jobu togo radi pravēdan se reče, / prid Bogom. I na tri prijatelji jego progniv- / a se zanje ne obritu otvećanija iskuš- / [ena...]], тј. „Прекиде (Јелијуј ову) тројицу, да то (више не) одговарају Јову, (а) услед тога што је (Јов) у њиховим (очима) био праведник Божји; па се (зато) љуто (‘љутњом’) (на њих) разљути Јелијуј, син Вузита/ Вузићанина Варахила (‘Вузитов Варахилов’), из породице Арамове. Разљути се (Јелијуј тад и) на Јова због тога што (Јов) себе описа као праведника Божјег, (и то) пред (лицем) Божјим. А на (ова) три његова пријатеља разљутио се (Јелијуј) јер они не дадоше (ваљан) одговор на питања (што им је поставио Јов) ког је (лично Ђаво) на кушњу ставио (‘кушанога’)...” (Šimić 2008: 174). Надаље, сматрам да се овај Ливањски глагољски фрагмент бривијара – исто као горепоменути гробни глагољски натпис из Ливна и његов писац,

„дијак” (писар) Лука – скоро сигурно може повезати са средњовековним фрањевачким самостаном Св. Ивана Крститеља у Ливну.

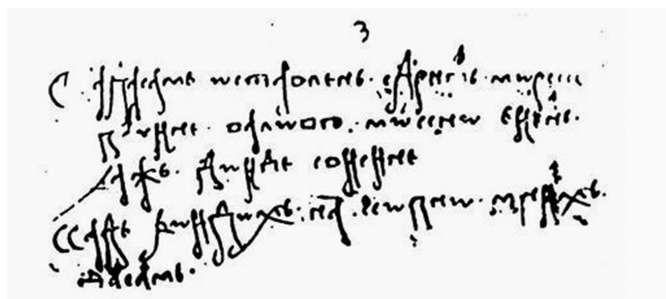
¹¹ Упоредити:



Из „Пописа земаља царскога/султанскога хаса у Фочи”,
писаног у „Хочи” (Фочи) око 1500.
(Truhelka 1915: VI)

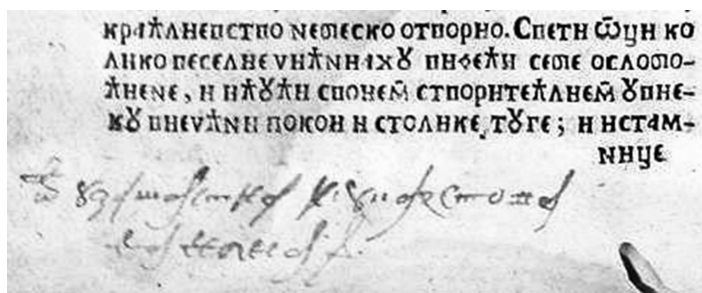
Одломак, преписан, прочитан, те преведен, гласи: ХаСь 'Хоча' – да Се₃па каков ра₃.
 дуЕлиСмо₃ЕмлѸ ни□а: па КишинѸ ѿ_дѿ_{3д}олЕ ѿрѸ□и / д.ЕСѸшакъ_дасмоѿ – □ѸкЕлЕ
 БѸлоБра_дЕ, / Ѹ₃□ѸкЕлѸ – □ѸкоСа□Ѹ ПарлиѸ ѿ_дЕСѸшакъ, / Ѹ₃□ѸкоСа□а
 Ра_до_хнЕ ПѸшоЕ□иѸ ѿ_дЕСѸшак, / Ѹ₃Ра_до_хнѸ – Ра_дилѸ, па чЕмь Бр_да Е, ѿ_дЕСѸш[а]
 к... [Has 'Hoča' – da se zna kako razdjelismo zemlju njivā: na Kišinu odzdole prvi / dese-
 tak dasmo – Vukele Belobrade, / uz Vukelu – Vukosavu Parliču jedan desetak, / uz Vuko-
 sava – Radohne Petojeviću jedan desetak, / uz Radohnu – Radilu, na čem brda je, jedan
 desetak...], тј. „(Царски/Султанов) хас 'Хоча' – да се зна како смо (међу собом) разде-
 лили земљу под њивама: прво смо (?) у правцу (?) Кишине, с доње стране, (једну њиву,
 на коју се плаћа) десетина доделили – Вукели Белобради, (одмах) поред Вукеле (доде-
 лили смо) – Вукосаву Парлићу једну (њиву, на коју се плаћа) десетина, (одмах) поред
 Вукосава (доделили смо) – Радохни Петојевићу једну (њиву, на коју се плаћа) десети-
 на, (одмах) поред Радохне (доделили смо) – Радилу, на ком год (делу) брда била, једну
 (њиву, на коју се плаћа) десетина...”

иисмом (лат. *littera Serviana* 1511, *litterae Servianae* 1582, *alphabetum Servianum* 1591, лат. *character Servianus* 1606, 1611, 1612, 1613), односно срп-



Најстарији поетски запис у Дубровнику, 1421. Цѣн(к)а Калић(евић)а, царинског нотара, на белом листу „Статута царинарнице” (DADU: *Statut Carinarnice/Liber statutorum Doane* 1421)

Он, преписан, прочитан, те преведен, гласи: Са_да самъ ѿша_лъ с_ри_дь морс_ке / п_уч_ине, ѿ ал_ою м_ок_тоу б_ие_нъ; / да_жь б_о ѿ_де с_ине. / Ка_дь ѿ_дѡ_хъ на_лѡ_пѡ, м_них_ъ / да самъ... [Sada sam ostavljen srid morske pučine, valovju močno b'jen; daž' dojde s visine. Kad dojdoh na kopno, mnih da sam...], тј. „Сад сам (ево) остављен (сâм) посред морске пучине, таласима бијен баш; (а) и киша (на све то) пристиже с (небеских) висина. Кад (напослетку) стигоу на копно, помислих да сам...”



Из катехизиса за босанскохерцеговачке католике, штампаног 1611, „Наука крстјанског за народ словински” фра-Матија Дивковића, са писаним записом испод штампаног текста (Дивковић 1611 [I], 65)

Издавак, преписан, прочитан, те преведен, гласи: ... С_вѣ_ти ѡ_ци[,] ко[-] / лико ѿ_се_ле_ниѣ ви_нниахъ ѿ_дѣ_ли се_бе осло_бо- / љене, и и_шѡ_хи с_по_ие_м с_тѡ_ри_шѣ_лиѣмъ ѡ_ци_е- / къ [,] ѿ_се_лѣ_ни ѡ_кои [ис ѿ]о_ли_ке ѿ_дѣ_ле[,] и [ис ѿ]ам- / нице... // ѡ_за_ша_сѡ_иа Ис_хр_ст_оѡ_иа На Не_беса † [... Sveti otci, koliko veselije činjahu videći sebe oslobođene, i iđuci svojem Stvoritelj[u] uvijek, vječni pokoj is_тolike tuge, i is_тamnice... ; Ot uzašasti- ja Isukrstova na Nebesa], тј. „ ... Колико су свети оци радосније делали доживљавајући себе ослобођенима, још док су на путу свом Створитељу (до) у Вечност, (доживљавајући) вечни спокој од силне туге (овога живота), и (то јер бежаху ослобођени) из тамнице [Лимба]... ; О ускрснућу/васкрсењу Исукрста/Исукрста на Небеса”.

Теолошки погледи / Theological Views LI (2/2018)

шомѸ [Stipan Ostoja... kralj Srbijem Bosni i Primorju, Humsci zemlji, Dol-njim krajem, Zapadnim stranam, Usori i Soli i Podrin:ju i k tomu], тј. да је „Стипан Остоја краљ Срба Босне и Поморја, потом Захумља, ‘Доњих кра-јева’, ‘Западних крајева’/Завршја (а Ливно с околином је било у Завршју!), Усоре и Соли, (као) и Подриња итд.”, него и у средњем делу повеље краљ Стипан/Степан/Стефан Остоја експлицитно помиње „Хливно” (Ливно), такође и редом села у околини Ливна, које све – не само по томе што су били у Завршју, већ што су и додатно поименце поменути – можемо одре-дити као део српског етникума, тј. као град и редом села у његовој околини насељене Србима: ... Ѹ Хливно... [... u Hlivno...], тј. „ ... у ‘Хливно’ (Ливно)...” и ... Ѹ Хливни... [... u Hlivni...], тј. „ ... у ‘Хливну’ (Ливну)...”, ... Ѹ хливанскои Врѣховини и Ѹ жѸѸи, ѸоуѸиши одъ завода до Врѣховине, Ѹо ѸрисѸои ГрадѸ бистриѸкомѸ... [... u hlivanjskoj Vrhovini i u župi, ročanši od Zavoda do Vrhovine, što pristoji Gradu bistričkomu...], тј. „ ... на ‘данас непознатом топониму’ Врховини у ‘Хливну’ (Ливну), (као) и у жупи (Ливно), почев од ‘Завода’ (Завођанâ) све до ‘данас непознатог топонима’ Врховине, која је уз Бистрички град/Стари град-Ливно...”, ... Хливно и ГрадѸ бистрѸѸки, одъ завода ѸоуѸише, до Врѣховине... [... Hlivno i Grad bistrički, od Zavoda ročan-še, do Vrhovine...], тј. „ ... ‘Хливно’ (Ливно) и Бистрички град/Стари град-Ливно, почев од ‘Завода’ (Завођанâ), (па) све до ‘данас непознатог топони-ма’ Врховине...”, ... ГрадѸ хливански... са всом жѸѸомъ... ѸоуѸише здолѸ одъ завода [... Grad hlivanjski... sa vsom župom... ročanše zdole od Zavoda...], тј. „ ... град ‘Хливно’ (Ливно)... са целокупном жупом (Ливно)... почев одоздо од ‘Завода’ (Завођанâ)...” и ... всѸ ВрѣховинѸ хливанскѸ... [... vsu Vrhovi-nu hlivanjsku...], тј. „ ... сву Врховину ‘данас непознати топоним’ у ‘Хливну’ (Ливну)”, ... осидници хливански... [... osidnici hlivanjski...], тј. „ ... локални становници ‘Хливна’ (Ливна)...”, ... одъ БистрѸѸице... [... od Bistrice...], тј. „ ... из ‘данас непознатог’ (предела) Бистрица...”, ... з БистрѸице... [... z/s Bistri-ce...], тј. „ ... из ‘данас непознатог’ (села) Бистрица ‘које је било на вису’...” и ... Ѹ БистрѸици... [... u Bistrici...], тј. „ ... у ‘данас непознатом’ (селу) Бистрица...”, ... одъ Врѣдовъ... [... od Vrdov...], тј. „ ... из (предела) ‘Врд(ов)и’ ((?) ‘топоним у планини Круг, више села Поточани’ Варда) [+ Vrdō], тако-ђе бившег имена ‘у мн.’ Врде...” и ... Ѹ имѸ (?) Врѣдабъ... [... u ime (?) Vrdab...], тј. „ ... (село) по имену (?) ‘Врдаб’ ((?) ‘топоним у планини Круг, више села Поточани’ Варда) (?) [+ Vrdō], (?) такође бившег имена ‘у мн.’ Врде...”, ... з ДоброѸа... [... z/s Dobroga...], тј. „ ... из (села) Добро ‘које је било и јесте на вису’...”, ... и зѸ Мишъ... [... iz Miš’...], тј. „ ... из (села) Миши, (?) такође бившег имена (?) ‘у мн.’ Мишани/(?)Мишане [+ Mišan, (?) Mesan]...”, ... и зѸ Ваѣѣрацъ... [... iz Važerac’...], тј. „ ... из (села) ‘Важерци’ (у мн.) Вржерала, такође бившег имена (?) Вражен-Рала/(?)Вражен-Раља [+ Vražen-Ralja]...”, ... и зѸ зѸбрѣѸиѸа... [... iz Zabrdija...], тј. „ ... из ‘данас непо-

290

(буцмаст)), *Руйарић* (< ‘ру̑пар’ (рудар), и то по имену *Јурај*) и *Добрино-вић* (< *Добрин* „отприлике исто што и *Добрица*“), од којих препознајемо данас изумрло презиме у Ливну *Војихнић*, можда претка данас изумрлог презимена у околини Ливна „Вучихна“ (Вучихнић) и, с друге стране, два данашња староседелачка презимена у Ливну и околини, *Сучић*, у старини и *Сучицић*, те *Галешић*, која етнички припадају (одвојеним) српским народностима (католичких) Буњеваца и Шокаца, у данашње време на тим просторима више-мање похрваћенима. (Petrić 1961: 31–35, 42, 49–52, 63, 68; Klaić 1928: 14, 16, 21–24; Грковић 1977: 56, 62, 63, 136, 200; РКСС 1: 445, 3: 62, 63; ERHSJ I: 224, 548, II: 91, 375, 376, III: 365; РСАНУ II: 233; Филиповић 1967: 301, 309; Информатор 3).

ни стипає остона по млості господина Бога король срьблєме Боснн н прѣмору хумсцн землн долнньм краємь западнньм
страпамь ҃сорт н солн н подрѣню н кь том҃у на веѣ н на внше спомннмао н даємю внднтн всаком҃у ҃ловнх҃у ком҃у сь достон
да пою ҃ хлнвно н да збер҃у владаніє кь себн ошдннкє племеннтє л҃удє (н) ннє врѣтє добрє лѣтн кон бн сь ондє прѣмнлн
да нх҃ пнтаю до нх҃ роте тко бн коіє племеншннє одь корєна ҃ хлнванскон врѣховннн н ҃ жупн поуаншн одь завода до
врѣховннє що прнстон граду Бнстрнуком҃у

а ҃лнпсасмо ҃ др҃гн лнстѣ ка вснмь ошдннкмь племеннтнмь л҃удємь н капнт҃у л҃у ҃ кога лежє лєштромн нзпнсанн о нх҃
ротннкмь да повнд҃у право що ієстѣ тко ҃ хлнвнн

прѣсеган с҃у нашн прѣд҃ оннмь двадєсєтн н єтнрннмь
конь тога по смрѣтн нх҃ н днцн нх҃ двѣ кратѣ насѣ двадєсєтѣ о-д-҃у на дєсєтє племен҃у ошдннцн хлнванскн нмен҃ує сє всакн
свонмь нменомь н свндоушнє прѣд҃ намн ієдно влатко гануннѣ одь бнстрѣцє др҃го галопь одь врѣдовь третнє владко клашннѣ
з доброго єтєврѣю в҃уцнх҃а мратнновннѣ нх҃ мншн
н прѣднсає нх҃ вѣжєрає н ҃ грѣнн нзѣ забрѣданнє драгошє н стоємарь н юран с҃уєєннѣ нзѣ орьр҃усѣ ҃тнх҃р҃уннѣ з грєбачѣ
цвнтнмнрѣ нзѣ кабланнѣ воннѣ з бнстрнцє скоровон з врѣбовннка прнсєгошє свндокуєнє ҃нсто н право
стрѣнєнє сє сь правнмн лєштромн говорєнє господннє одь корєна нн҃нєрє нно нннє хлнвно н граду бнстрѣкн одь завода
поуаншє до врѣховннє него твоего прѣвога бнло н садє твоє
воланн є држѣтн воланн є оддатн нзнмшн ҃ осмнх҃ сєлнх҃ вь нмє вонхнннѣ третнєтннѣ
н оддонє нє третннє ієстѣтѣ двѣ днла одь од҃умрѣтна галєшннѣ н д҃убанннѣ ком҃у іє тн дашѣ
н то с҃у она сєла ҃ кнмь вснмь вонхнннѣмь днлѣ одь третннє третннѣ н сь тнмн с҃у бнлн граду кметннє
н то с҃у онан сєла прѣво ҃ бнстрѣцн одь третннє третнѣ ҃ загорѣах҃ толнкнє одь третннє третнѣ ҃ т҃урах҃ толнкнє ҃
смрѣах҃ толнкнє ҃ тр҃бнннх҃ толнкнє ҃ врѣцнх҃ толнкнє ҃ кокошє главнцнх҃ толнкнє ҃ окузлнннх҃ толнкнє
а нс тога нс третннє оддонюд҃у днл҃ одд҃умрѣтнню грєдє р҃упара юрѣ днтцн пєтє ҃жє а нно нзнандє ҃нсто кралєвство нашє
да іє нашє госпоцко одь корєна н граду н жупѣ н оддатн н држѣтн

н нє попушѣаєнє одь срьца нашєго внрннх҃х҃ с҃лужбѣ н с҃лужєнѣ воєводє хрѣвоє н кнєза боашє дах҃ м҃у н записах҃ внк҃у внкма
за племеннто граду хлнванскн н сѣ всомь ж҃упомь н сь доходцн н сь тргоvnннамн поуаншє з долє одь завода ҃ нмє врѣдабѣ
лншнѣнє забуковнє санковннѣ мѣлнѣнє р҃унбнє л҃уцнннѣ ҃нх҃овннѣ н вс҃у врѣховнн҃у хлнванск҃у
да іє рєєном҃у воєводн хрѣвою кнєз҃у боашн н нню посланднєм҃у ҃ внкє внкма за племеннто
н онє одд҃умрѣтн нзнамшє одь третннє третн҃у що іє вонхнннѣ ҃ оннх҃ сєлнх҃ н нзнамшє пєтѣ ҃жє р҃упарннѣ како смо прѣво
нмнѣованн

(н) нзнамшє що іє годнрє стпана добрѣновннѣ сь братомь са андрѣ-ашємь н стрѣцомь сь юрємь н нх҃ посланднн що бн
држѣлѣ

а нно всє згорє рєєно воєводн хрѣвою н кнєз҃у боашн н нню посланднєм҃у ҃ внкє за племеннто

Сл. 3. Из повеље босанског краља Стипана/Степана/Стефана Остоје из 1400. у „Сутисци“ (Краљевој Сутјесци): „краљ Срба... ‘Западних крајева’/Завршја... у ‘Хливну’ (Ливну), (као) и у жупи (Ливно)” (Nakaš 2011: 67, 68)

Све ово изнесено потврђује и један ћирилички натпис у средњовековној Босни, на ком се помиње српски етникум, кроз придев *срѣски* – гробни натпис на стећку Озрина Копијевића из Борча код Рогатице близу Вишеграда, из XV в., досад лоше преведен те стога и незапажен: *Ва име Божие! А се лежи Озринъ Койиевићъ, жѸианъ кнеза Павла. – Се Ѹиса диѸкъ Милосалићъ Рагоєвићъ. – СмръѸи пє Ѹискахъ. НавигѸнь*

кравѣс[и]в(а) босанскоѣ и ѿсоиѡцѣва срѣбъскоѣ,¹⁴ за моѣ ѿ(сои)оди)на слѣждѣ – бодоше ме, и сѣкоше ме, и сѣѣраше; и ѿѣ и смрѣи не гоѣа-дохъ, и ѣмрихъ на Роуѣство Хрисѣ[о]во, и ѿ(сои)оди)н ме воєвода ѡкрили, и ѣкоѣа, и ѿбѣ[лѣ]жи. [Va ime Božije! A se leži Ozrin Kojijević, župan kneza Pavla. – Se pisa dijak Milosajlić Radojević. – Smrti ne poiskah. Navidan kraljevstva bosanskoga i gospodstva srbskoga, za moga gospodina službu – bodoše me, i sikoše me, i stiraše; i tuj smrti ne dopadoh, i umrih na Roždstvo Hristovo, i gospodin me vojevoda okрили, i ukopa, i pobili-ži.], tj. „У име Господње! Ево овде лежи Озрин Копијевић, жупан кнеза Павла (Раденовића). – Пише „дијак“ (писар) Милосајић Радојевић. – (У животу, ја) нисам јурио у смрт. (Међутим,) мрзели су ме (њего-во) краљевско височанство (краљ) Босне/босански (краљ) и (племени-та) господа српска (Краљевине Босне), (па) су ме зарад (верне) службе мом господару (војводи, Петру/Радосаву/Иванишу/Николи Павловићу) – (и ножем) боли, и (мачем) секли и на муке стављали; (ал)и ту не нађох смрт, него умрех на ‘Рождество Христово’ (Божић), а (мој) господар војвода (Петар/Радосав/Иваниш/Никола Павловић даде да се) прекријем (покровом), и у гроб положим, и да (ми) се (на гробу) испише (овај натпис).”

¹⁴ *Краљевс[и]в(а) босанскоја и ѿсоцѣица сръбьскоја* [kraljevstva bosanskoga i gospodstva srbskoga] преведено је досад пола лоше, пола добро као „краљ Босне/босански краљ и (племенита) господа Србије” (Vego IV 1970: 34, 35). Наиме, старосрпска реч *краљевство* [kraljevstvo] значи између осталог и „(наше/његово) краљевско височанство” (уп. РКСС 1: 487 [‘држава’... *родитѣли краљевства ми*]). А старосрпска реч *ѿсоцѣство* [gospodstvo] – кад се односи на више људи – значи између осталог и „(племенита) господа”, односно „господа (владари)” (нпр. Nakaš 2011: 92 [... *ѿбѣшовасмо ѿсоцѣствъ ѿ дѣброваукоумъ, кнеѣ, властѣлемъ и свои ѿикипи дѣброваукои... како ѿ ѿ(о)ѿицѣишъ дѣброваукъ.*]; уп. РКСС 1: 225 [‘власт’... *ѿвише, коє сѣ имали ѿ ѿовелахъ са ѿсоцѣицѣишъ рашкимъ и сръбьскимъ*]), док, привед српски може значити и „српски” и „Србије”, за шта упоредити да *босански бан* значи „бан Босне”. Дакле, могућ (а смислен) превод је или „(племенита) господа српска” или „(племенита) господа Србије” или „господа (владари) Србије”. Шта је од наведенога? – Будући да је у историјским изворима забележено да су се босански властелин Павле Раденовић и од њега потекла владеоска породица Павловића сукобљавали само са другим владеоским породицама у Босни, првенствено с Косачама (Сандаљем Хранићем, Влатком Херцеговићем), те с босанским краљем (Стипаном/Степаном/Стефаном Остојом, Стипаном/Стифаном/Штефаном Твртком (II) Твртковићем, Штепаном/Штефаном/Стефаном Томашем Остојићем), као и Дубровником, а никада са Србијом (Ћирковић 1964: 216, 246, 262–65, 292, 330), једина могућност превода, која остаје, је – „(племенита) господа српска”, логично, у Босни/Краљевине Босне!

ва нме божне а се лежн озрннѣ копневнѣ
жупанѣ кнеза павла се пнса днѣкъ мнлосалнѣ
радое нѣ смрътн не понскахѣ навндѣнѣ
кравесв(а) босанскога н госпоцтва срьбьскога
за мога гна слѹжбѹ бодоше ме н сѣкоше ме н
стѣраше н тѹн смрътн не допадохѣ н ѹмрнхѣ на
роштво хрнство н гн ме воєвода ѡкрнлн н
ѹкопа н побѣ(лѣ)жн



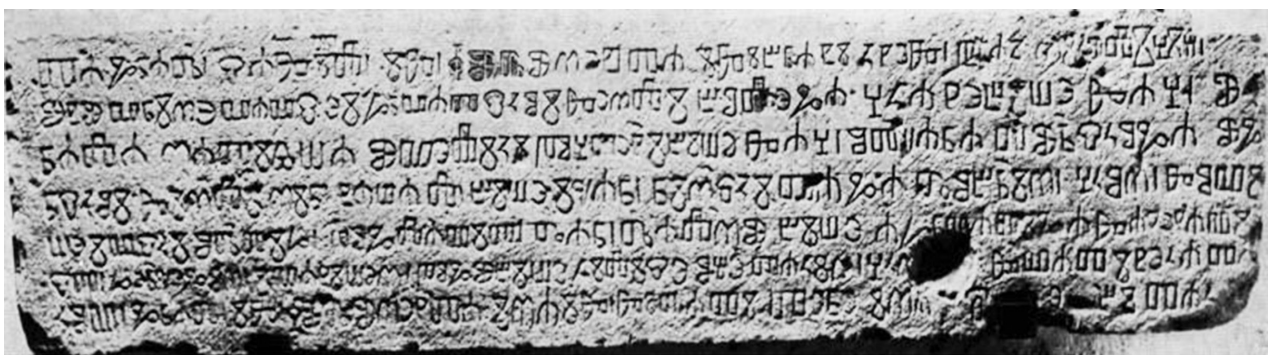
Сл. 4. Гробни натпис на стећку Озрина Копијевића,
из Борча код Рогатице близу Вишеграда, из XV в.
(Kardaš 2014: 279; Vego IV: 34, 35; Ђирковић 1964: 223, 330, 390; Nakaš 2011: 2583–85).

Кажу аутори чланка и да је гробни натпис попа Тѣходрага (иако је пер се део свакодневнога живота) написан – на књижевном језику, тј., по њима, на, очекивано, хрватској редакцији старословенског/„хрватскословенском” (књижевном) језику,¹⁵ те да у натпису нема

¹⁵ Како је изгледала („права”) хрватска/чакавска редакција старословенског/„хрватскословенски” (књижевни) језик, илустрације ради, дајемо (транслитерован) одломак из глагољског „Врбничког бревијара” (из Врбника на Крку) с прелаза XIII у XIV в.: *Muž' běše v Z(e)mli avsid'scě imenem' Jov'. I bě č(lově)kъ tъ istin(ъ)n', neporoč(ъ)n', prav(ъ)d(ъ)n', b(o)gočestiv'. Otgřebae se ot vsakoe zъlie veščī. Bist' že emu s(i)n(o)v' 7, i deščeri tri... I egda bě ēko i sъ d(ъ)n', i se pridu an:j(e)li B(o)ži prěd'stoěti prěd' G(ospodъ)m', i D'ěvol' pride š nimi...* [Muž beše v Zemlji avsidscie imenem Jov. I bie človek t istinān, neporočān, pravādan, bogočestiv. Otgrebaje se ot vsakoje zlije veščī. Bist že jemu sinov sedam, i deščeri tri... I jegda bie jako i sādān, i se pridu an:jeli Boži priedstojati pried Gospodām, i Djavol pride š njimi...], тј. „Био (једном) један човек у Земљи „узијској” (Узу) који се звао Јов. Био је то човек заиста верујући, без порокā и мана, праведник Божји и предан вери. Уздржавао се од сваког чињења зла. Имао је седам синова, и три кћери... А кад дође тај (један) дан, ево (их) дођоше анђели Божји да стану пред Господа (Бога свога), а уз њих (ту) дође и Ђаво...” (Hamm 1960: 60), где у једном класичном старословенском тексту видимо уметнуте гласовне црте и облике старочакавског/(„правог”) старохрватског (говорног) језика: *vešč* „јсл./стсл. *вешѣ* ‘дело’”, *deščeri* „јсл./стслв. *дѣшѣре* ‘(те) кћери’”, *an:jeli* „анђели” – са *ш* уместо *шѣ* (*vešč*, *deščeri*), *j* уместо *ђ* (*an:jeli*) и „вокали-

зацијом” (старијег, „уопштеног”) полугласника *ь* [ə] у *е*, у крчком врбничком говору (*dešćeri*) (Ресо 1980: 141, 147; Белић 1969: 83).

На овом месту желим да напоменем како уверење неких хрватских аутора да су типично (старо)чакавске гласовне црте, *шћ*, *жћ* уместо *ши*, *ж* и *ј* уместо *ћ*, у БиХ знак и остатак тога да је на томе простору некада био чакавски/(„прави”) хрватски – па тиме, онда, и („прави”) Хрвати! – без иједнога основа јер је Стјепан Ившић „odbacivao i pretpostavku da su neke tipično šćakavske osobine [u štokavskom u BiH] čakavskog porekla... ističe da on ne smatra ‘da su u nekim štokavskim govorima: ikavizam, stariji akcentat, *tj*, *dj* mjesto *ć* i *d*... *šč* mjesto *št*, *j* mjesto *đ* i stariji oblici... sve sami ostaci čakavski.” (Ресо 1980: 97; уп. и Пецо 1981). А што се тиче овога уверења неких хрватских аутора да је и икавица у БиХ знак и остатак тога да је на томе простору некада био (данас генерално) икавски чакавски/(„прави”) хрватски – па тиме, онда, и („прави”) Хрвати! – оно је исто тако без иједнога основа јер се икавица у оквиру штокавског/српског (прецизно говорећи) „јавила прво у ‘архаичним’ говорима средње Босне па се одатле пренела и на чакавске дијалекте у западној Далмацији и Хрватској до Купе”, при чему се мора знати да је „(‘источни’) чакавски... [па тиме и („прави”) Хрвати!] некад заузимао... и западни део [данашње] Босне”, прецизније Цазинску крајину, Бихаћ и личку (планину) Пљешевцу до Уне, а даља стара граница чакавског и штокавског – па тиме и („правих”) Хрвата и Срба штокаваца – јесте река Цетина испод Сплита, што исто важи и ваздушном линијом за острва (данас скоро сва чакавска), закључно са Шолтом, али на којима свима и дан-данас има штокавских зона/„оаза” (Белић 1969: 89; Ресо 1980: 139, 140; Ивић 1986: 37, 38). А као пример – разликовања ради! – како изгледа („права”) хрватска/чакавска глагољска епиграфика, дајемо један од најлепших (угласто)глагољских натписа XV в. на икавском старочакавском/(„правом”) старохрватском (говорном) језику, управо из, *данас* у склопу БиХ и штокавске, а *некада* чакавске, Цазинске крајине, *изворно* насељене („правим”) Хрватима чакавцима – Бужимски натпис (из старог града Бужима), из времена након 1495.



Бужимски натпис (из старог града Бужима), из времена након 1495.
(фото: Љ. Кртел [Vego IV 1970: 92])

Он, транслитерован с глагољице, прочитан, те преведен, гласи: Та градъ sazidyъ iz fundamenta iz[ъ]brani knezъ IOraj Mikuličićъ. U 'nu vrime, va vsej Hrvatskoj zemlji bol[j]ega č(ovi)ka ne biše, začъ u kral[j]a Matiŕša u veliki pošten[j]i biše, začъ ot cara turskoga Ug[ъ]rskoj ziml[j]i mirъ naša[ъ] biše. I car rimski, ta ga dobrim č(ovi)k(o)m zoviše. I vs(a)ki od tihъ poglavitъ – da[ъ] da[ъ] m[u] biše, a Hrvati ga, za nenaivistъ, hercegomy Iva-

nišemъ pogubiše. Kí li se oće takim č(ovi)k(o)m zvati, neka takovъ – gradъ iz fundamenta ima izъzidati, tere ima s[voj] bitakъ! [Ta grad sazidal iz fundamenta izbrani knez Juraj Mikuličić. U 'nu° vrimе, va vsej Hrvatskoj zemlji boljega čovika ne biše, zač u kralja Matijaša u veliki počtenji biše, zač ot cara turskoga (u) Ŭgarskoj zi°mlji mir našal biše. I car rimski, ta ga dobrim čovikom zoviše. I vsaki od tih poglavit – dar dal mu biše, a Hrvati ga, za nenavist, hercegom Ivanišem pogubiše. Kí li se oće takim čovikom zvati, neka takov – grad iz fundamenta ima izzidati, tere ima svoj bitak!], тј. „Град пред тобом сазидао је из темеља изборни kneз Јурај Микуличић. У то време, у целој Хрватској није било бољег човека (од њега), (па) је зато (и) био веома уважен код краља Матијаша (Корвина), (а) зато је (и) од турског цара/султана у Угарској испословао мир(овни уговор). И цар Ромејâ, (и) он га је (сматрао и) звао добрим човеком. Сваки од тих владара – послао му је (краљевски) дар, а Хрвати га, из зависти, убише преко херцега Иваниша. (Свак) онај ко хоће да га (људи) зову так(о добр)им човеком (као што беше Јурај) – нек (прво) сазида град (као овај) из темеља, па нек му је за живот!” (Vego IV 1970: 93). Уз то, на прочитане помене *Hrvatska zemlja* и *Hrvati* у овом натпису на икавском старочакавском/(„правом”) старохрватском (говорном) језику, могу као потврду апсолутне једнакости (појмова) *чакавац* = *Хрваѿ*, односно *чакавски (језик)* = *хрваѿски (језик)* додати и то да се у збирци катастарских докумената на „брзописној” (писаној) угластој глагољници, из периода 1275–1395, „Истарском разводу”, такође на старочакавском/(„правом”) старохрватском (говорном) језику, али екавском, језик у употреби назива чак 24 пута *хрваѿским језиком*, у склоповима *jezikom hrvackim* (21 пут) „на хрватском (језику)”, *jezikom hrvackem* (једанпут) „на хрватском (језику)”, *jezikom hrvackom* (једанпут) „на хрватском (језику)” и *nodara hrvackoga* (једанпут) „нотара за хрватски (језик)” (ArkivPJ II 1852: 232–266; Ресо 1980: 138). А где је била даља стара граница кајкавског и штокавског – па тиме, такође, и похрваћених Словенаца/ (данашњих) Хрвата и Срба штокаваца – од границе данашње БиХ и Хрватске па идући према северу? – Та се језичка граница поклапа са (северним) делом (источне) границе средњовековне Славоније/Посавске словеначке кнежевине у народу зване „Словинье” и тек доцније дошле под хрватску власт, а који је секао линијом кроз данашњу (средњу) Славонију, од Саве до Драве (Ивић 1986: 35; уп. Šišić 1920: 69), прецизније, отпре ушћа Босне у Саву па на северозапад, секући реке Бић, Брезницу, Вуку, Вучицу, и Карашицу, а остављајући на левој страни Диљ и Папук (Klaić i dr. 1954: 31), угрубо од Врпоља до Доњег Михољца, што се на северу угрубо поклапа са данашњом границом кајкавског и штокавског, односно кајкавском зоном/„оазом” у близини Вировитице (Ресо 1980: 164). Стјепан Ившић дао је изврстан предлог да се ова стара граница кајкавског и штокавског потврди и кроз топонимију, али је на све то ипак омашио предложивши да екавица топонимâ треба да указује на (генерално екавски) кајкавски (Ресо 1980: 170), као да војвођански говори нису *in se* екавски (Белић 1969: 88) те да не можемо природно претпоставити да пре досељења икаваца и ијекаваца у (данашњу) Славонију, те њиховога доношења икавице и ијекавице, штокавска Славонија јесте била екавска – једнако као и кајкавска Славонија. Но, мислим да се Ившићева идеја дâ применити, али тако да се у историјским и садашњим топонимима траже типичне општекајкавске или источнокајкавске гласовне црте које стоје искључиво насупрот штокавским (Ресо 1980: 168, 171, 174, 175). Узевши за материјал један од најстаријих сачуваних пописа (данашње) средње Славоније, турски попис санџака Пожега из 1579. (Hafizović 2001: 405–21), пронашао сам следеће историјске и садашње топониме са кајкавским гласовним цртама (наравно, под условом да је читање с османског турског без упитника и да су топоними тачно записани, те да су други њихови записи, ако их има, такође тачни, плус да у материјалу/попису морају упоре-

до стојати и паралелне штокавске гласовне црте): *Čaplinci* „бивше село Чапинче код Драгодина близу Ђакова“ (љ > л; = шток. *Чајљинци*), *Česlavci* „‘мезра’/имање у селу Стрижевици-Орљавцу, данашњима Стријежевици и Орљавцу код Славонске Пожеге“ (љ > л; = шток. **Чешљавци*/**Чешљевци*), *Črnkovci* „шума у селу Хотар, бившем селу код Кућанаца Ђаковачких код Ђакова“, *Črnkovci* [+ *Csernekovczy*, *Czerenkoviczy*, *Csrenkovacz*, *Csrenkovczy*] „село код Бочкинаца близу Доњег Михољца“ (чр остало; = шток. *Црнковици*), *Dubje*, *Kletje* „њиве у селу Брешћановцу, данашњим Брестановцима код Црнца близу Ораховице“ (џ, џј остаје; = шток. *Дубље*, **Клѣће*), можда *Knažinovci* [+ *Knesewcz*; *Knesci*, *Knesczi*, *Kenesisi*, *Kneschy*] „село Кнешци између Зариоца и Цигленика код Славонске Пожеге“ (▲ [eⁿ] > *e/a; = шток. **Кнежиновци*), *Miholci* [+ *Mihalyevczy*, *Michalievczy*] „село Михаљевци Плелетернички код Кнежаца близу Славонске Пожеге“ (љ > л; = шток. **Михољци*), *Osetje* „заселак бившег села Мало Поречје, данашње шуме Поречки Гај код Велимировца близу Нашица“ (џј остаје; = шток. **Осѣће*), *Priblatje* „‘мезра’/имање код бившег села Чешника/Чешнића близу Мигаловаца код Славонске Пожеге“ (џј остаје; = шток. **Прибљаће*), *Raskrtje* „шума у данас непознатом селу Воштаревце/Воштаревца, између река Нашичке ријеке и Бр(е)снице, тј. код Нашица“ (џј остаје; = шток. **Раскрђе*), *Sopje* „данас село, некада варош, код Капинаца близу Подравске Слатине“ са засеком *Malo Sopje* или *Sopica* (џј остаје; = шток. **Сојље*), *Srednica* „‘мезра’/имање у бившем селу Обрадов Ваџ код Велике близу Славонске Пожеге“ (њ > н; = шток. **Средњица*), *Steklenci* [+ *Sztaklenczy*, *Sztaklenczi*] „бивше село, данас вероватно потез Селишћа код Подграјаца Подравских близу Доњег Михољца“ (џ [ə] > е; = шток. **Сѣакленици*), *Vraneva* или *Vranodol* „‘мезра’/имање у Орљавској нахији, тј. код Орљавца близу Славонске Пожеге“ (њ > н; = шток. **Врањева*), *Zablatje* „‘баштина’/наследно имање у бившем селу Тивановци, данашњем потезу Ивановци код Лацића близу Доњег Михољца“ (џј остаје; = шток. *Заблаће*), *Žabjak* „‘мезра’/имање код села Тиборјанци између Велишковаца и Виноградаца код Валпова“ (џј остаје; = шток. *Жабљак*) (Hafizović 2001: 60, 100, 101, 103, 137, 138, 195, 213, 303, 315, 335, 343, 345, 354, 357, 358, 392). Из изнесенoга видимо да је концентрација историјских и садашњих топонима са кајкавским гласовним цртама скоро у потпуности у границама средњовековне Славоније/Посавске словеначке кнежевине. Тиме се, видимо, и историјски факти ауторитета попут Наде Клаић и језички факти ауторитета попут Павла Ивића – сасвим слажу! Иначе, кајкавски дијалекат испрва је био део словеначког језика, па се од њега одвојио, ушавши у сферу чакавског/(„правог“) хрватског, али и штокавског/српског језика (Ивић 1986: 34, 35; Ресо 1980: 165–69), за шта је јасан доказ то да се кајкавски дијалекат чак и 1651. г. зове *slovensko slovo*, *slovenščina* и *slovenski jezik* (тј. словеначки језик), његово говорно подручје *Slovenski orsag* (тј. „Словеначка земља“/Словенија), а становници тога подручја *Slovinci*, и то по речима рођенога жумберачког кајкавца и загребачког бискупа Петра Петретића, који је усталичио Петера Зринија/Петра Зринског за хрватског бана, и наручио да се изради данас чувени, предивно извезени „Божји гроб“ (предускршњи модел Гроба Господњег) у Загребачкој катедрали (ArkivPJ IX 1868: 312–18; уп. Petrić 2009: 40–44; уп. Šišić 1920: 69). Наводим, као значајан на тему, и чланак Анте Радића „Тко је спасио хрватски народ?“ из 1903. Он у њему вели: „U staro vrijeme, i još pred 300 do 400 godina, nije oko Zagreba, Križevaca, Siska, Požege itd., тј. уопће у Хрватској с друге стране горе Velebita do mora – у цијелој тој земљи – nije bilo nijednoga Hrvata; Hrvati su bili preko Velebita, ближе moru, а око Zagreba itd. па на запад, све преко Ljubljane i dalje dolje uza Savu – sve su to bili ‘Slovinci’ ili Slovinci. A danas su tu Hrvati! A gdje su ‘Slovinci’? Jesu li ‘Slovinci’ propali? – Sudite jesu li propali: Kad je hrvatska vlada i država preko Velebita pri moru propala, preselili su se hrvatski bani među ‘Slovince’, у Zagreb, али су се свеједно звали *hrvatski bani*, и vlada се njihova звала *hrvatska*. I tako su ‘Slovinci’

нити једне црте говорног језика, премда, с друге стране, кажу „da su spomenici nastali na bosanskohercegovačkom području u srednjem vijeku pisani jezičnim izrazom u kojem se prepliću narodni elementi s crkvenoslavenskim ovisno o sadržajno-stilskim zahtjevima” (Marić i dr. 2007: 17). Стога, они име попа Тѣходрага не читају говорно/гласовно секундарно, по икавски, као *Тихограіа*, него веле кроз цео текст (ијекавски, у транскрипцији) *Тјехограі*, па и сâм натпис зову *наиѣисом ѿѿа Тјехограіа*. Они тако сматрају да у овоме натпису свуда стоји примарно ѣ [ie]¹⁶ („na svom mjestu”), али у (лоше прочитаној) речи *рѣгѣ* они констатују да не стоји очекивани глас е (потекло од ѣ [eⁿ] (уп. Miklosich 1862–65: 813)), већ се наместо њега, грешком писара, изнимно пише ѣ [ie] („ja”), што се (у познијем периоду) зна дешавати, али се само питамо како то одједном писар не разликује два различита гласа, (монофтоншко, „обично”) е и (дифтоншко) *іе*?¹⁷ Аутори чланка такође кажу да ‘Тјеходраг’, као ‘католички поп-глагољаш’, није канонски смео имати жену и децу, али их је *иѣак* имао,

imali hrvatskoga bana, ali to njima nije bio tuđi ban, jer su i 'Slovinci' govorili slično, ili posve jednako kao i Hrvati. Ali kad imadu hrvatskoga bana i hrvatsku vladu, počeli su ljudi sve [malo-]pomalo govoriti da je to narod hrvatski. I tako su se Slovenci [malo-]pomalo prozvali *Hrvatima* – izgubili su svoje ime, tako i danas nijedan seljak oko Zagreba ne zna šta je to Slovenac ili 'Slovinac', nego kaže da je Hrvat." (Radić 1903).

¹⁶ Пре но што су се у оквиру штокавског/српског појавиле екавица, икавица и ијекавица, ђ („јат”) се изговарало као – дифтонг/двогласник *ie* (Белић 1969: 87–89).

¹⁷ Насупрот овим фонетским странпутицама, наводим факат да се у XII, као и у XIII в., у БиХ јасно осећа разлика између (монофтоншког, „обичног“) *e* и (дифтоншког) *ie* („јата“), те тако у повељама босанских владара XII и XIII в. нема мешања у писању ова два гласа, док се, са своје стране, икавски изговор/„рефлекс ‘јата’“ јавља паралелно (и испрва спорадично) у XIII в., а у XIV в. скроз преовладава (Белић 1969: 90; 91). Апсолутно је иста ситуација и у натписима у средњовековној Босни у XII и XIII в. – увидом у збирку свих досада откривених ћириличких натписа средњовековне Босне, учавамо да у њима, у XII и XIII в., (дифтоншко) *ѣ* [ie] („јат“) свугде стоји „на свом мјесту“, не мешајући се са (монофтоншким, „обичним“) *e*, а у XIII в. спорадично се јавља понеки икавски облик (с тим да се паралелно, по старословенској традицији – једнако као у повељама – пише и *ѣ* уместо *ia* [ja, ^a]): *въмрѣ* [umrie], *ѣрѣбѣнѣскѣ* [triebъnjski], *лѣшо* [lieto], *ѣговѣми* [jegoviemi] + *Браѣ* [Braja] (1151–77, Полице код Требиња), *свѣа* [sviešta] + *ѣ* [ja] (1193, Подбрежје код Зенице), *бѣше* [bieše], *Градѣша* [Gradiěša] + *сѣгуѣ* [(?) suⁿdija], *Јуриѣ* (ген. јд.) [Jurija] (после 1193, Подбрежје код Зенице), *селѣхъ* [selieh] + *ѣ* [ja] (1194, Благај код Мостара), *лѣшѣ(о)* [lieto] + *М(а)риѣ* [Marija] (1231, Видоштак код Стоца близу Мостара), *ѣравовѣрѣнаѣо* [pravoviernagol], *ѣрѣшѣави се* [priestavi se], *гѣгуна* [diedina], (!) *ѣорикѣлом* [poriklom] (1241, Полице код Требиња), *ѣрѣшѣави се* [priestavi se] + *ѣеорѣиѣ* [Đeordija], *Крѣнѣ* [Krnja] (XIII в., Аранђелово код Требиња), *Бѣлока* (ген. јд.) [Bieloka], *сѣбѣ* [sebie], *мѣшѣо* [miesto] (XIII в., Мало Чајно код Високог близу Сарајева), *гѣѣѣ* [djak] (1299–1314, Осредак код Добоја) (Kardaš 2014: 29, 31, 32, 41, 44, 56, 57, 68, 75, 105, 108, 111, 123, 126, 127, 139, 143, 200, 204, 205, 236, 238, 254, 267; Vego IV 1970: 66, 67).

на шта могу додати да му је, онда, та неканонска жена уз канонски обред накнадно сахрањена с њим у истоме гробу!

А на концу целог овог галиматијаса од чланка, аутори ни сâм натпис нису вични добро да прочитају, нити, пак, да дају смислен превод! Они читају: „† Se ležitъ p(o)ръ Těhodragъ. А је iměľъ (по њима) đ (тј. 5) synovъ. Tere rěďъ jedinemъ godě stry je”, што би се превело буквално као „Овде лежи поп ‘Тјеходраг’. Имао је (по њима) đ (тј. 5) синова. *‘Ред’¹⁸ у једној (истој) години ‘бива убијајући’, тј. убија”,¹⁹ односно, како они преводје, „† Tu leži pop Tjehodrag. Imao je pet sinova. *Su svi u jednoj (istoj) godini bili ubijeni” (Marić i dr. 2007: 9, 11, 13–15, 17–21, 24, 26–31).

На изложени галиматијас од чланка у целисти, очито само у функцији етноинжењеринга и језичкога инжењеринга, имам да одговорим једном шаливом параболом (Нека ми се опрости искакање из научног дискурса, а једино пластичности ради!): У БиХ једнога дана – посвуд

¹⁸ Наиме, аутори чланка су из лоше прочитане речи *рѣгъ* стекли уверење да је у њој неочекивано, изнимно, *е* записано као *ѣ* [ie] („јат”), и да се, онда, ради о прилошком склопу *вѣ рѣгъ/вѣ рѣгъ/вѣ рѣгъ* [v reⁿd/v red] „редом” (Miklosich 1862–65: 813) који је изгубио предлог *вѣ/вѣ*, као што је, уосталом, и предлошки склоп *вѣ срѣгъ* [v sried] (+ ген.) „усред” постао *срѣгъ* [sried] (+ ген.) „сред, усред” (в. доле). Међутим, тога једноставно – нема (Miklosich 1862–65: 813; РКСС 3: 47; РМС 5: 483, 484), а и у старосрпском и српском се генерално скраћују – без промене значења – не *прилошки*, него *предлошки* склопови са *вѣ/вѣ/у* + *именица*, за шта упоредити да од (старијег) *усред* и *уместѡ* (+ ген.) имамо и (млађе) *сред* и *местѡ* (+ ген.), али никада од (старијег) *у бѣ* (нпр. у *даѡи се у бѣ*) нисмо добили и некакво (млађе) **бѣ* у значењу „у бег”. Услед тога сам, а да бих дочарао уверење аутора чланка, горе у буквалном преводу и ставио то (чудно и нејасно) *„ред”.

¹⁹ Наиме, аутори чланка су из лоше прочитаног (в. доле) склопа *сѣры ѡ* [stry je] „букв. ‘бива убијајући’, тј. убија” (Ђорђевић 1990: 202, 203) добили – не из њиховог читања очекиван превод да, онда, отац убија своје синове (ма колико то њима нелогично звучало), него сасвим супротан и неочекиван превод (али, сад, њима логичан) да су ти очеви синови (само генерално) били убијени, правећи на тај начин од активне садашњости с логичним вршиоцем радње – једну пасивну и безличну прошлост. На страну ове странпутице глаголског стања, активног или пасивног, и временске равни, из граматике старословенског можемо сазнати да се глаголски придев садашњи (тј. партицип презентива) мора превести увек активно, несвршено и истовремено са главном радњом, дакле *сѣры* [stry] се може превести као: убијајући, који убија/је убијао/буде убијао, како/где убија, кад/док убија/је убијао/буде убијао, пошто убија/је убијао/буде убијао – и никако другачије (Ђорђевић 1990: 165–67). А када се овом глаголском придеву садашњем (тј. партиципу презентива) дода глагол *бѣѡи* у неком времену (што је чисто грчка конструкција, вештачки пренесена) – добија се то време глагола који је у партиципу, и такође активна и несвршена радња: *ѡсѣѡ сѣры* [jest stry] „букв. ‘бива убијајући’, тј. убија”, *бѣ сѣры* [be^(a) stry] (са старијим изговором гласа *ѣ*) „букв. ‘бивао је убијајући’, тј. убијао је”, *бѣдѣѡ сѣры* [boⁿdet stry] „букв. ‘би(ва)ће убијајући’, тј. убијаће”, *бѣди сѣры!* [boⁿdi stry!] „букв. ‘бивај/буди убијајући!’, тј. убијај!” (Ђорђевић 1990: 202, 203).

само ‘Бошњаци’²⁰ муслимани, и ретко се ко и сећа да је ту пре иког игда било. Једном приликом, пронађе раја гроб православног попа с брадом, који у гробу од прилогѣ има и сасухло прасенце (јер за живота љубљаше реш-печено одојче), а на гробу му стоји да спомен оцу подиже син Србољуб. И шта сад, како то протумачити? – То је био хоѣа ‘Бошњак’ с брадом, који халал не сме да једе свињетину, али ју је јео, и халал не може да детету да име Србољуб, али га је дао.

А на научност ‘метода’ ауторѣ, којим се из уверења о наводним елементима азбуке преузетим из (претпостављено католичке и аутоматски хрватске) латинице и (претпостављено апсолутно само хрватске) глагољице у једноме гробном ћириличком натпису обликује закључак тако да је онај ко у том гробу под тим натписом лежи, по наводним елементима азбуке из латинице судећи – католик и аутоматски Хрват, а по наводним елементима азбуке из глагољице – апсолутно и само Хрват, и, очекивано, католички поп-глагољаш, могу поставити тек питање: „Је ли, онда, можда и почивши патријарх српски Павле Стојчевић, са словима *ј* и *ћ* у свом презимену некакав католички свештеник, Хрват и поп-глагољаш – пошто је модер-

²⁰ Као научник у служби *сѣварности*, ја не могу прихватити нити користити сасвим рецентни етноинжињеријски назив ‘Бошњаци’ и језичкоинжињеријски назив ‘босански (језик)’, јер то је као кад би се данас-сутра од Срба протестаната створила (одвојена) српска народност протестаната, која би се онда звала **Протестанѣи*, а доцније, једног дана (након можда чак и сукоба с матичним народом), неко од тих **Протестанѣи* дође на идеју (коју узме свим силама спроводити у дело) да се они одсад имају звати нпр. **Раѣи*, а свој језик **раѣки*, иако су „Раѣи” и „раѣки (језик)” нововековни историзми за Србе (православце или, пак, католике, одн. (одвојену) српску народност Буњевце) и за српски језик (РМС 5: 458–460; Филиповић 1967: 309; Кујунѣић-Остојић 2016: 20 [А. Ивић], 25 [М. Мандић], 65 [Г. Патаковић]; Информатор 2: „Мађарица буњевачкосрпског (‘раѣког’) порекла”, најпрецизније „Српкиња католикиња”). А да је средњовековни (старосрпски/српкословенски говорни/књижевни) назив *Бошњанин* и касније *Бошњак* значио само, географски, човека (Србина) из средњовековне Босне, више него јасно видимо из повеље босанског краља Стипана/Стифана/Штефана Твртка (II) Твртковића из 1405. у Билим Селиштима (у жупи Трстивици), при чијем се почетку каже да је *Сѣиѣанѣ Тврѣи’ков Тврѣи’ков[и] ѣ... краљ Срѣлемѣ Босни, Приморѣю, Хѣмѣи земли, Допимѣ краемѣ, ѣсорѣи, Соли, Подрѣиѣю, Заѣаднимѣ сѣрапамѣ и к ѣомѣю* [Stipan Tvrtko Tvrtković... kralj Srbijem Bosni, Primorju, Humci zemlji, Donjim krajem, Usori, Soli, Podrinju, Zapadnim stranama i k tomu], тј. да је „Стипан Твртко Твртковић... краљ Срба Босне, Поморја, Захумља, ‘Доњих крајева’, Усоре, Соли, Подриња, ‘Западних крајева’/Завршја (а Ливно с околином је било у Завршју!) итд.”, потом краљ Твртко II Твртковић потврђује све дотадашње повеље-међудржавне уговоре Босне и Дубровника, па, између осталог, каже: *ѣ*о ѣоди ѣ Бошњанинѣ али Краѣѣиѣа босанѣскоѣа... комѣ ѣоди Дѣбровѣчанинѣ...* [tko godi je Bošnjaniin ali Kraljstva bosanskoga... komu godi Dubrovčaniinu...], тј. „ко год да је Бошњанин, или ти/тј. (пођењем из) Краљевине Босне... било ком Дубровчанину...” (Nakaš 2011: 70; Новаковић 1875: 126; РКСС 1: 68; РСАНУ I: 85, 86).

Што се исправног читања овог гробног натписа тиче, могу рећи да су аутори горњег чланка у извесној брзини превидели једно слово на крају првог реда и окрњено, а то је слово *С*. Овим словом се помешано, лоше прочитано *рѣгъ* са неочекивано, изнимно записаним *е* као *ѣ* [ie] („јат“) претвара у смислено *срѣгъ* [sried], што је наш (данас застарео) предлог *сред* (+ ген.) „усред“. Он је постао од старословенског предлошког склопа *въ срѣгѣ* [v sre^(a)de^(a); v sriedie] + *ѣн*. „букв. у средини, тј. усред“, који се јавља споредно и у облику *въ срѣгѣ* [v sre^(a)d; v sried] + *ѣн*. На то додајемо и тзв. мешање падежâ (лат. *attractio casus*) према локативном *въ срѣгѣ* [v sre^(a)de^(a); v sriedie] те тако добијемо предлошки склоп *въ срѣгѣ* [v sre^(a)de^(a); v sriedie] + *лок.*, споредно и (*въ*) *срѣгъ* [(v) sre^(a)d; (v) sried] + *лок.*, тј. у натпису *срѣгъ ѣгунѣмъ ѿгѣ* „у једној години одједаред“. Тиме се обесмишљава и то да уз (лоше прочитану) реч *рѣгъ* треба читати једину (у трећем лицу) презент глагола *бѣиши* – *ѣ* „бива“, као и глаголски придев садашњи (тј. партицип презентива) *сѣрѣи* „убијајући“, у заједничком зна-

300

чењу „убија”, већ је реч, очито, о још једном лошем читању, те то лоше читање повлачи још једно лоше читање за собом. О чему је ту реч? – Треба натписно СТРѢ читати као *сѣрѣ* *іе* „букв. сатре их/истреби их/поубија их до задњих”,²² а то би била типично босанска (и западнобосанска) народна говорна, безлична конструкција у значењу пасива, попут *сашрло іа* „био је уништен” (Ресо 1980: 116), и дан-данас с истим глаголом и сличним значењем, на истом терену – дакле, „били су истребљени/поубијани до задњега”. Напоследку, с обзиром на реално датовање овог натписа оквирно у XIV в., слово Ѣ („јат”) ваља читати гласовно секундарно/говорно, по икавски, као [i] (Белић 1969: 90; уп. Kardaš 2014: 210 [Радѣу], 237 [сѣе], 283 [веомѣ]), стога имамо и икавске облике: *имѣлѣ* [imil] „имао”, *срѣдѣ* [srid] „одједаред у”, *іедипѣмѣ іогѣ* [jedinim godi] „једној години”, па онда и *Тѣходраіѣ* као *Тиходраі!* Стога је ово гробни натпис попа Тиходрата, а не (ијекавски, у транскрипцији) ‘Тјеходрата’, односно (екавски, у транскрипцији) ‘Теходрата’, као што, уосталом, не преправљамо име *Цвиіко*, *Цвија* на *Цвеіко*, *Цвеја*.

А који би то могао бити рат, оквирно у XIV в., тако велик и обухватан, да оцу, попу (који у рат не иде, па је тако и преживео) у томе рату гине свих девет синова? – Са извесношћу можемо помислити на рат 1363. г. мађарског краља Лајоша I Анжујског против средњовековне Босне „како би искоренио небројено мноштво јеретика и ‘патаренѣ’ (јеретичких ‘крстјана’), које се угнездило у ‘његовој’ држави Босни”, односно „како би казнио дрскост неких бунтовника”. Овај рат започео је јула 1363. походом, под краљевим личним заповедништвом, на север Босне, што је завршило као опсада града Сокола на Пливи, али га је босански војвода Вукац Хрватинић успео да одбрани, те су се тако мађарски краљ и војска вратили преко Славоније у Угарску. Стога је септембра исте, 1363. године, краљ Лајош I упутио против Босне другу војску, под заповедништвом „палатина” (свога намесника и врховног заповедника) Миклоша/Николе Конта, те краљевског канцелара, острогонског надбискупа Миклоша/Николаса Сиђи-Вашарија, који су се свим силама обрушили на град Сребреник у Усори и опсели га, али су и они претрпели пораз и морали се повући назад у Угарску, при чему је у мађарском логору чак нестао

²² Глаголски облик *с(ѣ)сѣрѣ* [str, satr] јесте старосрпски/српскословенски (говорни/књижевни) споредни облик (3. л. јд.) аориста *с(ѣ)сѣре* [stre, satre] „сатре”, од глагола *с(ѣ)сѣрѣи* [strti, satrti], што је исто што и *с(ѣ)сѣрѣи* [streti, satreti] „сатрети” (РКСС 3: 260; Miklosich 1862–65: 354, 355), а скоро исто је и дан-данас у српском – *сашр* је споредни облик (3. л. јд.) аориста *сашре*, од глагола *сашрѣи*, што је исто што и *сашреи* (РСЈ 2011: 1172).

и велики државни печат (Угарске)! Био је то тријумф средњовековне Босне! Готово читав један век, средњовековна Босна није дошла никад у овако критичну ситуацију, али је војно и организационо успела одолети двоструком мађарском нападу, што показује да је била и јединствена и одлучна да се одупре све јачем мешању Угарске у њене унутрашње ствари и све веће ограничавање од стране Угарске њене личне политичке самосталности (Ћирковић 1964: 128, 129). То све хоће рећи да је, онда, попу Тиходрагу ('Тјеходрагу'), по хрватским научницима 'католичком попу-глагољашу' свих девет синова, у томе случају, католикâ, вероватно победила католичка мађарска војска, упућена против, како горе наведосмо, „небројеног мноштва јеретикâ и 'патаренâ' (јеретичких 'крстјана')... у Босни"! (Заправо, историјски, то ништа не значи, али је индикативно као споредни закључак етноинжињеријског сиљења стварности).

На концу, овај гробни натпис православног попа Тиходрага, исправно преписан, исписан (стандардно), прочитан, те преведен, гласи овако:

† СЭ ЛЭЖИТЬ ППЪ ТЪХОДРАГЪ. А Э ИМЪЛЪ [Ѡ] СЫН[О]ВЪ, ТЭРЭ [С] / РЪДЪ ЭДИНЪМЪ ГОДЪ СТРЪ ІЭ.

† Се лежить²³ п(о)пъ Тъходрагъ. А ѓ имѣлъ Ѡ сыновъ, тере срѣдъ ѓдинѣмъ годѣ стръ ѓѣ.

[(Va ime Božije!) Se ležit pop Tihodrag. A je imil devet sinov, tere srid jedinim godi str je.]

„У име Бож(и)је! Ево овде почива поп Тиходраг. И имао је девет синова, па су у једној години, одједаред, били поубијани до задњега.”

²³ Глаголски облик (3. л. јд.) презента *лежишь* [ležit] „почива” представља облик из старијег говорног/књижевног језика, јужнословенског/старословенског, који је на овом месту очуван – узвишеног стила ради, што, наравно, не значи да није део старосрпског (говорног) језика пошто су у језику, генерално, и ти архаизми са стилском функцијом део савременог/савременог језика, за шта упоредити у (савременом) српском *шушња* и *шма*, *буди бој с нама!*, *све и свја*, *анђели*, *Христос воскрес!* итд. Стога је уверење аутора горњег чланка да се и по овом јужнословенском/старословенском облику *лежишь* гробни натпис попа Тиходрага ('Тјеходрага') може (изненађујуће) датовати још у XII в. (Marić i dr. 2007: 17) – без основа, а и увидом у збирку свих досада откривених ћириличких натписа средњовековне Босне, проналазимо исти овај архаизам са стилском функцијом *лежишь* [ležit] „почива” и у XV в., на гробном натпису Драгца Тихмилића из Бркића код Калесије близу Тузле (Kardaš 2014: 137), што помињу и аутори горњег чланка, али тај натпис (што би се по њеној логици аутоматски очекивало) они не датују у XII в. (Marić i dr. 2007: 17).

Напоследку, додајемо и доказе да је у Ливну и околини оквирно у XIV в. итекако могло бити православца, те да су они требали свога, православног попа и, логично, пре или касније – богомољу. Пре свега, као што не треба сумњати у старо српство Ливна и (целе) околине, како горе и показасмо, тако не треба сумњати ни у старо католичанство Ливна и сигурно једног дела околине јер су у самом Ливну до пада под Турке били горепоменути фрањевачки самостан Св. Ивана Крститеља, каптол и две католичке цркве (од којих је једна, после, од Турака претворена у цамију), и у околини Ливна у Раповинама и Сухачи по једна католичка црква, а све под јурисдикцијом сплитске надбискупије (Biskupija-Banjaluka 2018), године 1485. и 1489. била је у Ливну једна католичка црква јер је Ливно у турским пописима из 1485. и 1489. записано као „само место Ливно“, што значи да је имало и цркву (Spaћо 1984: 149), рекосмо католичку, а у опширном попису санџака Босна из 1528–30, у предграђу Ливна проналази се и експлицитно наведен „латин“ (католик) Иваниш (Sarinay 2005: 90), док крајем XVIII в., сигурно и покатоличењем (уп. Petrić 1961: 49, 51, 67), жупа Ливно јесте највећа жупа у БиХ, са процентуално највећим бројем католика, при чему су, претежно, православци живели на северо-западу Жупе, а муслимани у Ливну и околини, у Билој код Ливна чинећи и већину (SeloMiši 2018), с тим да је године 1845. и 1855. у котару Ливно (Ливну и његовој широј околини) био једнак број католика и православца (OMLivanjska 2018). Ипак, у Ливну и околини (те западно од Ливна) православци се помињу и далеко пре – у другој половини XIII, у XIV, XV, XVI и XVII в. Наиме, према историчарима фра-Мавру Орбину (у делу *Il regno degli Slavi*) и Јакову Лукаревићу (у делу *Copioso ristretto*), отац српског краља Вукашина и српског деспота Угљеше, предак Мрњавчића, тек доцнијих Мрњавчевића, по имену Мрњан, одмиља Мрња, *Мрњав и *Мрњав(а)ц (итал. *Margnava*, *Margna*) био је родом из Ливна, и властелин-„казнац“ (краљев порезник) (?) Захумља 1280. у Требињу (Рудић 2001: 89–91, 93, 94; Спасић и др. 1991: 92; Грковић 1977: 141, 142; Бошковић 2000: 354, 393), а будући да у српство и православље Мрњавч(ев)ића не можемо ни посумњати, можемо казати да је и у време рођења дотичног Мрњана-Мрње/*Мрњав(ц)а оквирно око 1255, тј. шире у другој половини XIII в. било Срба православца у Ливну, односно његовој околини. Старину Срба православца у Ливну и околини такође потврђује и породично предање најстаријег српског православног рода у Ливну и околини Тришо (мн. Трише) у Великом Губеру код Ливна, који за себе говоре „da su od davnine ovdje“, а и други их „smatraju starosjediocima“ (Petrić 1961: 36). Уз то, најстарије или једно од најстаријих насељавања Срба православца у Далма-

цију било је кад је српски цар Душан (1331–1355, цар од 1346) пресе-
лио изван брво Срба православца из ((?) источне) Херцеговине у
(етнички („праве“) хрватске/чакавске) крајеве између (етничке срп-
ско-хрватске граничне) реке Цетине и (хрватске) реке Крке. Ови Срби
православци засновали су 1389. г. православну парохију Врлику, и
вероватно њима је босански краљ Твртко I подигао 1391. г. православ-
ну цркву Вазнесења Господњег/Светог Спаса у Цетини на изворишту
Цетине, а они су 1395. г. подигли православни манастир Драговић у
Кољанима код Врлике (Petrić 1961: 36; Милаш 1901: 145, 149). Може-
мо претпоставити да ови Срби православци нису случајно и махинал-
но (из тадашње Србије у тадашњу Хрватску) насељени у поменуте
етнички („праве“) хрватске/чакавске крајеве, него је у близини или
релативној близини морало бити Срба православца, што би – према
гореизнесеном податку о властелину-„казнацу“ *Мрњану-
Мрњи*/**Мрњав(ц)у*, Србину православцу родом из Ливна – могло бити
само и једино у Ливну и околини. А будући да је познато да је дотични
Мрњан-Мрња/**Мрњав((а)ц)* био у Требињу 1280. г. „казнац“ (краљев
порезник) (?) Захумља, а и његов син Угљеша *Мрњавч(ев)ић* у Требињу
1346. г. намесник Требиња (Спасић и др. 1991: 93), можда можемо
претпоставити и то да су обадвојица били управници у својој прапо-
стојбини. Ово се слаже с тим да су према историчару и академику
САНУ Владимиру Ђоровићу *Мрњавч(ев)ић* „из Зете и Требиња“, а
према етнолозима Радославу Павловићу и Петру Шобајићу *Мрњавч(ев)
ић* су из огранка великог рода којем је слава Мратиндан-Мратинаца
(док је други велики род са славом Аранђеловдан-Аранђеловштаци) на
територији старе српске жупе Области Требиња, по имену Врм, одно-
сно у данашњој Корјенићкој вали, делу области Корјенићи код Треби-
ња (Шобајић 1964: 103, 105, 108, 139, 151, 169), па би тако најстарији
слој Срба православца у Ливну и околини (којем је и дотични *Мрњан-
Мрња*/**Мрњав((а)ц)* припадао) био последица неког нама непознатог
пресељења Срба православца из Требиња и околине у Ливно и околи-
ну у XIII в., највероватније под директним упливом владара или моћ-
ног великаша, чему иде у прилог можда и то да је у Мишима код Ливна
1400. г. забележено презиме *Мрајиновић* (Petrić 1961: 31; в. и горе), те
да у Застину код Ливна има српски православни род *Црногорци* „stari-
nom iz ‘Crne Gore’“, који славе Аранђеловдан (Petrić 1961: 59). Можда,
подвлачим, можда под директним упливом жупана Захумља, потомка
жупана Мирослава Радослава, који је постао „клетвеник верни“ (одани
савезник) мађарског краља те под мађарским политичким утицајем
ушао у ратни савез Дубровника и Бугарског царства 1253–1254. против
Србије и његовог (даљег) рођака, српског краља Уроша I, а можда, с

друге стране, и под директним упливом управо самог Уроша I који је, након неуспеха овог ратнога савеза и рата 1254. г., оквирно око 1254–1256. између Србије и Мађарске/Угарске могуће успоставио односе блиске повезаности и савезништва, о чему говоре историјски извори из каснијих година (ИСН I 1981: 348, 349; Спасић и др. 1991: 52; РКСС 1: 446). На тај би начин и горепоменуто пресељење (из тадашње Србије у тадашњу Хрватску) Срба православца из ((?) источне) Херцеговине у крајеве између реке Цетине и реке Крке, под директним упливом српскога цара Душана било одјек овог претпостављеног претходног пресељења (такође, онда, из тадашње Србије у тадашњу Хрватску) Срба православца из Требиња и околине (односно такође из источне Херцеговине) у западн(и)ј(е) (католичке) крајеве, било да су ти крајеви етнички српски (али католички), било етнички („прави“) хрватски/чакавски (и католички), а све то под директним упливом, претпостављено, жупана Захумља Радослава или, пак, српскога краља Уроша I. Потом, у оба горња турска пописа, у „вароши Касабе Ливно“/„џемату муслиманâ раје Ливна“ (тј. у Ливну) споменути су муслимани, и они заправо јесу највише пре 1516. исламизирани (већином ту досељени) ливањски (Срби) хришћани, у пређашњем статусу „Влахâ сточарâ“ (Срба сточара) који плаћају „филирију“ (обједињени порез на домаћинство), односно од 1516. до 1528. исламизирани (Срби) хришћани, заробљени у турским освајањима подручја западно од Ливна (Зрмање, Островице, Сиња, Врлике, Петровог Поља и Петрове Горе), па након куповине и исламизације – ослобођени (Spaho 1984: 149, 152–154). А то да су поменути „Власи сточари“ (Срби сточари) били православци или великом већином православци, потврђује нам и опширни дефтер санџака Босна из 1489. који за становнике Ливна у статусу „Влахâ сточарâ“ (Срба сточара) вели да њихова „svaka kuća plaća po jednu ‘filuriju’, i to na dan zvani *Đurđevdan*“ (Spaho 1984: 149). Уз наведене податке „treba naglasiti da kanun-name i drugi osmanski dokumenti riječju *Eflakâr* ‘Vlasi’ označavaju na našem području Srbe-stočare, koji su bili povlašćeni u plaćanju poreza, koji su bili u vojničkoj ili poluvojničkoj službi... derbendžije, čuvari puteva i sprovodnici vojske i putnikâ u visokim planinama... i služili kao kolonizatorski elemenat...“ Наиме, у канун-нами Сулејмана „Законодавца“/Величанственог из времена пре 1521, тзв. „Влашком закону“, јасно се види да је основно значење речи *Влах* „Србин хришћанин (у овом случају православца)“, из следећих навода: „Smederevski ‘Vlasi’ ne plaćaju ni harač, ni desetak, ni ispendže, ni porez na ovce, ni svadbarinu, niti išta od drugih poreza, već na rođendan Isusa – alejhiselam! – što po njihovoj vjeri zovu *Božić*, daju od svake kuće za jednu ‘filuriju’ 45 akči, i kao vrijednost jednog ovna

15 akči... [na kuću] po tri akče. Ukupno iznosi 63 akče. To na Božić daju. U proljeće, na dan koji se zove *Hizr-Ilijas* (Ђурђевдан), daju od jedne 'filurije', ili jedne kuće, za vrijednost jedne ovce sa jagnjetom 20 akči; svega 83 akče", затим пише „vojnučki' (војни(чки)) ili 'vlaški' red", а преводилац овог закона и приређивач прецизира речима: „ ... војници који су служили под турском управом... Jedna kanun-nama i dva zapadna pisca ('Vlaški zakon', Bartholomeus Georgievitz, *De Turcarum moribus* и Nicolaus Höniger, *Hoffhaltung des Türckhischen Keyzers*) govore o 'vlaškoj' osnovi tog vojničkog reda... putopisac iz XVI vijeka Kuripešić jasno kaže da su 'martolosi', kršćanski (хришћански) војници Vlasi. Tu se jasno ističe da su 'Vlasi' Srbi..." (Ђурђев 1940: 49, 55, 59, 60). Такође, за пресељење 26 породица из Ливна и околине у Сињ и околину 1687. г. на челу с браћом (Павлом-Павом, Божом и Гргуром/(?) Грегоријем) Милановићима (Soldo 1989: 94, 102, 103, 110, 130, 131, 133; DAZA: *Venecijanski zemljišnik 1709–11, Banderija Ilije Maretića u Dcimu*; Десница 1951 II: 202) каже се у извештају „провидура" (заповедника) коњице Зена млетачком Сенату од 18. 11. 1687. да су то хришћани (итал. *christiani di Clivno*), тј. „мешано и католичке и православне вере", не прецизирајући *католичкој обреда/католичке вере* (итал. *di rito cattolico*) или *грчко-католичкој обреда/православне вере* (итал. *di rito Greco*) јер у Ливну („Хливну") (пored већинских муслимана) и у околини Ливна живели су тад и хришћани (итал. *christ[i]ani di Klivno*), тј. „мешано и католици и православци" (Десница 1951 II: 142, 200–202). Све изнесено потврђује и податак да су се око 1450. католичанство и православље коначно и трајније сусрели у источној Босни и источној Херцеговини, односно Херцеговини уопште (Ђирковић 1964: 319–321), те би тако стара зона додирa католичанства и православља могла пролазити кроз Ливно и околину, а стара дрвена православна црква у Застинју код Ливна, изграђена у време Турака, па служила до дуже времена пре 1859, кад је и саграђена црква Успења пресвете Богородице у Ливну (OMLivanjska 2018), могла је бити подигнута на темељима неке старије православне богомоље, можда неке православне богомоље, коју су Турци након пада Ливна под њихову власт – порушили. Да ово није само претпоставка, него да, насупрот томе, итекако постоји верско и богослужбено трајање и континуитет Срба православца у Ливну и околини, сведочи нам јасно чињеница да у поменутој, данашњој православној цркви у Ливну постоји (пored икона из потоњих векова) и пет икона из XV в., две иконе с прелаза XV у XVI в. и једна икона из XV или XVI в., радови већином (5 примерака) италокритских, ређе (2 примерка) приморских, односно дубровачких или најређе (1 примерак) (вардарско)македонских/„јужностаросрбијанских" иконописаца, од

којих свих икона Богородице Одигитрије из XV в., рад иконописца с подручја (Вардарске) Македоније/„јужне Старе Србије” има удно иконе и нечитке остатке можда старосрпског записа средњовековном „брзописном” (писаном) ћирилицом из такође XV в. (OMLivanjska 2018; Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika BiH 2004; Mazalić 1959: 105, 107, 110, 111, 114, 118, 119 [ту и стара, већином погрешна или непрецизна датовања, и једно погрешно препознавање: прелаз XVII у XVIII в., XV или XVI в., „Глава монаха” + можда XVII в., „стариј[ег датум]а”, XVI в., око 1800, XVI или XVII в.]), а уза све то, постојање 18 (20) икона Богородице од скупа 84 (85) икона из времена пре 1859. у данашњој цркви у Ливну (Mazalić 1959: 105–119) указује јасно на то да је и претходна православна црква у Застинју код Ливна била посвећена Богородици. Ко би ту претходну православну богомољу могао да сагради? – Претпостављам најпознатији православцац рођен у Ливну, *Мрњан-Мрња/*Мрњав((а)ц)*, предак *Мрњавч(ев)ић*а, или, пак, неко од његових директних потомака, нпр. краљ Вукашин, деспот Угљеша, краљ(евић) Марко *Мрњавч(ев)ић*и, Јелена, удата Бранковић, господарица Оливера, удата Балшић, или, можда, неко од њихових ((?) даљих) рођака, нпр. Рутош *Мрњавч(ев)ић* (Рудић 2001: 94; Спасић и др. 1991: 92). У обзир долази и босански краљ Твртко I који је, како рекосмо горе, у релативно оближњој Цетини на изворишту Цетине, Србима православцима подигао 1391. г. православну цркву Вазнесења Господњег/Светог Спаса.

Можемо додати још то да су дотични поп Тиходраг, Србин православцац, као и његова можебити богомоља, били у надлежности скоро сигурно милешевског архиепископа (уп. Ђирковић 1964: 319–321), а натпис на бочној гробној плочи његовога гроба јесте и нека остане један од старијих српских ћириличких натписа на икавском старосрпском (говорном) језику, оном истом икавском (говорном) старосрпском, којим је писана и повеља босанског бана Стипана/Степана/Стефана Котроманића из 1333. у Сребренику, при чијем крају стоји да је повеља у четири примерка, од чега два примерка *срѣйскиѣ* [sr̩ps̩ci̩je] „на српском (језику)”, и не само то, него претходно стоји да је тако учињено *ѡмѣ... сваки да... види истину* [tomu... svaki da... vidi istinu] „с циљем... да свако... увиди веродостојност банових речи”, што указује на то да је српски главни језик комуникације свих у држави под његовом влашћу, Босни (којој су „Западни крајеви”/Завршје прикључени 1324–26, а Ливно с околином је било у Завршју!) (Ђирковић 1964: 162).

и зато ставлю на господнѣ Банѣ Стефанѣ своју златѹ пѣуатѹ да је веровано – сваки да знаѣтъ и видѣи истинѹ
а томѹи сѹ ·д· повелле --а--: двѣ латинскѣ а двѣ српскѣ – а све сѹ пѣуакенѣ златнѣмѣи пѣуатѣи
двѣ ста повелле ѹ господнѣи Бана Стефана а двѣ повелле ѹ дѹбровницѣи
а то је писано подѣ градомѣ подѣ срѣбрнѣиномѣ а томѹ сведоци званѣи моленѣи вѣтанѣи тѣхораднѣи радосавѣи хлаповнѣи мнлошѣи
владѣиаснѣи хрватнѣи Стефаннѣи Стефанѣи дрѹшунѣи тврѣтѣи нвѣхннѣи
и зато да ·г· прѣставѣи двѣишѣи тѣхораднѣи щѣтѣи хлаповнѣи мнханѣи менѣетнѣи дѹбровѣианнѣи

Сл. 5. Крај повеље босанског бана Стипана/Степана/Стефана Котроманића
из 1333. у Сребренику: „на српском (језику)”
(Nakaš 2011: 37)

Имајући у виду све ове чињенице, желео бих да апелујем на надлежне да што пре реагују како би се овај гробни натпис православног попа Тиходрага из Лиштанѣ код Ливна оквирно из XIV в. уврстио у српску културну баштину и баштину Српске православне цркве, те правно заштитио!²⁴

Резиме:

Током археолошких ископавања 2003. г. у Лиштанима код Ливна у Херцег-Босни у Федерацији БиХ пронађен је гроб мушкарца-мужа и

²⁴ Гробни натпис православног попа Тиходрага (‘Тјеходрага’) налази се сада у сталној поставци археолошке збирке Фрањевачког музеја и галерије „Горица” у Ливну, а филијала Хрватске поште у Мостару издала је 2017. г. редовну поштанску марку у вредности од 0,9 конвертибилних марака, уз вињету, самолепљиву марку, жиг и штампани коверат првога дана издавања, у тиражу од 130.000 примерака, а под насловом „(Bosna i Hercegovina/ Federacija BiH –) Arheološko blago 2017. – ploča s natpisom popa Tjehodraga (u Lištanima)”:



Редовна марка филијале Хрватске поште у Мостару, уз жиг, са гробним натписом православног попа Тиходрага (на вињети) (Napoli 2017).

његове жене с ћириличким натписом † Се лежить п(о)пѣ Тѣходрагѣ. А ѿ имѣлѣ ѿ сѣповѣ, тере срѣдѣ ѿдипѣмѣ годѣ стрѣ ѿ, који се по облицима слова у њему може датовати оквирно у XIV в. Хрватски научници, предвођени шефицом ископавања, на којим је овај натпис и нађен, уверени су да у овом гробном ћириличком натпису постоји низ наводних елемената азбуке преузетих из (претпостављено католичке и аутоматски хрватске) латинице и (претпостављено апсолутно само хрватске) глаголице те су обликовали закључак тако да је онај ко у том гробу под тим натписом лежи, по наводним елементима азбуке из латинице судећи – католик и аутоматски Хрват, а по наводним елементима азбуке из глаголице – апсолутно и само Хрват, и, очекивано, католички поп-глаголаш. Притом, да је овај натпис исписан некаквом ‘хрватском ћирилицом’ којом су се, наводно, католички попови глаголаши-Хрвати у Ливну (и шире у БиХ), а и у Далмацији, служили у свакодневном животу, док су се на миси и молитви служили глаголицом, на шта додају и то да Тѣходрагѣ, као ‘католички поп-глаголаш’, није канонски смео имати жену и децу, али их је *и ѿ*ако имао. Напослетку и то да је овај натпис написан на, очекивано, хрватској редакцији старословенског/„хрватскословенском” (књижевном) језику. На овај галиматијас, очито само у функцији етноинжењеринга и језичкога инжењеринга, одговорено је научним противаргументима: 1) да су елементи азбуке преузети из латинице и глаголице промашене опсервације, 2) да до „Свехрватског католичког конгреса” 1900. г. није постојала апсолутна једнакост (појмова) *католички* = *хрватски*, односно *католик* = *Хрват*, 3) да је обла глаголица најстарије, општесловенско писмо (старије од ћирилице), које се користило широм словенског света, а највише у (Вардарској) Македонији/„јужној Старој Србији” (те би је онда требало звати *српском*!), 4) да се угласта глаголица користила код („правих”) Хрвата чакаваца (католика) као хрватско национално писмо (те се и зове *хрватском*), али и ван Хрватске, у БиХ код Срба католика, православаца и јеретичких „крстјана”, 5) да је та њихова некаква ‘хрватска ћирилица’ у БиХ и Далмацији била звана (1582, 1611) *српским писмом*, односно *српским/илирским писмом*, а и у оближњем је Дубровнику била исто тако звана (1511–1618) *српским писмом*, односно *српским или илирским писмом*, 6) да је Тѣходрагу, онда, та неканонска жена уз канонски обред накнадно сахрањена с њим у истоме гробу, 7) да у XIV в. (1378–1400) сви босански краљеви и краљице титулишу себе као *краљеве/краљице Срба Босне, Поморја, „Западних крајева”/Завршја* итд. (а Ливно с околином је било у Завршју!), и тек ће у XV в. на овај списак додати и (отпре освојену) Далмацију па ће уз свако помињање да су *краљеви Далмације*, додавати напомену

иј. Хрватѡ (јер их је *шад* од целе државе Босне – једино тамо у маси и било), а уместо краљ Далмације стоји, по једном, и краљ Хрватѡ Далмације, односно краљ (обласѡи) Хрватѡ, 8) да повеља босанског бана Стипана/Степана/Стефана Котроманића из 1333. у Сребренику указује на то да је икавски старосрпски (говорни) језик главни језик комуникације свих у држави под бановом влашћу, Босни (којој су „Западни крајеви”/Завршје прикључени 1324–26, а Ливно с околином је било у Завршју!), на тај начин што при њеном крају стоји да је у четири примерка, од чега два примерка *срѡисциѡ* „на српском (језику)”, плус да је тако учињено *шом* ѧ... *сваки да...* *види истѡи* ѧ „с циљем... да свако... увиди веродостојност банових речи”. Из свега изнесеног дат је закључак да је дотични поп Тиходраг био Србин, православца и православни свештеник (скоро сигурно под Милешевском архиепископијом), који је говорио икавски старосрпски, а његов гробни натпис јесте један од старијих српских ћириличких натписа на старосрпском (говорном) језику.

Литература:

Ћирилица:

- Белић, А. (1969), *Основи историје СХ језика I – Фонѡика*, Београд: Научна књига.
- Бошковић, Р. (2000), *Основи ујоредне грамаѡике словенских језика*, Београд: Требник.
- Грковић, М. (1977), *Речник личних имена код Срба*, Београд: Вук Караѡић.
- Десница, Б. (1951), *Истѡрија коѡарских ускока 1684–1749 II*, Београд: САНУ.
- Дивковић, (фра-)М. (Диѡкоѡић, фра-М.) (1611), *Наук крсѡјански за народ словински (На ѧ карсѡиански за пародѡ слоѡипски) [I], II – Сѡо чудеса, алиѡи Зламѡија блажене и славне Боѡородице Дивице Марије (Сѡо ѡ ѧ Дѡсаа, алиѡи Зламѡијаа Блаженѡ и [с]лаѡпѡ Боѡородице Диѡице Мариѡ)*, Венеција (Мнеци): Петар Марија Бертран.
- Ђорђић, П. (1990), *Истѡрија срѡске ћирилице*, Београд: ЗзУНС.
- Ивић, П. (1986), *Срѡски народ и њѡов језик*, Београд: СКЗ.
- Ивић, П. (1991), *О значењу израза lingua Serviana у дубровачким докуменѡима XV–XVIII века*, Ивић, П., „Избрани огледи II – Из историје српскохрватског језика”, Ниш: Просвета, 207–22.

- Информатор 1: Томислав Југовић, рођ. 1953, САП Војводина, Србија.
Информатор 2: Т. И., рођ. П., рођ. 1937, САП Војводина, Србија.
Информатор 3: В. К., рођ. 1968, Ливно, БиХ.
ИСН I–VI: Самарцић и др. (1981–1993), *Историја српског народа I–VI*, Београд: СКЗ.
Колендић, П. (1964), *Из старог Дубровника*, Београд: СКЗ.
Милаш, Н. (1901), *Православна Далмација – историјски преглед*, Нови Сад: ИК А. Пајевића.
Новаковић, С. (1875), *Српски томеници XV–XVIII в.*, „Гласник СУД” № XLII, Београд: СУД.
Пецо, Асим (1981), *Штокавско-чакавска размеђа*, „Наш језик” № XXV 1–2, Београд: САНУ, 74–81.
Поповић, М. (1981), *Јоша*, Београд: Вуков Сабор – Тршић, Рад.
Решетар, М. (1926), „*Либро од мнозијех разлоја*”, *дубровачки ћирилски зборник од г. 1520*. (ЗзИЈиКСН № 15), Сремски Карловци, Београд: САНУ.
РКСС 1–3: Даничић, Ђ. (1863–64), *Рјечник из књижевних старина српских 1–3*, Биоград (Београд): Државна штампарија.
РМС 1–6: *Речник српскохрватског књижевног језика 1–6* (1967–76), Нови Сад, Загреб: Матица српска, Матица хрватска.
РСАНУ I–: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика I–* (1959–), Београд: ИСЈ САНУ.
РСЈ: *Речник српског језика* (2011), Нови Сад: Матица српска.
Спасић и др. (1991): *Родословне таблице и грбови српских династија и властеле*, Београд: Бата (Bata).
Томовић, Г. (1974), *Морфологија ћириличких написана на Балкану*, Београд: САНУ.
Ђирковић, С. (1964), *Историја средњовековне босанске државе*, Београд: СКЗ.
Филиповић, М. С. (1967), *Етнолошки записи с џуша по западној Босни*, Филиповић, М. С., „Различита етнологска грађа” („Српски етнографски зборник” № 5), Београд: САНУ.
Шобајић, П. (1964), *Корјенићи*, „Гласник Етнографског музеја на Цетињу” № 4, Цетиње: ЕМ на Цетињу, 103–171.

Латиница:

- ArkivPJ I–XII: Kukuljević-Sakcinski, I. (1851–75), *Arkiv za povjesnicu jugoslavensku I–*, Zagreb: Društvo za jugoslavensku povjesnicu i starine.

- Benac i dr. (1966), *Kulturna istorija BiH – od najstarijih vremena do pada ovih zemalja pod osmansku vlast*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Damjanović, S. (2014), *Novi filološki prinosi*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Dedijer, V. (1987), *Vatikan i Jasenovac – dokumenti*, Beograd: Rad.
- „Državni arhiv u Dubrovniku” (RH), *Carinarnica (Dohana), Statut Carinarnice/Liber statutorum Doane 1421*.
- „Državni arhiv u Zadru” (RH), *Venecijanski zemljišnik 1709–11*.
- Đurđev, B. (1940), *Nešto o vlaškim starješinama pod turskom upravom*, „Glasnik ZM BiH” № 52 I–II, Sarajevo: Državna tiskara, 4–67.
- ERHSJ I–III: Skok, P. (1971–1973), *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–III*, Zagreb: JAZU.
- Hafizović i dr. (2001), *Popis sandžaka Požega 1579. godine*, Osijek: DAOS.
- Hamm, J. (1974), *Staroslavenska gramatika*, Zagreb: Školska knjiga.
- Kardaš, M. (2014), *Konkordancijski rječnik ćirilčnih natpisa srednjovjekovne Bosne*, Sarajevo: Institut za jezik.
- Klaić i dr. (1954), *Historijski atlas*, Zagreb: GZ Hrvatske.
- Klaić, V. (1928), *Građa za topografiju i historiju Hlivanjske županije i grada Hlivna*, „Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu” № 1, Zagreb: Arheološki muzej u ZG, 13–24.
- Kolendić, P. (1904), *Bosančica, bosansko-hrvatska ćirilica i Dubrovčani*, „Bosanska vila” № 19/20, Sarajevo, 349–351.
- Kujundžić-Ostojić S. (2016), *Antropološka funkcija i značenje groktalica kod bačkih Bunjevaca*, Beograd: FilFUB (doktorska disertacija).
- Marić, M., Šimić, M., Škegro, A. (2007), *Pop Tjehodrag i njegov natpis*, „Povijesni prilozi” № 33, 9–32.
- Mazalić, Đ. (1959), *Stare slike pravoslavne crkve u Livnu i predlog za njihovu konzervaciju i restauraciju*, „Naše starine” № 6 (VI), Sarajevo: Zavod za zaštitu spomenika BiH, 105–120.
- Miklosich, F. (1862–65), *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobona (Wien): G. (W.) Braumüller.
- Nakaš, L. (2011), *Konkordancijski rječnik ćirilskih povelja srednjovjekovne Bosne*, Sarajevo: Društvo za proučavanje srednjovjekovne bosanske historije.
- Napoli, M. (2017), *Redovita poštanska marka „Arheološko blago 2017. – ploča s natpisom popa Tjehodraga (u Lištanima)”*, Mostar: Hrvatska pošta – Mostar.
- Novak, V. (1986), *Magnum crimen – pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj²*, Beograd: RO Nova knjiga.
- Oreč, P. (1996), *Povijesno-kulturno značenje ranokršćanske crkve u Gracu kod Posušja*, „Posuški zbornik” № 1, Posušje: Matica hrvatska, 128–140.
- Peco, A. (1980), *Pregled srpskohrvatskih dijalekata*, Beograd: Naučna knjiga.

- Petrić, H. (2009), *O Kranjcima i 'Slovincima' ili Slavoncima (Slovincima) u Križevačkoj županiji te Varaždinskom generalatu od kraja 16. do početka 18. stoljeća*, „Cris” № 1/2009, 30–47.
- Petrić, M. (1961), *Porijeklo stanovništva Livanjskog polja*, „Glasnik ZM BiH u Sarajevu – Etnologija” № XV–XVI, Sarajevo: ZM BiH, 31–89.
- Radić, A. (1903), *Tko je spasio hrvatski narod?*, „Dom” od 3. 12. 1903.
- Sarinay, Y. (2005), 91, 164, MAD 540 ve 173 numarali Hersek, Bosna ve Izvornik livâlari icmâl, tahrîr defterleri (926–939/1520–1533), Ankara: Dizin ve Tıpkıbasım.
- Soldo, (fra-) J. (A.) (1989), *Etničke promjene i migracije stanovništva u Sinjskoj krajini krajem 17. i početkom 18. stoljeća*, „Zbornik Cetinske krajine” № 4, Sinj: KD Cetinjanin.
- Spaho, F. Dž. (1984), *Livno u ranim turskim izvorima – prilog za monografiju*, „Prilozi za orijentalnu filologiju” № 32–33, Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu.
- Stepinac, A. (1941), *Okružnica zagrebačkog nadbiskupa*, „Nedjelja” № 17 od 28. 4. 1941, 3.
- Šimić, M. (2008), *Livanjski glagoljski fragment brevijara*, „Slovo” № 58.
- Šišić, F. (1920), *Pregled povijesti hrvatskoga naroda 1*, Zagreb: St. Kugli.
- Tentor, M. (1932), *Latinsko i slavensko pismo*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Trstenjak, T. (2014), *Hrvatski katekizmi u razdoblju tridentske obnove XVI stoljeća*, „Obnovljeni život” № 69-3.
- Truhelka, Ć. (1889), *Bosančica – prinos bosanskoj paleografiji*, „Glasnik zemaljskog muzeja u BiH” № I-4, Sarajevo.
- Truhelka, Ć. (1915), *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni*, Sarajevo: Zemaljska štamparija.
- Vego, M. (1962–70), *Zbornik srednjovekovnih natpisa BiH I–IV*, Sarajevo: Zemaljski muzej.
- Vrdoljak, B. (2003), *Srednjovjekovni spomenici s natpisom na „Groblju Sv. Ive” u Livnu*, „Starohrvatska prosvjeta” № 30, 239–46.

Biskupija-Banjaluka (2018): *Rimokatolički župni ured Svih Svetih – Livno*, na sajtu Banjalučke (Banjolučke) biskupije: http://www.biskupija-banjaluka.org/?page_id=1821 (приступљено 15. 6. 2018.)

Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika BiH (2004): *Serbian orthodox Church of the assumption of the Holy Mother of God, together with movable property, the historic building – national monument – decision (6–10th July 2004.)*, „Official gazette of BiH” № 100/08, na sajtu Komisije/Povjerenstva za očuvanje nacionalnih spomenika BiH:

http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=50&lang=4&action=view&id=2485 (приступљено 15. 6. 2018)

OMLivanjska (2018): *O livanjskoj crkvi*, на сајту удружења Срба из Ливањског поља „Огњена Марија Ливањска”: <https://omlivanjska.com/parohija-lijevanjska/parohija-lijevanjska/> (приступљено 15. 6. 2018)

SeloMiši (2018): *Crkvene prilike u livanjskom kraju do sredine 19. stoljeća*, на сајту села Миши код Ливна: http://www.selomisi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=261&Itemid=121 (приступљено 15. 6. 2018)

Примљено: 10. 11. 2017.

Исправљено: 31. 8. 2018.

Одобрено: 4. 9. 2018.

GRAVE INSCRIPTION OF ORTHODOX PRIEST PAPPAS TIHODRAG (ТЋHODRAG) FROM LIŠTANI NEAR LIVNO

Žarko B. Veljković

Serbian scientific center, Belgrade

Summary: In the year 2003., during archeological excavations in Lištani near Livno, Herzeg-Bosnia, in entity of Federation of Bosnia and Herzegovina in Bosnia and Herzegovina it was found the grave of a man-husband and his wife, bearing the Cyrillic inscription † Се лежиѡѡ ѡ(о)ѡѡ Тѣходраѡѡ. А ѡ ѡмѣлѡ ѡ сѡновѡ, ѡѡѡѡ сѡѣѡ ѡѡѡѡѡѡ ѡѡѡѡ сѡѡѡ ѡѡ, which by the shape of letters in it can be dated roughly in XIV c.

Croatian scientists, headed by the chief archeologist of the excavations, during which the inscription was found, are confident that in that Cyrillic grave inscription some alleged elements of the script has been taken over from (supposedly Catholic and automaticaly Croatian) Latin script and (supposedly absolutely just Croatian) Glagolitic script and shaped the conclusion thus that one who's laying in the grave under that inscription was – according to the alleged elements of the script taken over from the Latin script – a Catholic and automaticaly Croat, and – according to alleged elements of the script taken over from the Glagolitic script – absolutely just Croat and, predictably, Catholic Glagolitic priest. They also imagined that the inscription mentioned had been written in some so called “Croatian Cyrillic script”, which supposedly was used by Catholic Glagolitic priests-Croats in Livno (and broader, in Bosnia and Herzegovina), as well in Dalmatia, in the plane of everyday life, while in mass and on prayers Glagolitic script was used, adding that Тѣходрагъ, as “Catholic Glagolitic priest” shouldn't have had a wife and children according to the cannon law, but he nevertheless had them. Finally, they imagined that the inscription mentioned had been written in, predictably, Croatian redaction of Old church Slavonic/Croatian Slavonic (litterary) language. On the mish-mash given, evidently just in function of ethnical and linguistic engineering it's been answered by scientific counterarguments that: 1) elements of the script taken over from Latin and Glagolitic scripts were miscalculated observations, 2) until „All-Croatian Catholic congress” („Svehrvatski katolički kongres”) in the year 1900. there hadn't been no absolute equality (of ideas) Catholic = Croatian, ie. Catholic = Croat, 3) round Glagolitic script was the oldest, All-Slavic script (older than Cyrillic script), being in use all around the Slavic world, mostly in (Vardarian) Macedonia/„south Old Serbia” (thus, it should be called Serbian), 4) angle-shaped Glagolitic script had been used by Tschakavian speaking („genuine”) Croats (and Catholics) as Croatian national script (thus it's called Croatian), but also out of Croatia, in Bosnia and Herzegovina, by Serbs of Catholic, Orthodox and heretical krstjani's faith, 5) some so called “Croatian Cyrillic script” of their's had

been called (1582., 1611.) in Bosnia and Herzegovina, as well in Dalmatia, Serbian script or Serbian/Illyric script, and in nearby Dubrovnik it had been also called (1511–1618.) Serbian script or Serbian, ie. Illyric script, 6) the T̃hohdrag's so called non-cannonical wife had been buried afterwards in the same grave with him in a cannonical rite, 7) during XIV c. (1378–1400.) all Bosnian kings and queens had been titulating themselves as kings/queens of Serbs in Bosnia, Pomorje, Zapadni krajevi/Završje etc. (and Livno with its surrounding having been in Završje!), but only in XV c. they would be adding (previously conquered) Dalmatia on the list, thus with every mention they were the kings of Dalmatia adding the notion ie. Croats (because, in these times, Croats were en mass – just there in all the state of Bosnia), and instead of king of Dalmatia it had been found, once, king of Croats in Dalmatia and king of (territory of) Croats, 8) the charter of Bosnian ban Stipan/Stepan/Stefan Kotromanić from the year 1333., and edited in Srebrenik, clearly indicated that the ikavian sounding Old Serbian (speaking) language was the main language of communication of all the people in the state under the rule of the ban, Bosnia (to which Zapadni krajevi/Završje were annexed in the years 1324–1326., and Livno with its surrounding having been in Završje!) in the manner that near its end it was written that the charter had been given in 4 copies, from which 2 copies сръпские „in Serbian language”, adding that it was done so томъ... сваки да... види истинъ „with the aim... that everyone... could see the credibility of the ban's words”. From all the things explained it has been given the conclusion that the above mentioned pappas Tihodrag had been Serb, Orthodox and Orthodox priest (almost surely under the Mileševa archiepiscopate), who spoke ikavian-sounding Old Serbian, and his grave inscription was one of the older Serbian Cyrillic inscriptions in Old Serbian (speaking) language.

Key words: Lištani, Livno, XIV century, Cyrillic inscription, pappas Tihodrag, Orthodox priest, Bosnia and Herzegovina, Serbs, ikavian-sounding Old Serbian language.

ПРАЗНИК ВАВЕДЕЊА ПРЕСВЕТЕ БОГОРОДИЦЕ У ХРАМ

Фотина Бадркић*
Архиепископија
београдско-карловачка

Апстракт: Смисао и значење празника, успостављење празника Ваведења, његов богослужбени и иконографски аспекти предмета су овог рада. Циљ овог истраживања је да подсети на историјску улогу празника и омогући доживљај празника у сопственом времену, а тиме и успостављање целивитости живота. Користећи изворе о празнику, богослужбене текстови химнографију, уједињимо сазнање о празнику, а тиме и отворимо нове могућности за истраживање.

Кључне речи: празник, Ваведење Пресвете Богородице, Дева Марија.

Увод

Радуј се, испуњење Творчевој Домостроја!

Празник је осмех на лицу времена, сусрет са Богом и загрљај са рајем (Шмеман 1996: 202), оприсутњавање прошлости и будућности, при чему се превазилази категорија времена, а прошлост и будућност се претварају у литургијско данас. Празновање је увек радост због неке духовне истине. У радости празника као тајни времена открива се слобода од нужности времена, из непоновљиве лепоте празника просијава вечност, тако да историји даје светли и Божански смисао. Кроз отворени прозор празника улази светлост бесмртности у наш смртни живот и ми са радосном носталгијом гледамо кроз тај

* mon.fotina@mail.ru.

прозор у наш завичај, у Царство Небеско (Шмеман 1996: 202). Сваки празник је икона у времену, Јеванђеље у времену које га претвара у историју спасења. Празници су нам непрестана утеха и ојачање, али и опомена, суд, позив на покајање. Преко њих се учимо правом смислу нашег живота и нас самих. Основна одлика празника је оставања свакодневних брига и заокупљеност Апсолутним, Трансцендентним, то јест Божанством. Дани у години регулисани од Цркве и посвећени богослужењу и извесним успоменама из Светог Писма и црквене историје или успомени светих личности зову се света времена, празници. Они сачињавају црквену или богослужбену годину (Мирковић 1961: 5; Милошевић 2004: 26).

Празника има и у Старом Завету. Сваки дан је посвећен Богу и због тога су свакодневно приношене жртве у Јерусалимски храм, а у дане празника жртве су биле обилније. Основ хришћанској црквеној години положен је у апостолском времену, а она је изграђена на основу старозаветне суботе и старозаветних празника, то јест на основу јеврејског календара. Први хришћани нису имали свој храм и свакодневно су посећивали Јерусалимски храм и славили јеврејске празнике. Ово су чинили и апостоли и Сам Господ Исус Христос је одлазио у Јерусалимски храм и синагоге. Иако настоји да старозаветни обреди не обавезују хришћане, апостол Павле прекида своја мисионарска путовања и иде у Јерусалимски храм да тамо проведе велике јеврејске празнике. У апостолско време веза хришћана са јеврејским празницима убрзо престаје када за хришћане из незнабоштва више није било обавезно обрезивање. Почело је раздвајање Васкрса од јеврејске Пасхе, јер су хришћани славили новозаветну Пасху, а суботу су заменили недељом. Хришћански празници се развијају брзо и самостално. Главни моменат из богослужбене године чине догађаји из земаљског живота Исуса Христа и око њега су се груписали остали празници, поштовање и празновање Богородице и Светих, да би се током векова формирао годишњи богослужбени круг који данас постоји (Милошевић 2004: 7).

Јевреји су своје празнике називали *chag*, од глагола *chagag* – *иџра-ши*, што говори о томе да су старозаветни Јевреји време после молитве проводили у песми и игри, које су биле посвећене празничном догађају и имале ритуални карактер (Милошевић 2004: 24; Мирковић 1961: 6). Грчка реч *εορτή* преводи се речју ‘празник’ и има шире значење од јеврејског глагола играти, јер означава свечаност, славље, радост, усхићење. Латински термин *festivitas* значи ‘задовољност, пријатност, радост’, а *festus* – ‘свечан’. Ови атрибути објашњавају појам празника свводећи га на духовну радост. У корену српског термина *празник* је придев празно. На празник хришћани не раде физичке послове, ‘пра-

зни од посла', већ тога дана иду на богослужења. Одмор није главна карактеристика празника, него је то светковање, то јест посвећење Богу у дан празника. *Торжество* је прикладнији термин од празника, јер је више од славља, од свечаности – 'нешто што изазива дивљење, усхићење, што зауставља дах'. Торжество и празник нису синоними, али и празновање и торжество поред земаљске имају и једну вишу, свештену и небеску димензију (Милошевић 2004: 26). Кроз празник, и одмор и рад добијају смисао.

Установљење празника Ваведења Пресвете Богородице у храм

Празници са сталним датумом су непокретни, а они који се мењају у зависности од Пасхе су покретни. Ваведење (грч. Εἰσοδοστής Ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῷ Ναῶ; лат. *Praesentatio S. Mariae in templo*) спада у непокретне празнике. Празнује се 21. новембра / 4. децембра, увек је у посту пред Божић, у личности Деве Марије се остварује ишчекивање обећаног Месије. Назив празника долази од увођења мале Деве Марије у Јерусалимски храм. Тај догађај није описан у Новом Завету, него у апокрифним јеванђељима. Главни извори о њему су грчко Протојаковљево јеванђеље (II век), латинско Псеудо-Матејево јеванђеље (IX век) који одражавају усмено предање и допуњени су детаљима из библијских књига са предобразоватељним значењем (1. Днев. 15; Пс. 44), и јеванђељска прича о Срећењу (Лк. 2, 22–38) (*Православная энциклопедия* 2004: 344).

У доступним преводима наилазимо на различите податке у вези са увођењем Пресвете Богородице у храм. *Новозавештни апокрифи* (Јовановић 2005), објављени у едицији Старе српске књижевности нас обавештавају:

„И рече Ана: 'Сачекајмо док јој не буде три године, како не би тражила оца и мајку.' Рече Јоаким: 'Позовите јеврејске неоскрвњене кћери и нека узму по свећу запаљену, тако да се девојчица не врати и не одступи срце њено од цркве Господње.' И учинише тако док не уђе у цркву Господњу. И узеше је свештеници и пољубише и рекоше: 'Да узвелича Господ име твоје кроз све родове!' И одговорише људи: 'Нека буде, нека буде! Амин.' И рекоше свештеници: 'Преко тебе у наше дане јавиће Господ избављење синова Израиљевих.' И поставише је на тре-

ћи степен жртвеника. И положи Господ Бог радост на њу. И она заигра својим ногама. И заволе је сав дом Израиљев. И изиђоше родитељи њени веселећи се, и хвалећи и славећи Бога, јер се девојчица не врати. Марија у дому Господњем живљаше као голубица. И примаше храну из руку анђелових. Када јој беше дванаест година, беше савет међу јерејима који рекоше: 'Ево, Марија беше дванаест година у дому Господњем. Шта да чинимо са њом како не би оскрнавила светилиште Господа Бога, јер приближи се време њено као код свих жена?' И рекоше свештенику који стајаше пред жртвеником Господњим: 'Уђи у светилиште господа бога нашег и помоли се за њу, и шта ти открије Господ то ћемо учинити!' И уђе свештеник у светињу над светињама, узе дванаестозвану амајлију, и помоли се за њу. И, гле, анђео Господњи стаде говорећи: 'Захарија кад изиђеш, окупи све удовце међу људима и да донесе свако своје жезло, и на коме покаже Господ знак, њему ће бити жена!' И изишавши Захарија посла проповеднике по читавој јудејској области. Разгласи труба Господња и одмах се окупише сви. Бацивши теслу, Јосиф потрча њима у сусрет. И окупивши се, одоше свештенику, узевши и жезла своја. И узевши свештеник жезла њихова, уђе у светилиште и помоли се. Окончавши молитву, узе жезла и, изашавши, раздаде их. Последњи жезло доби Јосиф. И, гле, из жезла излете голубица и седе на главу Јосифову. И рече свештеник Јосифу: 'Теби следује да узмеш девицу Господњу. Прими је онда себи на чување.'"

(Богдановић и др. 2005: 12–14)

Из другог извора сазнајемо:

7, 3. „А када дете напуни три године, Јоаким рече: 'Позовимо кћери јеврејске које су непорочне, и нека свака узме лампу и осветли се, да се дете не врати назад и да се ум њен помири са храмом Господњим.'

7, 4. И они урадише тако док се не попеше до храма Господњег. И поглавар свештенички прими је и благослови, и рече: 'Марија, Господ Бог је увеличао име твоје за све генерације. И све до самог краја, Господ ће показати искупљење деци Израиљевој.'

7, 5. И постави је на трећу степеницу олтара, и даде јој Господ благодати, и она играше, и цела кућа Израилева је заволе.

8, 1. И одоше родитељи њени величајући Бога, јер се девојчица не врати назад њима.

8, 2. Него Марија настави да живи у храму као научена голубица, примајући храну своју из руке анђела.

8, 3. А када напуни дванаест година, састадоше се свештеници и рекоше: 'Марија има дванаест година. Шта да урадимо са њом јер се бојимо да свето место Господа Бога нашега не постане порочно?'

8, 4. Тада свештеници одговорише Захарију, врховном свештенику: 'Стани поред олтара Господњег, уђи у свето место, и постави питања са њом у вези, и шта год да ти Господ одговори, уради тако.'

8, 5. Онда врховни свештеник уђе у светињу над светињама носећи са собом напрсник за пресуду, и помоли се за њу.

8, 6. И дође анђеол Господњи ка њему и рече му: 'Зарија, Зарија, иди и позови све удовце међу народом, и нека сваки донесе са собом свој штап, и онај код кога Господ покаже знак биће муж Маријин.'

8, 7. И одоше викари кроз целу Јудеју, и трубе Господње се огласише, и сви људи потрчаше на окуп.

8, 8. Јосиф исто, одбаци секиру и оде на састанак, и када дођоше тамо, одоше код врховног свештеника, сваки носећи свој штап.

8, 9. Пошто врховни свештеник узео њихове штапове, уђе у храм да се помоли.

8, 10. А када заврши молитве своје, узео штапове и изађе напоље, подели их назад, и не деси се никакво чудо.

8, 11. Последњи штап узео Јосиф и голубица изађе из штапа и слети на Јосифову главу.

8, 12. И врховни свештеник рече: 'Јосифе, ти си одређен да узмеш Деву Господњу, да је чуваш за Њега'.

(Пројекат Јеванђеља Јаковљево 2017 – pravoslavije.net)

Ваведење улази у циклус Богородичиног детињства, али је празник у Цркви био установљен касније од осталих празника. Успомена на овај догађај посведочена је у II веку, а од IV и V је позната целом хришћанском свету. О његовом поштовању сведоче остаци храма из IV века у част Ваведења, који је равноапостолна Јелена саградила у Палестини. Могуће је да је појављивање празника везано за делатност цара Јустинијана I који је 543. на рушевинама Јерусалимског храма саградио велику цркву посвећену Пресветој Богородици, коју је назвао Новом да би се разликовала од старе која се налазила код Овчје бање преко пута храма. У споменицима из VII века налази-

мо податке о празновању Ваведења у почетку као обичне успомене. Цариградском патријарху Герману I (VIII век) приписују се две беседе на Ваведење, што може указивати на празновање Ваведења у Цариграду у то време. Ширењу поштовања успомене на Ваведење допринели су и црквени песници Андреј Критски, Герман, патријарх цариградски Тарасије, Сергије Јерусалимски и Георгије Никомидијски. Од IX века празник се много раширио на Истоку. У Типику манастира Богородице Евергетиде у Цариграду из XI века већ постоји празновање Ваведења слично данашњем. Крајем IX и почетком X века у Бугарској, у кругу најближих ученика Светих Ђирила и Методија, током формирања словенског Празничног минеја био је написан канон Ваведењу четвртог гласа.

На Западу је овај празник уведен 1371. године заузимањем француског племића крсташа Филипа де Мезјеа, који је као изасланик Петра I Лузињана, титуларног јерусалимског краља и владара Кипра, боравио на двору папе Григорије XI у Авињону. Тек 1585. папа Сикст V прописао је слављење овог празника као обавезног за целу Западну Цркву (*Православная энциклопедия* 2004: 344; Мирковић 1961: 42; Милошевић 2004: 165; Скабалланович 1916: 7; Пурић 2013: 22).

Тема празника Ваведења Пресвете Богородице у храм

Тема празника Ваведења је увођење трогодишње Богоотроковице Марије у Јерусалимски храм, где ју је дочекао првосвештеник Захарије. Приношење од Бога измољене девојчице – дара Божјег на дар Богу (Твоје од твојих) – испуњење је завета њених престарелих родитеља са којих је скинута срамота пред људима због бездетности, али и испуњење Божјег плана да постану сарадници Божји. Маријино Ваведење се сматра и чином којим је Господ наговестио људима почетак спасења. У то време тако су поступали многи и то је био општеприхваћен обичај. При Јерусалимском храму били су приграђени станови за различите слојеве посвећеника који су служили Храму и били издржавани од прихода Храма – удовице, назореје (нешто слично монаштву) и децу. Јоаким и Ана су позвали мноштво својих рођака и јеврејске девице да иду испред поворке са упаљеним свећама. Поворка је подсећала на старозаветну поворку са кивотом Господњим у Храм Соломонов. Овде је ка Храму Господњем ходила она која је требало да послужи као живи кивот Бога Живога. По сведочанству црквених песама, Богородицу су окруживали не само људи, него и мноштво анђела. Код врата

Храма, у сусрет мајци Великог Првосвештеника изашли су свештеници у својим свештеним одежама, на челу са првосвештеником Захаријем, поздрављајући долазак Богоотроковице светим песмама. Око храма, у складу са петнаест степенних псалама, било је петнаест степеника,¹ на сваком од њих свештеници и левити су појали по један псалам, узлажећи ка служењу. На први од тих степеника родитељи су ставили малу Марију. Она је сама, ничијом руком не придржавана, узашла по свим степеницама, као да је пунолетна. Видећи у трогодишњој Отроковици тако необичну снагу која као да унапред указује на величину благодати што ће у будућности почивати на њој, сви су били задивљени. Првосвештеник Захарије је пророчански предвидео сву славу и величину Отроковице, увео Ју је у најсветији део храма – Светињу над светињама – куда је само првосвештеник могао да улази само једном годишње, на празник очишћења, када је приносио жртве за своје и народне грехе. И сами анђели су се дивили што је Дева ушла у тај најсветији део храма. Они су видели сву чистоту и красоту Њене душе и могли су да предвиде то велико служење за које је Господ припремио ту велику Девојчицу. У храму Дева Марија пролази све фазе духовног живота – очишћење, просветљење и сједињење (*Овайлоћени Бој* 2002: 39). Боравећи у храму задобила је Божанску премудрост као Божански одухотворени Престо украшен врлинама, какав доликује Небеском Цару. Господ Ју је припремао да постане живи Кивот Који ће у Себи носити Христа Бога. По предању, велики део дана проводила је у молитви, бавећи се рукодељем и читањем Светог Писма. Расла је у атмосфери богослужења, жртава и светости. Храну коју су Јој давали делила је сиромашнима, а Сама је била храњена небеском храном из руку анђела (Гаврила) по заповести Божјој. Првосвештеник Јој је допуштао да уђе у Светињу над светињама и да се тако приближи Самом

¹ Степенних псалама има петнаест (119–133) и названи су песмама степена или узлажења зато што пророкују о узлажењу Јудеја који су били у вавилонском ропству, у Јерусалим, то јест о томе како су се у тузи молили Богу и вратили у своју домовину. Историјски смисао овог назива је у томе што говори о враћању из вавилонског ропства, а пренесени смисао је управљање на пут врлине, јер пут који води ка њој налик је на степенике и постепено врлинског и љубомудрог човека узводи од пометње у овом животу, као од Вавилона, и поставља на само небо, као у други Јерусалим (Свети Јован Златоуст). Неки од каснијих тумача мисле да је ових петнаест псалама названо песмама степена или узлажења према петнаест степеника Јерусалимског храма. Приликом пењања по њима појали су се ови псалми гласом који се постепено повишавао, због чега се и музички инструмент који је пратио појање ових псалама назван мало (узлажење). Види: Священник Григорий Разумовский, *Объяснение Священной книги Псалмов*, Свято-Тихоновский Богословский институт 2002 (издање на интернету без означених страна у књизи – https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Razumovskij/objasnenie-svjashhennoj-knigi-psalмов/).

Богу и најсветијем станишту Његовом. У лику Марије као да се врши духовни брак Бога са светом, испуњење њихове узајамне љубави.

У животу Пресвете Богородице њено ступање у Јерусалимски храм имало је једнак значај као у животу Христовом Крштење. Оно је толико изменило даљи ток живота богоизабране Девојчице, да се могао назвати њеним другим рођењем за нови живот посвећен само Богу. У црквеним песмама се каже да је Дева живела у храму, а не при храму. Здање у коме су живеде девојке посвећене Богу налазило се у дворишту Јерусалимског храма, који је имао исти значај и употребу као у нашим црквама сав предолтарски део храма (Скабаллановичъ 1916: 5). Сав ваздух ту као да је био испуњен најсветијим Именом Божјим. По Божанском Промислу Деви је био отворен приступ у највећу светињу храма – Светињу над светињама. Она је била сакривена иза завесе која се тешко померала само једном годишње, страхом од изненадне смрти чувана не само од уласка у њу, него и од нескромног погледа. Светиња над светињама се за Јевреје мало разликовала од самог Неба. Бити тамо значило је исто што и видети Бога и говорити са Њим, свим бићем осетити истинско присуство, истинску близину Бога. Васпитавати се у узвишеној школи мистичне Светиње над светињама значило је готово исто што и бити на самом Небу, непосредно крај Престола Божјег. Дева Марија је ушла у Светињу над светима и сам живот је постао храм. Када празнујемо Ваведење, ми празнујемо тај Божански смисао човека, узвишеност и светост његовог призивања.

Ранији живот Деве у родном дому, у атмосфери чистоте и светости, нежне и благочестиве родитељске љубави и бриге, у атмосфери чисте религиозности и страхопоштовања пред Богом, био је припрема за Њено посвећење Богу и живот у храму Божјем – Светињи над светињама. Њено ступање овамо било је истинско припремање да достојно постане мајка Божја, чистија од самих анђела. Иако мала узрастом, Дева Марија је била савршена благодаћу. Доведена у храм, била је свесна онога што се извршава у односу на њу и на њој и показала је да није доведена, него да сама, својом вољом, приступа Богу, и као да је спознала Своју достојност Ваведења и обитавања у Светињи над светињама (Свети Григорије Палама, *Беседа изговорена на празник Ваведења*) (Илић Н. и А. 2008: 33). Убрзо после Маријиног увођења у храм, праведни Јоаким се упокојио у осамдесетој години живота, а праведна Ана после тога напушта Назарет и придружује се својој кћерци у Јерусалимском храму, где је са осталим удовицама које су се посветиле Богу проводила живот у молитви. Марија је остала у храму до своје дванаесте године (по неким изворима остала је дванаест година), када је по јеврејском обичају требало да сту-

пи у брак.² Првосвештенику и свештеницима је објавила да је дала завет свагдашњег девичанства. Ради чувања њеног девичанства заручили су Је са старцем Јосифом из рода Давидовог, који је био Богом указан. Свештеници су изабрали дванаест мужева из рода Давидовог, положили њихова жезла на жртвеник и молили се да Бог покаже Њему угодног. Када су враћали жезал Јосифу, из њега је излетела голубица и села му на главу. Првосвештеник му је рекао: „Божјим избрањем указано ти је да примиш ову Деву Господњу да би је чувао код себе“ (Мирковић 1961: 47; Скабаллановичъ 1916: 8). Предање говори да је Јосиф имао осамдесет година када је Марија била заручена за њега, а да се упокојио у сто десе-тој. Детаљније о овом догађају говори се у Псеудо-Матејевом јеванђељу. Бирање Богородичиног вереника подсећа на избор првосвештеника у време Арона и Мојсија.

Има шездесет седам различитих објашњења значења имена Марија. Највероватнија значења су: ‘важна’, ‘лепа’, ‘госпођа’, ‘нада’, ‘дар’, ‘просветитељка’, ‘мирис мора’, ‘управитељка мора’, ‘звезда мора’, ‘горко море’. Григорије Чудотворац преводи име Марија као ‘светлећа објава’. Свети Максим Исповедник прихвата превод ‘светиљка’, са објашњењем да је Она постала светиљка након пророштва да ће се од неплодне Ане родити Марија – светиљка свих. Попут Андреја Критског и други Свети Оци су се задовољили исказом да је Марија име које је Бог изговорио. Египатско значење овог имена је ‘нежно вољена’ (Скабаллановичъ 1916: 3; Пурић 2013: 14). Празник Ваведења је химна светости и чистоти, светлости и радости.

Празник Ваведења у богослужењу

Тропар, глас 4:

Днес благоволенија Божија претображеније и челоујеков сѣасенија пророковједаније, в храмје Божији јасно Дјева јављајетсја и Христѣа всѣм претвозвѣстѣјетѣи ѿо и ми велегласно возойијим Радугѣја смотренија Зигдишелева исполњеније.

² „У агиографској литератури често се означава 12о годишња граница. Управо са 12 година долази до успостављања везе детета и виших божанских сила, које одређују и објављују детету његову мисију. Зашто 12 – још је непознаница. Број 12 у многим културама има свој сакрални мисао. Христос је са 12 година проповедао у храму. У Русији је 12 година доња граница за брак и монашење.“ – Вера Абраменкова, „Феномен дечије светости“, у *Између љубави и себичности: како васпитајти дете у савременом свету*, Београд 2006, 303–304.

Тропар је једнако посвећен Рођењу Христовом и Ваведењу. Увођење у храм Пресвете Деве још је више од Њеног рођења привело и приближило људе Рођењу Христовом. Њено Увођење у храм било је као јављање Њено свету попут јављања Христа при Крштењу. Оно је било тиха проповед народу о блиском доласку Христовом која враћа људима благовољење Божје, представља за њих спасење и остварење свих планова Творца (Скабаллановичъ 1916: 45).

Кондак, глас 4:

Пречистиј храм Сѣасов мно҃гоцјениј чер҃тої и Дјева, сјвашченоје сокровищче слави Божија, днес воводистїја в дом Гос҃иоден, бла҃годатї сововодјашчи, јаже в Дусје Божественом, јуже восїјевајуѣи анїели Божији, сија јестї сељеније Небесноје.

Кондак још дубље и потпуније од тропара посматра значај овог догађаја. У храм је уведен Пречисти Храм. И то се сматра саувођењем благодати Светог Духа у храм, одакле ће се излити на верне. Пресвета као ризница славе Божје, обиталиште небеско је радост анђела. Икос објашњава то јављање и испуњење благодати у Деви Која је изнад видљиве и невидљиве творевине и чије објашњење превазилази сваки ум (Скабаллановичъ 1916: 75).

Као зачало за Апостол (зач. 320, гл. 9, ст. 1–7) изабран је најдељтањији опис скиније, а особито Светиње над светињама где је била уведена Пресвета Дева и где је улазио свештеник једанпут годишње на Празник очишћења „не без крви“ и приносио жртве очишћења за своје и народне грехе, за своје – теле, за народне – јарца (Скабаллановичъ 1916: 95).

Јеванђеље на јутрењу (Лк, Зач. 4, гл. 1, ст. 39–49; 56). Чувши да је Јелисавета зачала, Марија је похитала к њој у горски крај, где је Јелисавета живела. Радујући се срећи сроднице, али и желећи да се коначно увери да ли је онај (анђео) који Јој се јавио рекао истину, како по истинитости онога што јој је речено о Јелисавети не би сумњала ни у оно што се тиче Ње саме. Дева поздравља Јелисавету и пошто је глас Деве био глас Бога Који се у Њој оваплоћује, стога је и Претечу у утроби облагодатио и надахнуо га да пророкује, због чега се и сматра већим од свију пророка, јер су они пророковали после рођења, а он се удостојио таквог дара још у мајчиној утроби. Проричуће Јелисаветине речи упућене Марији нису биле Јелисаветине, већ дететове, а уста Јелисаветина само су послужила као што су уста Маријина послужила Њеном Сину Који је био у Њеној утроби. Јер Јелисавета се тада испунила Духом када јој је дете узиграло у утроби. А о чему је пророковао?

„Благословена си ти међу женама и благословен је плод утробе Твоје“ (пошто су многе жене имале недостојну децу, као, на пример, Ревека Исава). Он је Господа назвао плодом утробе, јер је зачеће било без мужа. „И откуда мени ово да дође Мати Господа мога к мени...“ Као што је касније Јован Христу, када је Он дошао да се крсти, бранио: „Нисам достојан...“ (Мт. 3, 14), тако сада говори кроз Своју Мајку. „Од сада ће Ме блаженом звати сви нараштаји“, зато што Јој је Бог учинио милост. Назвала га је „Силним“, јер је моћан да то учини. Име Његово назвала је „Светим“ да покаже да се Најчистији не оскврњује иако се зачиње у утроби жене, него остаје Свет. „Милост Његова кроз све нараштаје“, то јест у садашњем и будућем веку, односно у бесконачном веку, јер они који се боје Бога и овде добијају стотруко, а тамо још више. „Велича душа Моја Господа и обрадова се дух Мој...“ Свето Писмо под духом и душом назива једно те исто, али заправо и разликује. Као што се разликује човек душеван и духован. Под „духом“ се подразумева духовни дар добијен кроз велика дела. Марија је боравила са Јелисаветом три месеца (анђео је Марији дошао када је Јелисавета била у шестом месецу трудноће) и када је дошло време да Јелисавета роди, Дева се удаљава пошто девама не приличи да се налазе у таквим околностима (Скабаллановичъ 1916: 99–101).

Јеванђеље на Литургији (Лк, Зач. 54, Гл. 10, ст. 38–42, Гл. 11, ст. 27–28). Марта је показала да је гостопримство добро и да га не треба пренебрегавати. Њиме се храни тело, али је веће добро слушати духовне беседе, јер њима оживљава душа. Гостопримство је добро док не одвлачи од онога што је потребније, а када почне да смета у најважнијем, онда предност треба дати слушању о Божанским предметима. Господ не брани гостопримство, него разноврсност, ужурбаност, покрет, пометњу. Марта се може схватити као делатна врлина, а Марија као сазрцање. Делатној врлини су својствени ужурбаност и брига, а сазрцање поставши господар над страстима (Марија значи „госпођа“) упражњава се само у разматрању Божанских изрека и судова. Ко се утврди у делатној врлини, тај после долази до слушања Божанских речи или до сазрцања. И онда се од њега ништа „не одузима“, јер је сазрцање равно обожењу.

„Блажена утроба која Те је носила и дојке које су Те дојиле“. А Он рече: „Блажени су они који слушају реч Божју и творе је“. Док фаријеји и књижевници бацају лагу на чуда Господа, жена – једноставан сасуд – прославља их. Где су они који говоре да се Господ јавио привидно? Јер ево и сведочанства да су Га дојке дојиле. А Он блаженима назива оне који испуњавају реч Божју, узгред, то никако не чини да би Мајку Своју лишио тога да је називају блаженом, него да би показао да

Она неће имати никакву корист од тога што Га је родила и дојила, ако не буде имала све остале врлине (Скабаллановичъ 1916: 101).

Паримије. Прва паримија (Књига Изласка, Гл. 40, 1–5, 9–10, 17–18, 20–35). Скинија сведочанства је покретни храм старозаветних Јевреја и служио је за богослужење током изласка, то јест током путовања по пустињи и трагања за Обећаном земљом и касније, у Палестини, до изградње Соломоновог храма. Шатор од састанка изграђен је по заповести коју је Мојсије добио од Самог Бога на Синају да се направи светиња у којој ће Господ обитавати. У њој се налазио кивот сведочанства (ковчег Завета) у коме се су се чувале плоче Завета, откривена сведочанства воље Господње – заповести које је Он дао, и управо ту, над кивотом, јављајући се у тајанственом облаку (шехину), давао је Господ Јеврејима непосредна сведочанства Своје воље. Ковчег завета био је слика престола Самога Бога, са кога је Господ, као седећи на херувимима, управљао својим изабраним народом, примао од њега побожно поштовање и објављивао му Своју Божанску вољу (Скабаллановичъ 1916: 32–35). Ковчег Завета је направљен од скупоченог дрвета, украшен златом и стављен под заштиту два херувима од злата са раширеним крилима. Шатор би се подизао свуда где се народ на свом путу кроз пустињу заустављао и тада би се напунио славе Божје, присуства Божјег. Када је јеврејски народ стигао до Обећане земље, Соломон је у Јерусалиму саградио велелепни храм достојан Господа. Ова паримија излаже заповест о освећењу и постављању скиније, укратко подсећа на њен састав. Чита се на Ваведење зато што Црква у постављању скиније међу јеврејским народом и у самој скинији види праобраз Саме Богородице. Кроз постављање скиније Господ је тајанствено почео да обитава међу својим народом, а Пресвета Дева је била уведена у храм како би постала станиште несместивог Христа – Цара Небеског – Који је благоволео да се кроз Пресвету Деву оваплоти и живи с људима. Црква у химнографији назива Пресвету Деву Скинијом, Светињом над светињама, Трпезом Господњом, Свећњаком, Сасудом са маном, Жезлом Ароновим, Дверима Господњим... (Скабаллановичъ 1916: 35).

У другој паримији (Трећа књига о Царевима, Гл. 7, 51 и 8, 1, 3–7, 9–11) се говори о освећењу храма саграђеног у време Соломона који је заменио скинију. Давид није успео да оствари изградњу храма, али је по вољи Божјој изградња храма окончана у време мирног и срећног царевања Давидовог сина Соломона, после седам и по година интензивног рада. Соломонов храм је био сличан скинији, имао је светилиште и Светињу над светињама и двориште или трем

за приношење жртава. У догађају свечаног освећења храма Соломоновог Света Црква види праобраз свечаног увођења Пресвете Деве у храм Господњи.

Трећа паримија (Пророштво Језекијево, гл. 43, 27 и 44, 1–4) говори о храму тајанственом и будућем, виђењу пророка Језекиља (Скабаллановичъ 1916: 37–38).

Иконографско решење

Постоји неколико иконографских решења овог догађаја који је последња епизода циклуса детињства Пресвете Богородице. Композиција представља поворку која се упућује ка храму приказаном у виду балдахина на танким стубовима који је унутар ниске оgrade. На отвореним (понекад затвореним) вратима оgrade која подсећају на царске двери иконостаса, у сусрет Богородици поклања се првосвештеник Захарија. У средишњем делу композиције је Марија, премда још дете одевена у мафорион, као символ Њеног потпуног посвећења.³ У неким приказима пут ка храму има три степеника (символ Свете Тројице), када је приказан један степеник указује на Једнога Бога (у три лица) Кога је Марија од рођења била посвећена (Јовановић 2005: 110). Приказивање широм отворених или затворених двери повезано је са богослужбеним песмама у којима се Богородица назива Дверима Господњим. Тај епитет Богородице заснива се на виђењу пророка Језекиља тајанственог храма кроз чије затворене двери улази и излази Господ. У споменицима од XI–XIII века на челу поворке, одмах иза Богородице су њени родитељи који је свештенику уручују као дар обећан Богу. Из Јоакима и Ане су девојке са упаљеним свећама (најчешће седам), како се Марија не би уплашила и како би се лакше растала од родитеља. Таква композиција одговара прослављању Богородице као чисте жртве Богу. Та жртва се схвата као припремање, праслика оне жртве коју ће принети Сам Господ. Композиције Ваведења и Сретења често стоје напоредо. Рођење Богородице и Увођење у храм чине исти смисао низ као Рођење Христово и Сретење (*Православная энциклопедия* 2004: 347).

У време Палеолога у композицији Ваведења акценат се помера у правцу Евхаристијског поимања догађаја. Праведни Јоаким и Ана се

³ Јеврејске жене носиле су вео као символ верности мужу.

приказују на крају поворке како разговарају у ходу, девојке са упаљеним свећама окружују Богомајку Која се такође понекад приказује са свећом у руци. Богоотроковица може да се прикаже у две или чак три епизоде исте сцене, што је одлика наративног илустровања – први пут испред родитеља, други пут испред првосвештеника и у горњем углу композиције у сцени где Она седи на степенику Светиње над светињама, а храни Је анђео који слеће с неба. Евхаристијски значај епизоде се подвлачи величином хлеба и јасно израженим крстом на њему. Богомајка може да буде приказана како стоји поред анђела иза трпезе у Светињи над светињама. Старозаветна Светиња над светињама представљена је као олтар новозаветног храма (као наговештај предстојећег преображаја старозаветног жртвеника у новозаветни) изнад чије трпезе на степеницама седи Богородица и ка њој слеће анђео са кадионицом у руци. Композиција Ваведена се током историје мало мењала, али може да има и неке особености. Иза Богородице, са десне стране, у позама молитвеног предстојања су праведни Јоаким и Ана, девојке, лево, иза праведног Захарије стоји Јосиф, Свети Обручник. Смисаоно средиште је увек Маријино присуство у храму (*Православная энциклопедия* 2004: 347; Јовановић 2005: 110–112).

Смисао празника

Од Ваведена Богородице у храм човек постаје храм. Сам Бог је кроз Деву Марију дошао у свет, дошао људима да би поделио њихову судбину и открио Божански садржај људског живота. Преко Ње смо се помирили са Богом и преко Ње се спасавамо. Црква Мајку Божју назива Ширшаја небес, Широ од небеса и земље, јер је у Себи понела Творца неба и земље. И смисао празника је да сам човек, његова душа, његово тело и сав његов живот постају храм. Дева уласком у храм заокружује његов коначан смисао и назначење. Њеним увођењем у храм преноси се средиште вере целокупног људског живота. Од тог тренутка на прво место ставља се човек, јер Сам Бог прима људско обличје и лик како би јавио човеку да је човеково назначење и призивање Божанско. И тиме почиње слобода човекова. Од тренутка када је Дева Марија ушла у Светињу над светињама сам људски живот је постао храм и кад год празнујемо Ваведене Пресвете Богородице ми празнујемо тај Божански смисао, висину и светлост човековог призивања. Господ је дошао у овај свет као у храм да нас обогати непролазним благом. Празник није сам себи сврха, он треба кроз богослужење да објасни смисао спасоно-

сне улоге празника, да верне подсети на историјску улогу празника и да омогући доживљај празника у сопственом временом.

Свуда где човек поново проналази Бога и где се у човеку поново разгорева светлост вере, тамо се у човековом животу поново рађа празник и успоставља се целовитост живота.



Литература

- Абраменкова, Вера (2006): «Феномен дечије свешлости», у: *Између љубави и себичности: како васпитати деце у савременом свету*, Београд, 300–305.
- Богдановић, Димитрије, и др. (2005): *Апокрифи новозавешни*, Београд: Просвета - Српска књижевна задруга.
- Илић, Ненад и Анастасија (2008): *Пресвета Богородица. Најзначајнији догађаји из живота Пресвете Богородице и њена слава*, Београд.
- Јовановић, З. М. (2005): *Азбучник православне иконографије и традицијства*, Београд.
- Милошевић, Радомир (2004): *Православна ерџологија*, Смедерево.
- Мирковић, Лазар (1961): *Хеорџологија или историјски развитак и бојслужење празника Православне Источне Цркве*, Београд.
- Овайлоћени Бој (2002): *Овайлоћени Бој. Празници Госџода нашеј Исуса Христџа и Пресвете Богородице. Православни кџихизис*, Цетиње.
- Паримејник* (2000): *Паримејник*, Требиње.
- Поповић, Јустин (1998): *Празничне беседе*, Сабрана дела I, Београд.
- Православная енциклопедия* (2004): *Православная енциклопедия*, Том VII. *Варшавская еџархиџ – Верџерџимостџь*, Москва.
- Прџојеванџеље Јаковљево* (2017): http://www.pravoslavljje.net/index.php?title=Прџојеванџеље_Јаковљево (посећено 20. априла 2017. г.).
- Пурић, Јован (2013): *Празничне иконе*, Ниш – Београд.
- Разумовский, Григорий (2002): *Объяснение Священной книги Псалмов*, Свято-Тихоновский Богословский институт. /доступно и на https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Razumovskij/objasnenie-svjashennoj-knigi-psalмов/ (посећено 20. априла 2017. г.).
- Скабаллановичџ, М. (1916): *Введение во храмъ Пресвџџыџа Богородицџы*, [у:] *Христџџанские џраздники*, кн. 3, Киев.
- Шмеман, Александар (1996): *Тајне џразднике (Празници Православне Црквене џодине)*, Цетиње.

Примљено: 13. 7. 2017.
Исправљено: 16. 5. 2018.
Одобрено: 4. 9. 2018.

THE FEAST-DAY OF THE ENTRY OF THE VIRGIN MARY INTO THE TEMPLE

Fotina Badrkić

Archdiocese of Belgrade – Karlovatz

Summary: *The meaning and significance of this feast-day, establishment of the feast-day of the Entry of Mary into the Temple, its religious and iconographic aspects are the subject of this paper. The aim of this research is to remind of the historical role of feast-days in general and enable their experience in their own time, and thus an establishment of integrity of our life. Using sources on feast-days, liturgical texts and iconography, we will complete our knowledge of this feast-day, and thus open up new opportunities for a future research.*

Key words: *feast-day, Entry of the Virgin Mary, Virgin Mary.*

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
2017	L		1, 2, 3
2018	LI		1, 2

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

УПУТСТВО АУТОРИМА

Часопис *Теолошки погледи* објављује оригиналне научне ауторске радове превасходно на српском и енглеском језику, а у посебним случајевима и на другим, научно релевантним европским језицима (руски, немачки, италијански, француски), као и преводе са класичних језика, осврте и приказе. Радови на српском објављују се ћирилицом. Радови морају бити у складу са етичким и академским стандардима. Радови се двоструко рецензирају (видети Упутство рецензентима).

1. Достављање рукописа Уредништву

Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на имејл адресу Уредништва: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да у посебном документу наведе своје име и презиме, назив установе у којој је запослен, поштанску и електронску адресу, број телефона, кратку академску биографију и неколико најзначајнијих библиографских јединица.

Аутор треба да потврди да рад није под истим нити под другачијим насловом већ објављиван, као и да рад није истовремено доставио и неком другом часопису, односно да рад није и неће бити понуђен ради објављивања неком другом часопису у земљи или иностранству све док уредништво часописа *Теолошки погледи* не извести аутора о крајњој одлуци о публиковању чланка.

С тим у вези аутор је у обавези да Уредништву достави и потписану Ауторску изјаву којом потврђује да достављени чланак представља резултат сопствених истраживања, да не крши ауторска права или права било које треће стране, да су приликом писања рада поштована правила научне методологије у погледу цитирања туђих извора и навода, и да рад није под тим, нити под било којим другим насловом, објављен или понуђен на објављивање у било којем другом часопису.

Скенирану Ауторску изјаву аутор Уредништву доставља електронским путем на имејл адресу Уредништва, а штампану путем поште на адресу Уредништва. Образац Ауторске изјаве доступан је на вебсајту *Теолошких погледа*.

2. Структура рада

Рад треба да садржи:

- 1) наслов;
- 2) име и презиме, афилијацију и имејл адресу аутора;
- 3) апстракт (до 5 редова) и кључне речи (до 5 речи) на српском језику, односно језику рада;
- 4) основни текст;
- 5) списак цитиране литературе, по азбучном/абecedном реду;
- 6) наслов на енглеском језику (обавезно), тј. на српском уколико је рад написан на енглеском;

7) име, презиме и афилијацију аутора на енглеском језику (обавезно), тј. на српском уколико је рад написан на енглеском;

8) апстракт (до 5 редова) и кључне речи (до 5 речи) на енглеском језику (обавезно). Уколико је рад писан на српском или неком другом од језика које *Теолошки погледи* прихватају за објављивање, пожељно је да апстракт на енглеском језику буде опширнији, до 1/10 дужине чланка.

Обим укупног текста рада треба да буде до 40.000 словних знакова, рачунајући ту и размаке и напомене.

3. Техничке карактеристике фајла са текстом рада

Аутори треба да своје радове доставе у електронској копији – као Microsoft Word 2003 документ, у. doc или. rtf екстензији. Пожељно је да рад буде достављен и као Adobe Systems Inc. документ, у. pdf екстензији.

Фајл са текстом рада треба да буде форматиран на следећи начин:

а) величина папира А4; маргине 2,5 cm; пагинација обавезна;

б) фонт: Times New Roman; друге фонтове коришћене у тексту послати као посебне фајлове;

в) величина слова: основни текст 12 pt, а сажетак, кључне речи, подножне напомене, извори, цитирана литература, резиме, назив и адреса установе и електронска адреса аутора 10 pt;

г) проред: 1, 5;

д) напомене се дају у дну стране (footnotes, а не endnotes), и искључиво су аргументативне;

ђ) за наглашавање се користи италик (не болд);

е) пожељно је да међунаслови, уколико их има, буду нумерисани (1., 1.1., 1.2., 1.2.1. итд.);

ж) илустративни прилози уз радове (фотографије, графикони, географске карте, скице...) треба да буду црно-бели (не у боји!) и са називом прилога. Аутор треба да означи место прилога у тексту;

з) Такође, аутор мора доставити Уредништву потписану изјаву да су илустрације његово ауторско дело или дозволу носиоца ауторских права за њихово објављивање у *Теолошким погледима*.

Аутори се охрабрују да користе интернет ресурсе само за публикације које нису доступне у штампаном издању (новински чланци, различити материјали објављени само на интернету). Број интернет референци не сме да прелази 10%, осим у посебним случајевима (студије везане за медијско извештавање и сл.).

4. Навођење референци и цитата из Светог Писма

Навођење референци интегрише се у текст. При цитирању или само позивању на нечије дело, у загради, после цитата (или позива на дело), треба навести презиме аутора, годину издања и – у случају цитата – број стране. На пример:

- а) упућивање на студију у целини: (Афанасјев 2008);
- б) упућивање на одређену/одређене страну/стране студије: (Брија 1999: 80–81);
- в) упућивање на одређено издање студије: (Пено 2005²: 173);
- г) упућивање на студије истог аутора наводи се хронолошким редом: (Кулман 2011; 2012);
- д) упућивање на студије истог аутора из исте године: (Зизијулас 2016а: 14), (Зизијулас 2016б: 687–688);
- ђ) ако се упућује на радове два или више аутора, податке о сваком следећем раду одвојити тачком и запетом, нпр. (Флоровски 1998; Мајендорф 2003);
- е) упућивање на студију два аутора: (Крстић – Радовић 2000: 84–85);
- ж) уколико библиографски извор има више од два аутора, наводи се презиме првог аутора, док се презимена осталих аутора замењују скраћеницом и др./et all. : (Биговић и др. 2012), (Hirsch et all. 1905: 441);

Напомене треба користити само за пропратна објашњења, а не за цитирање или навођење референци.

Навођење цитата из Светог Писма треба стандардизовати на следећи начин, у следећем формату: са тачком која следи иза скраћенице, затим размаком, бројем поглавља, запетом, размаком и бројем стиха.

Пример:

Пост. 1, 4–7 (не Пост 1, 4–7, Пост 1:4–7, Пост 1 4–7, Пост 1. 4–7, Пост. 1:4–7 итд.), Јн. 1, 1 (не Јн 1,1, Јн 1:1, Јн 1 1, Јн. 1.1, Јн. 1:1 итд.).

Скраћенице назива књига Светог Писма доступне су на вебсајту *Теолошких погледа*.

5. Цитирана литература

У текстовима писаним ћирилицом најпре се наводе цитирани радови објављени ћирилицом (према азбучном реду презимена аутора), а затим радови објављени латиницом (према абecedном реду презимена аутора); у текстовима писаним латиницом редослед је обрнут.

Литература се наводи на следећи начин:

а) књига једног аутора:

Презиме аутора, Иницијал(и) аутора, (Година издања – у заградама): Наслов дела – у курзиву, Место издања : Издавач.

Пример:

Афанасјев, Н. (2008): *Служба у Цркви*, Краљево : Епархија жичка.

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

Пено, З. М. (2005²): *Кашихизис : основе православне вере*, Острог : Манастир Острог.

б) књига двојице аутора:

Презиме првог аутора, Иницијал(и) првог аутора, Презиме другог аутора, Иници-

јал(и) другог аутора, (Година издања – у заградама): Наслов дела – у курзиву, Место издања : Издавач.

Пример:

Крстић, Д., Радовић, А. (2000): *Нема летише вере од хришћанске*, Линц : Православна црквена општина.

в) књига (више аутора/приређивача):

Презиме првог уредника/приређивача, Иницијал(и) првог уредника/приређивача, и др./et all., (Година издања – у заградама): Наслов дела – у курзиву, Место издања : Издавач.

Пример:

Биговић, Р., и др. (ур.) (2012): *Јединство, мисија и бојословље Цркве у шрећем миленијуму : Зборник радова Пећкој међународној конференцији високих православних богословских школа*, Београд : Православни богословски факултет.

Hirsch, E. G., et all. (1905): „Solomon“, у Singer, I., et all. (ed.) (1905), *The Jewish Encyclopedia : A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day, Volume 11 : Samson – Talmid*, New York : Funk & Wagnalls Co., стр. 436–448.

г) рад у часопису:

Презиме аутора, Иницијал(и) аутора, (Година објављивања чланка – у заградама): „Наслов чланка – под наводницима“, Назив часописа – у курзиву, Место издања : Издавач, пагинација.

Пример:

Зизијулас, Ј. (2016а), „Света Тројица и људска личност“, *Саборност – теолошки теолошки часопис* 10, Пожаревац : Епархија браничевска – Одбор за просвету и културу, стр. 9–16.

Зизијулас, Ј. (2016б), „Тројична слобода : да ли је Бог слободан у тројичном животу?“, *Теолошки теолошки часопис* XLIX (3/2016), Београд : Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 685–700.

в) рад у зборнику радова:

Презиме аутора, Иницијал(и) аутора, (Година објављивања рада тј. зборника – у заградама): „Наслов рада – под наводницима“, у: Презиме уређивача зборника, Иницијал(и) уређивача зборника, (Година објављивања зборника – у заградама): Наслов зборника – у курзиву, Место издања : Издавач, пагинација.

Пример:

Лубардић, Б. (2012): „О свеправославном дијалогу високих теолошких школа (1936–2004) : традиција, одговорност, будућност“, у: Биговић, Р., и др. (ур.) (2012): *Јединство, мисија и бојословље Цркве у шрећем миленијуму : Зборник радова Пећкој међународној конференцији високих православних богословских школа*, Београд : Православни богословски факултет, 212–215.

г) публикација доступна on-line:

Презиме аутора, Иницијал(и) аутора, „Наслов текста – под наводницима“, IntRes: Тачна интернет адреса везе (датум приступања извору – у заградама).

Пример:

Перишић, В.: „Ако можеш веровати...“; IntRes: http://www.verujem.org/teologija/vladan_perisic.html (посећено 7. јуна 2013. г.).

6. Процес рецензирања радова

По пријему рада Уредништво најпре одлучује да ли рад одговара профилу часописа и да ли ће бити послат на рецензирање, и потом аутора обавештава о својој одлуци.

Прилоге који се шаљу на рецензирање Уредништво доставља двојници рецензената. Имена рецензената нису и неће бити позната ауторима а сва комуникација се одвија преко Уредништва. Рецензенти добијају текст чланка електронским путем, без имена аутора или других података који би открили идентитет аутора (тзв. „double blind“ peer review) (видети Упутство рецензентима).

Уколико оба рецензента чланак безусловно прихвате, рад је примљен за штампу. Уколико оба рецензента одбију чланак, рад неће бити штампан. Уколико је неко од рецензената (или оба рецензента) тражио дораду чланка, аутор ће бити упознат са захтевима. Након исправки/дораде, чланак ће бити поново достављен рецензенту/рецензентима ради провере испуњености постављених услова. Уколико рецензенти процене да су услови испуњени чланак ће бити објављен. Уколико један рецензент условно или безусловно да позитивну рецензију а други негативну, биће ангажован трећи рецензент чија ће рецензија бити коначна.

По окончању процеса рецензирања, Уредништво обавештава аутора о томе да ли је рад прихваћен за објављивање или је одбијен.

Додатно, по пријему позитивних рецензија, Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа, односно да свој рад усклади са Упутством ауторима. Аутор је дужан да у року од 7 радних дана изврши коректуру рада, уколико то буде од њега затражено.

Рок за завршетак процеса рецензирања радова је 12 месеци од предаје рукописа, односно датума приспећа електронске копије рукописа, рачунајући први радан дан као датум приспећа уколико копија буде послата током нерадних дана.

Рок за објављивање одобрених радова по окончању процеса рецензирања и после уношења евентуалних исправки је 6 месеци, рачунајући од датума одобравања односно приспећа коначне верзије рада.

7. Важни датуми – годишњи план и рокови за часопис *Теолошки погледи*

У *Теолошким погледима* објављују се само радови који су прихваћени и који су по окончању процеса рецензије одобрени за објављивање.

Теолошки погледи излазе у три свеске годишње (у мају, септембру и децембру).

Мајска свеска се закључује 1. марта; 1. април је крајњи рок за ауторе да доставе

коначне верзије текстова и евентуалне исправке; почетком маја завршава се припрема мајске свеске за штампу, а крајем маја мајска свеска излази из штампе.

Септембарска свеска се закључује 1. јула; 1. август је крајњи рок за ауторе да доставе коначне верзије текстова и евентуалне исправке; почетком септембра завршава се припрема септембарске свеске за штампу, а крајем септембра септембарска свеска излази из штампе.

Децембарска свеска се закључује 1. октобра; 1. новембар је крајњи рок за ауторе да доставе коначне верзије текстова и евентуалне исправке; почетком децембра завршава се припрема децембарске свеске за штампу, а крајем децембра децембарска свеска излази из штампе.

8. Ауторска права

Версконаучни часопис *Теолошки погледи* задржава ауторска права, уз напомену да аутори могу користити и поново публиковати сопствене радове само уз писмену дозволу Уредништва.

УПУТСТВО РЕЦЕНЗЕНТИМА

Часопис *Теолошки погледи* објављује оригиналне научне ауторске радове превасходно на српском и енглеском језику, а у посебним случајевима и на другим европским језицима. Радови морају бити написани у складу са етичким и академским стандардима (видети Етички и научни стандарди) и у складу са Упутством ауторима. Радови се двоструко рецензирају.

Поступак рецензирања

По пријему рада од аутора, Уредништво најпре одлучује да ли рад одговара профилу часописа и да ли ће бити послат на рецензирање. Уколико Уредништво рад оцени као одговарајући профилу часописа, текст рада ће бити достављен двојици рецензената. Имена рецензената нису и неће бити позната ауторима, а сва комуникација одвија се преко Уредништва. Рецензенти добијају текст чланка електронским путем, без имена аутора или других података који би открили идентитет аутора.

Уколико оба рецензента чланак безусловно прихвате, рад је примљен за штампу. Уколико оба рецензента одбију чланак, рад неће бити штампан. Уколико је неко од рецензената (или оба рецензента) тражио дораду чланка, аутор ће бити упознат са захтевима. Након исправки/дораде, чланак ће бити поново достављен рецензенту/рецензентима ради провере испуњености постављених услова. Уколико рецензенти процене да су услови испуњени, чланак ће бити објављен. Уколико један рецензент условно или безусловно да позитивну рецензију а други негативну, биће ангажован трећи рецензент чија ће рецензија бити коначна.

Упутства рецензентима

Оквирна структура рецензије:

1. Обим, структура и научна заснованост

Потребно је да рецензент утврди да ли рад поседује адекватну логичку структуру, да ли је тема научно релевантна и да ли рад задовољава опште језичке и научне стандарде.

2. Посебни елементи

Рецензент треба да оцени методолошку и теоријско-концептуалну утемељеност чланка, посебно с обзиром на питања: **а)** да ли наслов одговара садржају? **б)** да ли је потребна додатна аргументација? **в)** да ли је коришћена релевантна научна литература? и **г)** да ли сажетак одговара садржају?

За свако питање на које одговор рецензента није позитиван, треба навести конкретне примедбе.

3. Оцена рада и закључак

Рецензент даје кратку коначну оцену рада и препоруку Уредништву.

Уколико сматра да је потребно, рецензент може изнети и друге сугестије и примедбе које могу утицати на квалитет рада или оцену квалитета.

ЕТИЧКИ И НАУЧНИ СТАНДАРДИ

Уредништво часописа *Теолошки погледи* веома држи до високих етичких и академских стандарда при публиковању научних радова. У *Теолошким погледима* стога се објављују само научни радови који су плод самосталног истраживања једног или више аутора, који задовољавају језичке и академске норме, што укључује темељну обраду теме, коришћење најновије научне литературе, и поштовање академских стандарда.

Плагиијаризам

Аутори су дужни да обезбеде да њихов рад буде у потпуности оригиналан, а да коришћени туђи радови буду исправно цитирани и наведени. У том смислу, и Уредништво и рецензенти врше активну антиплагиијат проверу.

Под плагиијатом се подразумева представљање туђег рада као сопственог, коришћење туђих идеја, концепата, речи, структуре, без одговарајућег навођења извора. Плагиирање представља дословно преузимање туђег дела (copy / paste), у целисти или делимично, без навођења извора и без стављања под знаке навода. То важи и за текстове који нису ауторизовани, као што су различити интернет сајтови, блогови и сл. Под плагиијатом се подразумева и коришћење туђих радова без навођења извора и онда када они нису дословно наведени већ препричани, парафразирани или преведени са страног језика и слично.

Осим у посебним случајевима (анализа извора), у чланку не сме да буде више од 20% дословно цитираног текста, чак и када је извор уредно назначен.

SHORT GUIDE FOR AUTHORS

Theological Views primarily publishes original scientific papers on theological and religious subjects. By cultivating an interdisciplinary approach, the journal is open for works based on research in other social sciences and humanities, in so far as they contain theological reflection or otherwise correspond to the theological and religious topics. *Theological Views* primarily publishes papers in Serbian and English. All papers are reviewed anonymously and two times (see Peer Reviewer Instructions).

Editorial Board of the *Theological Views* holds to very high ethical and academic standards in publication of scientific papers (see Ethical and Scientific Standards).

1. Submission of papers to the Editorial Board

Authors have to submit their papers to the following email address (Editorial Board of the *Theological Views*): teoloski.pogledi@spc.rs.

Authors should write their name and surname, the name of the institution where they work, mailing and email address, telephone number, a brief academic biography and several major bibliographic references.

Submission of a paper implies that the work has not been published before, that it is not under consideration for publication elsewhere, and that its publication has been approved by all co-authors, if any, as well.

In this regard, the author is obliged to submit a signed Authorship Statement to the Editorial Board confirming that the submitted article is the result of his own research, that it does not infringe the copyright or any other third party, that the rules of scientific methodology in terms of quoting others sources and citations are respected, and that work is not published under that or any other title, or offered for publication in any other journal.

A scanned Authorship Statement shall be submitted to the Editorial Board by the email, or printed, by mail.

2. Structure of the paper

The work should include:

- 1) Title;
- 2) Name, surname, affiliation and email address of the author;
- 3) Summary (up to 5 lines) and keywords (up to 5 words);
- 4) Base body of text;

5) a list of the cited literature in alphabetical order.

The volume of the total text of the paper should be up to 40,000 characters.

3. Technical characteristics of the papers

Authors should submit their papers as a Microsoft Word 2003 document – in **.doc** or **.rtf** extension. The Word document is obligatory, and besides that, the paper can also optionally be delivered as Adobe Systems Inc. document in **.pdf** extension.

4. References and quotations

References should be integrated into the text. When quoting or just referencing to another work, in parentheses after the quote (or reference), the author should specify the author's name, year of publication and – in the case of quotations (or referencing) – page number. E.g.: (Hirsch 1905: 439–441); (Smyth 2008: 544); (Zizioulas 2010: 14).

Footnotes should be used only for the accompanying explanations, not for citation or indication of references.

5. Literature Cited

In the last section of the paper, the author should provide listing of all published works that he cited and referenced in the text of the paper in an alphabetical order.

Listed below are some examples:

Hirsch, E. G., et all. (1905): "Solomon", in Singer, I., et all. (ed.) (1905), *The Jewish Encyclopedia : A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day, Volume 11 : Samson – Talmid*, New York : Funk & Wagnalls Co., pp. 436–448.

Smyth, M. (2008): "The Body, Death, and Resurrection : Perspectives of an Early Irish Theologian", *Speculum*, Vol. 83, No. 3 (Jul., 2008), The University of Chicago Press, pp. 531–571.

Zizioulas, J. D. (2010): *The One and the Many : Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Western American Diocese, Sebastian Press.

PEER REVIEWER INSTRUCTIONS

Theological Views primarily publishes original scientific papers on theological and religious subjects. By cultivating an interdisciplinary approach, the journal is open for works based on research in other social sciences and humanities, in so far as they contain theological reflection or otherwise correspond to the theological and religious topics. *Theological Views* primarily publishes papers in Serbian and English. All papers are reviewed anonymously and two times.

Theological Views uses double-blind peer review, which means that both the reviewer and author identities are concealed from the reviewers, and vice versa, throughout the review process.

Editorial Board of the *Theological Views* holds to very high ethical and academic standards in publication of scientific papers (see Ethical and Scientific Standards).

The process of reviewing

After receiving the paper, Editorial Board will first decide whether the work fits the profile of the journal and whether it should be sent for review. If the Editorial Board evaluates paper as the corresponding to the profile of the journal, the paper is submitted to two reviewers. The names of reviewers are not and will not be known to the authors and all communication takes place through Editorial Board. Reviewers receive the paper without the authors' names or other information that would reveal the identity of the author.

If the article is unconditionally accepted by both reviewers, the work is accepted for publication. If it is rejected by both reviewers, the work will not be published. If a reviewer or both reviewers asked for the article to be finished, the author will be introduced with requirements. After corrections/modifications, the article will be re-submitted to the reviewer/reviewers. If the reviewers estimate that the conditions are met, paper will be published. If one reviewer conditionally or unconditionally evaluates paper as positive and the other as negative, then a third reviewer will be engaged, and his review will be final.

ETHICAL AND SCIENTIFIC STANDARDS

Editorial Board of the *Theological Views* holds to very high ethical and academic standards in publication of scientific papers.

Therefore, only scientific works which are the result of independent research by one or more authors, which meet the language and academic standards, including thorough treatment of themes, which use the latest scientific literature, and which respect the academic standards, are published in *Theological Views*.

Plagiarism

Authors are required to ensure that their work is fully original, and if someone else's work is used, that it is properly quoted and referenced. Active anti-plagiarism checks shall be carried out, both by the Editorial Board and by reviewers.

Plagiarism means presenting someone else's work as one's own, using others' ideas, concepts, words, structures, without proper quoting and without referencing the source. Plagiarism represents literally taking someone's work (copy / paste), in whole or in part, without specifying the origin and without quotation marks. This also applies to articles which are not authorized, such as various internet sites, blogs and so on. Plagiarism includes the use of other's work without citing sources even when they are not literally transferred but paraphrased or translated from another language and so on.

Except in special cases (analysis of sources etc.), the paper should not contain more than 20% of the literally quoted text, even when the source is marked.



Papers published in the *Theological Views* are peer-reviewed.
The published articles represent the views of the authors.

Theological Views are published three times a year (in May, September and December).

Printing:

Printing office
of Serbian Orthodox Church
Kralja Petra 5, Belgrade

Print run:
500 copies

Address:

Theological Views,
Serbian Patriarchate,
Kralja Petra 5,
11000 Belgrade, Serbia

Telephone: +381 11 30 25 116

E-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

<http://teoloskipogledi.spc.rs/>



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

Теолошки погледи излазе три пута годишње (у мају, септембру и децембру).

Штампа:

Штампарија
Српске Православне Цркве,
Краља Петра бр. 5, Београд

Тираж:

500 примерака

Адреса редакције:

„Теолошки погледи“ –
Српска Патријаршија,
Краља Петра бр. 5,
11000 Београд, Србија

телефон: +381 11 30 25 116

e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

<http://teoloskipogledi.spc.rs/>

Price of annual subscription:

For Serbia – **900 dinars**
For foreign countries – **25 Euros (for Europe) ; 35 Euros (rest of the world)**

Subscription:

+381 11 30 25 113

+381 11 30 25 103

teoloski.pogledi@spc.rs
pretplata@spc.rs

„Theological Views“ –
Serbian Patriarchate,
Kralja Petra 5,
11000 Belgrade, Serbia

Publishing of this issue was
supported by Directorate for
Cooperation with Churches and
Religious Communities of Ministry of
Justice of Republic of Serbia

Цена годишње претплате:

За Србију – **900 динара**
За иностранство – **25 евра (за Европу); 35 евра (ван Европе)**

Претплата:

+381 11 30 25 113

+381 11 30 25 103

teoloski.pogledi@spc.rs
pretplata@spc.rs

„Теолошки погледи“ –
Српска Патријаршија,
Краља Петра 5,
11000 Београд, Србија

Издавање ове свеске помогла је
Управа за сарадњу с црквама
и верским заједницама
Министарства правде
Републике Србије

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи : двомесечни версконаучни часопис =
Theological Views : Religious and Scientific Journal / главни и одговорни
уредник Дамјан С. Божић. – 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 cm

Три пута годишње. – Текст на више светских језика.
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR-ID 6936578