

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LI (3/2018)

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

Theological Views

LI

(3/2018)

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 Papanikolaou, 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

(3/2018)

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:

Протопрезвитер 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

(3/2018)

САДРЖАЈ

СВЕТИ СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ

Химне божанског ероса

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

Химна I

О божанском просветљењу

и светлости Духа Светога; и да је Бог једино место

на коме сви свети налазе починка након смрти;

и да они који отпаду од Бога неће имати другог

места починка у будућем животу 357–370

Ивица МАРКОВИЋ

Контекст настанка ликовне естетике

у руској религиозној философији

с краја XIX и почетка XX века 371–396

Косана ВИЋЕНТИЈЕВИЋ

Модалитети морала у ревизорској професији

са аспекта философије др Николаја Велимировића 397–412

Зоран ДЕВРЊА

Формирање теологије људских права

у теолошком систему Реформацијских цркава 413–430

Сабина ХАЦИБУЛИЋ О православљу у Шведској: Случај Српске Православне Цркве	431–448
--	---------

ОСВРТИ

Хаџи Ненад М. ЈОВАНОВИЋ Личност, заједница и време у условима потпуне изолације (Хришћански осврт на филм Изгнаник)	449–467
--	---------

Исправка година излажења ранијих бројева <i>Теолошких погледа</i>	468–469
--	---------

Упутство ауторима	470–474
-------------------------	---------

Упутство рецензентима	475–476
-----------------------------	---------

Етички и научни стандарди	476
---------------------------------	-----

Short Guide for Authors	477–478
-------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions	479
----------------------------------	-----

Ethical and Scientific Standards	480
--	-----

Theological Views

LI

(3/2018)

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 Α' : Περί θείας ἐλλάμψεως καί φωτισμοῦ Πνεύματος Ἁγίου· καί ὅτι εἷς τόπος ὁ Θεός, ἐν ᾧ μετά πότμον τήν ἀνάπαυσιν πάντες οἱ Ἅγιοι ἔχουσι· καί ὅτι ὁ τοῦ Θεοῦ ἐκπίπτων ἐν ἐτέρῳ τόπῳ οὐχ ἔξει τήν ἀνάπαυσιν ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ.	357–370
--	---------

Ivica MARKOVIĆ The Context of the Genesis of Visual Art Aesthetics in Russian Religious Philosophy from the End of the 19 th and the Beginning of the 20 th Century	371–396
--	---------

Kosana VIĆENTIJEVIĆ The Modalities of Morality in the Auditing Profession from the Aspect of the Philosophy of Nikolaj Velimirović	397–412
---	---------

Zoran DEVRNJA Shaping the Theology of Human Rights in the Theological System of Reformed Churches	413–430
---	---------

Sabina HADŽIBULIĆ On Orthodoxy in Sweden: The Case of the Serbian Orthodox Church	431–448
---	---------

REVIEWS

Hadži Nenad M. JOVANOVIĆ Personality, Community and Time in Conditions of Total Isolation (A Christian View of the Film <i>Cast Away</i>)	449–467
---	---------

Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	468–469
---	---------

Guide for Authors [in Serbian]	470–474
--------------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	475–476
---	---------

Ethical and Scientific Standards [in Serbian]	476
---	-----

Short Guide for Authors	477–478
-------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions	479
----------------------------------	-----

Ethical and Scientific Standards	480
--	-----

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

ХИМНА I

О БОЖАНСКОМ ПРОСВЕТЉЕЊУ И СВЕЛОСТИ ДУХА СВЕТОГА; И ДА
ЈЕ БОГ ЈЕДИНО МЕСТО НА КОМЕ СВИ СВЕТИ НАЛАЗЕ ПОЧИНКА НАКОН
СМРТИ; И ДА ОНИ КОЈИ ОТПАДНУ ОД БОГА НЕЋЕ ИМАТИ ДРУТОГ МЕСТА
ПОЧИНКА У БУДУЋЕМ ЖИВОТУ¹

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

Α'

Περί θείας ἐλλάμψεως καί φωτισμοῦ Πνεύματος Ἁγίου· καί ὅτι εἰς τόπος
ὁ Θεός, ἐν ᾧ μετὰ πότμον τήν ἀνάπαυσιν πάντες οἱ Ἅγιοι ἔχουσι· καί
ὅτι ὁ τοῦ Θεοῦ ἐκπίπτων ἐν ἑτέρῳ τόπῳ οὐχ ἔξει τήν ἀνάπαυσιν ἐν τῇ
μελλούσῃ ζωῇ.

1

Τί τό φορικτόν μυστήριον,
ὃ ἐν ἐμοί τελεῖται;
Λόγος ἐκφράζειν οὐδαμῶς
ἰσχύει, οὐδέ γράφειν

Koja je то трепетна тајна
што у мени се збива?!
Реч исказати не може,
нит' описати

¹ Превод дајемо према критичком издању: J. Koder, *Syméon le Nouveau Théologien: Hymnes, Tome I, Sources Chrétiennes* 174, Paris: Éditions du Cerf, 1969, 156–175.

ἡ χεὶρ μου ἢ ταλαίπωρος εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν
 τοῦ ὄντος ὑπὲρ ἔπαινον, τοῦ ὄντος ὑπὲρ λόγον.
 Εἰ γάρ τά νῦν τελούμενα ἐν ἐμοὶ τῷ ἀσώτῳ
 ἄρρητα, ἀνεκκλήτα πέλουσι, πῶς ἐκεῖνος,
 ὁ τῶν τοιούτων παροχεύς καὶ ποιητής, εἰπέ μοι,
 ἔπαινον χρήζει παρ' ἡμῶν ἢ δόξαν προσλαβέσθαι;
 Οὐδέ γάρ δοξασθήσεται ὁ ὢν δεδοξασμένος,
 ὡς οὐδέ λαμπρυνθήσεται ἢ φωτός μεταλάβοι
 ὁ παρ' ἡμῶν βλεπόμενος ἥλιος ἐν τῷ κόσμῳ·
 φωτίζει, οὐ φωτίζεται· φαίνει, φῶς οὐ λαμβάνει.
 Ἔχει γάρ, ὅπερ ἔλαβεν, ἐξ ἀρχῆς, ἐκ τοῦ κτίστου.
 Εἰ οὖν ποιήσας ἥλιον Θεός ὁ πάντων κτίστης
 ἀνενδεῖ πεποίηκεν, ἄφθονον σέλας φαίνειν
 καὶ μηδαμῶς παρὰ τινος ἄλλου πλείονος χρήζειν,
 πῶς δόξαν λάβοι παρ' ἐμοῦ τοῦ τεταπεινωμένου;
 Ἀνενδεής γάρ παντελῶς ὁ τοῦ ἡλίου κτίστης,
 ὁ ἐμπιπλὼν τά σύμπαντα τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων
 νεύματι βουλήματι τὴν ἰσχύν κεκτημένος.
 Ἐν τούτῳ καὶ ἡ γλῶσσά μου ἐξαπορεῖ ῥημάτων
 καὶ τά τελούμενα ὁ νοῦς ὁρᾷ, οὐχ ἐρμηνεύει·
 βλέπει καὶ βούλεται εἰπεῖν καὶ λόγον οὐχ εὐρίσκει·
 ἀόρατα γάρ καθορᾷ, ἀνείδεα εἰς ἅπαν,
 ἀπλᾶ, πάντα ἀσύνθετα, ἅπειρα τῷ μεγέθει.
 Οὔτε ἀρχὴν γάρ καθορᾷ, οὐ τέλος ὅλως βλέπει;
 Ἀνακεφαλαιούμενον ὅλον, δοκῶ, ὁρᾶται·
 οὐ τῇ οὐσίᾳ πάντως δέ, ἀλλὰ τῇ μετουσίᾳ.
 Ἐκ τοῦ πυρός ἀνάπτεις γάρ καὶ πῦρ ὅλον λαμβάνεις,
 καὶ κεῖνο μένει ἄτμητον, ἀνέκλειπτον ὡς πρῶην,
 πλὴν τό μεταδιδόμενον χωρίζεται τοῦ πρώτου
 καὶ εἰς λαμπάδας γίνεται πολλὰς· σωματικόν γάρ.
 Ἐκεῖνο δέ πνευματικόν, ἀμέριστον ὑπάρχον,
 καὶ παντελῶς ἀχώριστον καὶ ἄτμητον ὑπάρχει·
 οὐ γάρ μεταδιδόμενον εἰς πολλὰ διαιρεῖται,
 ἀλλὰ καὶ μένει ἄτμητον καὶ ἐν ἐμοὶ ὑπάρχει·
 ἐξανατέλλει ἐν ἐμοὶ ἔνδοθεν τῆς ταλαίνης
 καρδίας μου ὡς ἥλιος ἢ ὡς δίσκος ἡλίου
 σφαιροειδῆς διεκνύμενος, φωτοειδῆς, ὡς φῶς γάρ.

рука ми бедна, у хвалу и славу,
Оног што поврх хвале и речи бива (Фил. 1, 11).
Јер, ако оно што у мени заблуделом збива се
неисказиво и неизрециво јесте, зар Онај, реци ми,
што је Даривалац и Створитељ ствари ових
потребу има славу ил' хвалу од нас да прими?
Нема никакву! Јер се Прослављени не може прославити (2. Кор. 3, 10),
као што ни сунце које гледамо у свету
не може просветљено бити, нит' светлост окусити;
оно светли и није осветљено; сјаји се и светлост не прима.
Јер, већ има светлост коју од Творца у почетку доби (Пост. 1, 14–16).
Ако је, дакле, Бог, Творац свега, створио сунце
без икаквог зашто, само да штедру исијава светлост,
те ни због какве друге потребе веће,
какву славу да прими Он од мене ништавног?!

Јер, Он је најдарежљивији сунца Творац
што све постојеће испуњава добрима сваким,
имајући силу да обичним мигом и вољом својом учини ово.
И сад језику мом речи недостају
и ум саму ствар догађаја гледа, ал' разумети је не може:
он сагледава и говорити хоће, ал' речи не налази.
Јер, он гледа невидљиве ствари што безобличне су сасвим,
једноставне, крајње несложене, величином бесконачне (Рим. 1, 20).
Јер, он не види почетак, нити икакав крај сагледава,
нит' какво средиште познаје; та како да оно што гледа искаже?!

Чини се да је нова твар у целини погледом обухваћена,
ал' доиста не у суштини својој, већ учествујући у њој.
Јер, кад огњем огањ палиш, ти добијаш нови огањ цели,
и он неподељен остаје к'о што био је и раније,
те се овај други огањ од првог огња одваја
и – пошто тваран јесте – од њега постају светиљке многе.
Но, огањ је божански духован и нераздељив
и сасвим неподељив и нераздвојив,
јер дајући се многим он остаје целовит.
И једнако нераздељен стоји и унутра пребива,
и у мени се помаља, усред бедног ми срца,
попут сунца ил' сунчеве луче показује се,
к'о каква сфера што као плам исијава (Пс. 111, 4).

Οὐκ οἶδα, καθὼς εἴρηται, τί εἶπω περὶ τούτου,
 καὶ ἤθελον τοῦ σιωπᾶν, εἴθε καὶ ἐδυνάμην,
 ἀλλὰ τό θαῦμα φρικτόν κινεῖ μου τὴν καρδίαν
 καὶ ἐξανοίγει στόμα μου τό κατεσπιλωμένον,
 καὶ μὴ βουλόμενον ποιεῖ λαλεῖν μέ τε καὶ γράφειν.
 Ὁ ἀνατείλας ἄρτι μου ἐν σκοτεινῇ καρδίᾳ,
 ὁ δεῖξας μοι θαυμάσια, ἃ ὀφθαλμοὶ οὐκ εἶδον,
 ὁ κατελθὼν καὶ ἐν ἐμοὶ ὡς εἰς ἔσχατον πάντων,
 ὁ ἀποστόλου μαθητὴν καὶ υἱὸν ἀποδείξας
 ἐμέ, ὃν εἶχεν ὁ δεινὸς δράκων καὶ βροτοκτόνος
 τό πρὶν ἐργάτην ὑπουργόν πάσης παρανομίας,
 ὁ πρὸ αἰώνων ἥλιος ὁ ἐν τῷ ἅδῃ λάμψας,
 ὕστερον καὶ φωτίσας μου ψυχὴν ἐσκοτισμένην
 καὶ χαρισάμενος ἐμοὶ ἀνέσπερον ἡμέραν,
 τό δύσπιστον τοῖς κατ' ἐμέ ὀκνηροῖς καὶ ῥαθύμοις,
 ὁ πλήσας πάντων ἀγαθῶν τὴν ἐν ἐμοὶ πτωχείαν,
 αὐτὸς καὶ λόγον δώρησαι καὶ ῥήματα παράσχου
 τοῦ πᾶσι διηγῆσασθαι τὰς σὰς τερατουργίας
 καὶ ἅπερ σήμερον ποιεῖς μεθ' ἡμῶν τῶν σῶν δούλων,
 ἵνα καὶ οἱ καθεύδοντες ἐν σκότει ῥαθυμίας
 καὶ λέγοντες· Ἀδύνατον ἀμαρτωλοὺς σωθῆναι
 καί, ὥσπερ Πέτρον καὶ λοιποὺς ἀποστόλους, ἁγίους,
 ὁσίους καὶ δικαίους τε, αὐτοὺς ἐλεηθῆναι,
 γνῶσωσι καὶ μαθήσωνται, ὅτι εὐκόλον τοῦτο
 τῇ ἀγαθότητι τῇ σῇ ἦν καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται!
 Καὶ οἱ δοκοῦντες ἔχειν σέ, τό φῶς παντός τοῦ κόσμου,
 καὶ μὴ βλέπειν σε λέγοντες, μὴ ἐν φωτὶ διάγειν,
 μὴ λάμπεσθαι, μὴ καθορᾶν ἀενάως σε, Σῶτερ,
 μάθωσιν, ὡς οὐκ ἔλαμψας αὐτῶν ἐν διανοίᾳ,
 οὐδέ κατῴκησας αὐτῶν τὴν ῥυπαράν καρδίαν
 καὶ μάτην ἐπαγάλλωνται ἐπὶ κεναῖς ἐλπίσιν
 οἰόμενοι θεάσασθαι τό φῶς σου μετὰ τέλος.
 Ὁ ἀραββὼν ἐντεῦθεν γάρ, ἡ σφραγὶς πάντως ὥδε
 παρὰ σοῦ, Σῶτερ, δίδεται τοῖς δεξιῷς προβάτοις·
 εἰ γάρ ἐκάστου θάνατος ὁ συγκλεισμός τυγχάνει
 μετὰ τέλος ἄπρακτα πᾶσιν ἐπίσης ἔστι

Не знам, понављам опет, о овоме шта да рекнем,
па желим да замукнем (ах, да сам могао само!),
јер трепетно чудо се косну мог срца
и отвори моја нечиста уста,
те ме нехотично присили да говорим и пишем.
Ти који сад свиђеш у мом помраченом срцу (2. Пт. 1, 19),
Ти који ми показа чудеса што очи их не видеше,
Ти који се спусти у мене као последњем од свих (1. Кор. 15, 8),
Ти који ме учини сином и апостола учеником,
и то мене, што бејаш саучесником, у канцама ужасног змаја
човекоубице, ја, који свако безакоње починих!
Ти који си сунце што просија у аду пре векова свих
и које затим просветли моју помрачену душу
и дарова ми дар незалазног дана – у који тешко верују плашљиви и лењи
људи мог соја;
Ти који сваким добром испуни моју ништину,
Ти сам дај ми глас и речима ме испуни
да бих свима исприповедао о чудотворењу Твоме
и свему што данас чиниш међ' нама слугама Твојим
како би они што спавају у тами учмалости
и говоре „Грешницима је немогуће да се спасу,
те да ко Петар и други апостоли, свети,
блажени и праведни људи, буду помиловани“,
спознали и научили да добротој Твојом ово
беше, и јесте, и биће сасвим лако!
И они што мисле да имају Тебе, светило космоса целог (Јн. 8, 12),
но, говоре да не виде Те, нити да у светлости пребивају,
ни да су просветљени, ни да Те, Спаситељу, непрестано мотре,
нек' науче да ниси просветлио ум њихов,
нити се настанио у њиховим срцима укаљаним (Еф. 3, 17),
те да се залуд веселе у својим испразним надама,
очекујући да ће светлост Твоју након смрти угледати.
Јер, управо су у овом животу залог и печат даровани (2. Кор. 1, 22),
Спаситељу, овцама с Твоје десне стране (Мт. 25, 32).
Јер, ако смрт свакоме врата затвара (Мт. 25, 10)
и ако нико не може делати након кончине,

καὶ οὔτε φαῦλον ἢ καλὸν δύναται τις ποιῆσαι,
 Σωτὴρ μου, πάντως ἕκαστος, ὡς εὗρεθῇ, καὶ ἔσται.
 Τοῦτο φοβεῖ με, Δέσποτα, τοῦτο ποιεῖ με τρέμειν,
 τοῦτο ἐκτὴν αἰσθητήριά μου,
 ὅτι τυφλὸς ἀποθανὼν καὶ μεταστάς ἐκεῖσε
 οὐκέτι τοῦτον ἥλιον αἰσθητῶς θεωρήσει,
 εἰ καὶ τό φῶς τῶν ὀφθαλμῶν ἀναστάς πάλιν λάβοι·
 οὕτως οὐδ' ὁ τὸν νοῦν ἔχων τυφλόν, εἰ ἀποθάνοι,
 τὸν νοητὸν θεάσεται ἡλίον σε, Θεέ μου,
 ἀλλὰ ἐκ σκότους ἐξελθὼν πρὸς σκότος ἐνδημήσει
 καὶ εἰς αἰῶνας ἔσεται ἐκ σοῦ κεχωρισμένος.
 Μηδεὶς ἀνθρώπων, Δέσποτα, τῶν εἰς σέ πιστευόντων,
 μηδεὶς τῶν εἰς τό ὄνομα τό σόν βεβαπτισμένων
 τό μέγα τοῦτο καὶ φρικτὸν ὑποστήσεται βάρος
 τοῦ χωρισμοῦ σου, εὐσπλαχνε· δεινὴ γάρ αὕτη θλίψις,
 δεινὴ, ἀνυπομόνητος, αἰώνιος ἡ λύπη.
 Τί γάρ καὶ χεῖρον ἔσεται τοῦ χωρισμοῦ σου, Σῶτερ;
 Τί δέ ὀδυνηρότερον ζωῆς διαζευχθῆναι
 καὶ ζῆν ἐκεῖθεν ὡς νεκρὸς ζωῆς ἐστερημένος,
 ἀπάντων τε τῶν ἀγαθῶν ὁμοῦ ἀποστερεῖσθαι;
 Σοῦ γάρ ὁ χωριζόμενος παντός καλοῦ στερεῖται·
 οὐ γάρ, ὡς ἔστιν ἐπὶ γῆς τὰ νῦν, ἔσται καὶ τότε·
 νῦν γάρ οἱ ἀγνοοῦντές σε σωματικῶς τρυφῶσιν
 ἐνταῦθα καὶ ἀγάλλονται ὡς ἄλογα σκιωτῶντες,
 ἅπερ δέδωκας ἔχοντες εἰς ἀπόλαυσιν βίου
 καὶ ταῦτα μόνα βλέποντες, οὕτως εἶναι δοκοῦσι
 καὶ τὰ μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ βίου.
 Ἀλλὰ κακῶς τεκμαίρονται, ἀλλὰ κακῶς φρονοῦσιν
 οἱ λέγοντες μὴ μετὰ σοῦ, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι
 καὶ τόπον ἐτοιμάζοντες τινὰ ὃ ἀφροσύνης! –
 μήτε φωτὸς μετέχοντα καὶ σκότους ἀμοιροῦντα,
 τῆς βασιλείας ἔξωθεν, ἀλλὰ καὶ τῆς γεέννης,
 καὶ τοῦ νυμφῶνος πόρρωθεν καὶ τοῦ πυρός τῆς δίκης,
 ἐν ᾧ καὶ οἱ ταλαίπωροι εὔχονται καταντῆσαι
 καὶ λέγουσι μὴ χρήζειν σου τὴν αἰώνιον δόξαν
 ἢ βασιλείαν οὐρανῶν, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι.
 Φεῦ τῆς αὐτῶν σκοτώσεως, φεῦ τῆς αὐτῶν ἀγνοίας,

те нико више не може чинити ни добро, ни лоше,
онда каквим се свако нађе такав ће и остати, о Спаситељу мој (2. Кор. 5, 3)!
И ово у страх и дрхтање баца ме, о Владико,
и ово моја чула свеколика растапа,
јер као што слепац који умре и одавде отиде
више никад сунце чулима својим видети неће,
чак ни кад светлост очињу опет у васкрсењу прими,
тако и онај ума ослепљеног, буде ли умро (2. Кор. 4, 4),
неће угледати Тебе, Умно Сунце, Бога мог,
већ из таме изишавши у таму ће се и вратити
и у вечности од Тебе одељен остати.
Ниједан човек, Владико, што у Тебе верује,
нико од оних што крштени су у име Твоје (Дап. 8, 16)
не би велики и тешки овај терет одвојености од Тебе,
Милостиви, поднети могао; јер, мука је то страшна,
те ужасна, неподношљива и вечна патња!
Јер, шта је страшније но бити одвојен од Тебе, Спаситељу?
Шта је болније него од живота бити одељен
и овде попут беживотног леша пребивати,
те уједно сваког добра лишен бити?
Доиста, одељен од Тебе сваког добра се лишава,
јер у животу будућем неће бити к'о што сад на земљи јесте.
Јер, сад они што не знају Те, уживањима телесним сладе се
и на земљи лумпују попут каквих бесловесних звери,
имајући све што на животну радост њима дарова.
И гледајући ствари ове, они помишљају да
тако биће по исходу душе и кончини живота.
Но, погрешно слуте и погрешно помишљају
кад говоре да са Тобом не пребивају, а припремају
себи извесно место починка – ох, безумља! (Јн. 14, 2) – које
светлости не прима, нити има учешћа у тами,
већ подједнако изван Царства и пакла налази се,
изван одаје брачне и далеко од огња казног,
ту се они, несрећници, моле да доспеју.
Они говоре да потребе нема за вечном славом Твојом
или Царством небеским, већ само за починком наведеним (Мт. 3, 2).
Авај, помрачености њихове! Авај, њиховог незнања!

φεῦ τῆς ταλαιπωρίας τε καὶ τῶν κενῶν ἐλπίδων!
 Οὐδαμοῦ τοῦτο γέγραπται, οὐδέ γάρ ἔσται τοῦτο,
 ἀλλ' ἐν φωτὶ μὲν ἀγαθῶν οἱ πεπραχότες θεῖα,
 ἐν σκότει δ' ἔσονται ποινῶν οἱ τῶν φαύλων ἐργάται,
 μέσον δέ χάσμα φοβερόν ἐκατέρους διεῖργον,
 ὥς αὐτός σύ ἐδίδαξας, ὁ ἐτοιμάσας ταῦτα.
 Τῷ γάρ μέσον ἐμπίπτοντι ἀνθρώπῳ ὑπὲρ πᾶσαν
 βάσανον ἔσται φοβεράν τοῦτο καὶ τιμωρίαν,
 εἰς ἄβυσσον κολάσεων, εἰς χάος ἀπωλείας
 ἐγκυβιστῶντι δυστυχῶς καὶ καταφερομένῳ,
 οὐ ἐπιβῆναι δυσχερές τοῖς οὖσιν ἐν βασάνοις,
 ἵνα διαπεράσωσιν ἐν τῇ γῇ τῶν δικαίων,
 οἱ προαιροῦνται ἐν πυρὶ δεινῶς ἀποτεφροῦσθαι
 ἢ γάρ εἰς χάος τό φρικτόν ἑαυτοὺς ἐπιρριψαί.
 Οἱ οὖν ἐκεῖ εὐχόμενοι γενέσθαι μετὰ πότμον
 πολλῶν δακρύων ἄξιοι τυγχάνουσι καὶ θρήνων,
 ὅτι ὡς κτήνη ἄλογα ὅλως ἀναισθητοῦσι
 καὶ ἑαυτῶν κατεύχονται καὶ ἑαυτοὺς πλανῶσιν.
 Σύ βασιλεία οὐρανῶν, σύ γῇ, Χριστέ, πραέων,
 σύ χλόης ὁ παράδεισος, σύ ὁ νυμφῶν ὁ θεῖος,
 σύ ὁ παστός ὁ ἄρρητος, σύ ἡ τράπεζα πάντων,
 σύ εἰς ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, σύ καινότατον πόμα,
 σύ καὶ ὁ κρατὴρ τοῦ ὕδατος, σύ καὶ ζωῆς τό ὕδωρ,
 σύ καὶ λαμπάς καθ' ἕκαστον ἄσβεστος τοῖς ἀγίοις,
 σύ καὶ χιτῶν καὶ στέφανος καὶ διαιρῶν στεφάνους,
 σύ καὶ χαρὰ καὶ ἄνεσις, σύ τρυφή τε καὶ δόξα,
 σύ καὶ ἡ ἀγαλλίασις, σύ καὶ ἡ εὐφροσύνη,
 καὶ λάμπει ὥσπερ ἥλιος ἡ χάρις σου, Θεέ μου,
 τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐν πᾶσι τοῖς ἀγίοις,
 καὶ λάμπεις ὁ ἀπρόσιτος ἥλιος τούτων μέσον
 καὶ πάντες ἐλλαμφήσονται κατὰ ἀναλογίαν
 τῆς πίστεως, τῆς πράξεως, ἐλπίδος καὶ ἀγάπης,
 καθάρσεως καὶ φωτισμοῦ τοῦ ἐκ τοῦ Πνεύματός σου,
 Θεέ, μόνε μακρόθυμε καὶ κριτὰ τῶν ἀπάντων,
 οἷς μοναὶ λογισθήσονται διάφοροι καὶ τόποι,
 τὰ μέτρα τῆς λαμπρότητος, τὰ μέτρα τῆς ἀγάπης,

Авај, њихове бедности и испразних надања!
Нигде ово написано није, нити ће штогод такво бити,
но, у светлости добара многих делатељи божанствених ствари,
а у тами осветничкој чинитељи зла пребиваће (1. Јн. 3, 18–21);
међу њима је страшни бездан што их дели,
као што нас Ти сам научи, Ти који га и приправи (Лк. 16, 26).
Јер, за човека који се стровали у средиште пакла,
у амбис патњи и у провалију пропасти,
биће то казна већа од страхотних мучења свих;
јер несрећно се стропоштава и сасвим пропада
тамо где је тешко устати онима што су у мукама,
тј. онима који хоће да пређу у земљу праведника (Лк. 16, 26),
онима који више воле у ужасном огњу к'о угарак да изгоре
или да се у бездан страхотни суноврате.
Они који желе да се нађу овде после смрти,
многих нарицања и жаловања заиста су достојни,
јер попут бесловесних звери сасвим су отупљени.
Ти си, Христе, Царство небеско и земља кротких (Мт. 5, 5),
Ти си рајски пропланак, Ти ложница божанска,
Ти си неизрецива постеља брачна, Ти свима трпеза,
Ти си хлеб живота, Ти најсвежија вода (Јн. 6, 35),
Ти си подједнако и сасуд и вода жива (Отк. 21, 6),
Ти неугасиво светило свакоме од светих,
Ти си хаљина и венац и дародавалац венаца,
Ти радост и починак, Ти уживање и слава,
Ти си весеље, Ти и задовољство јеси;
и благодат Твог Пресветог Духа, мој Боже,
засијаће у свим светима Твојим попут сунца (Мт. 17, 2)
и Ти ћеш, сунце неприступно, у њима засијати (1. Тим. 6, 16)
и сви они прослављени ће бити у сразмери
вере, подвига, наде и љубави своје,
те очишћења и просветљења Духом Твојим Светим;
о Боже, једини дуготрпеливи и судио свих људи (Јевр. 12, 23),
који ће примити боравишта и станове многе (Јн. 14, 2–3),
према мери свог просветљења и љубави своје,

τῆς θεωρίας τε τῆς σῆς, τό πόσον ἔσται πάλιν
 μεγαλειότητος αὐτῆς δόξα, τρυφή καί κλέος
 εἰς διαιρέσεις οἰκιῶν καί μονῶν παραδόξων.
 Τοῦτο σκηναί διάφοροι, τοῦτο πολλάί οἰκίαι,
 τοῦτο στολαί λαμπρόταται πολλῶν ἀξιομάτων
 καί στέφανοι παμπούκιλοι, λίθοι καί μαργαρίται
 καί ἄνθη τά ἀμάραντα ξένην ἔχοντα θεάν·
 τοῦτο καί κλίνει καί στρωμαί καί τράπεζαι καί θρόνοι
 καί ἅπαν, ὅπερ εἰς τρυφήν ἡδύτατον ὑπάρχει,
 ἦν καί ἐστί καί ἔσεται τό βλέπειν σε καί μόνον.
 Οἱ οὖν, καθάπερ εἴρηται, μή βλέποντες τό φῶς σου,
 μή παρά σου βλεπόμενοι, ἀλλά κεχωρισμένοι
 τῆς παναγάθου θεᾶς σου, τῶν ἀγαθῶν στεροῦνται.
 Ποῦ ἂν εὕρωσιν ἄνεσιν, ποῦ ἀνώδυνον τόπον;
 Ἐν τίνι κατοικήσουσιν εὐθεῖς μή γεγονότες;
 Σύν τῷ προσώπῳ σου καί γάρ εὐθεῖς κατοικιοῦσι·
 μεμόρφωσαι καί γάρ αὐτῶν ἐν τῇ εὐθεῖ καρδίᾳ
 καί κατοικοῦσι σύν τῇ σῇ μορφῇ ἐν σοί, Χριστέ μου.
 ὦ θαῦμα, ὦ παράδοξον ἀγαθωσύνης δῶρον!
 Ἐν τῇ μορφῇ τῇ τοῦ Θεοῦ τοὺς ἀνθρώπους γενέσθαι
 καί μορφωθῆναι ἐν αὐτοῖς τόν ἀχώρητον πᾶσι,
 τόν ἀναλλοίωτον Θεόν, τόν ἄτρεπτον τῇ φύσει,
 τόν εἰς πάντας βουλούμενον ἐνοικεῖν τοὺς ἀξίους,
 ὡς ὅλον ἔχειν ἕκαστον ἐντός τόν βασιλέα,
 τήν βασιλείαν τε αὐτήν καί τά τῆς βασιλείας
 καί λάμπειν, ὥσπερ ἔλαμψεν ἀναστάς ὁ Θεός μου,
 ὑπέρ ἡλίου τὰς βολὰς τοῦ ὀρωμένου τούτου
 καί οὕτως τῷ δοξάσαντι αὐτοὺς παρεστηκότες
 ἐκθαμβοὶ διαμείνουσιν ὑπερβολῇ τῆς δόξης
 καί προσθήκη διηνεκεῖ λαμπρότητος τῆς θείας·
 οὐδέ γάρ τέλος ἔσεται προκοπῆς εἰς αἰῶνας,
 ἡ στάσις τῆς προσθήκης γάρ τοῦ ἀτελέστου τέλους
 ποιήσει καί κατάληψιν πάντως ἀκαταλήπτου,
 καί προσκορῆς γενήσεται ὁ ἀκόρεστος πᾶσιν.
 Ἀλλά τό πλήρωμα αὐτοῦ καί τοῦ φωτός ἡ δόξα
 ἄβυσσος ἔσται προκοπῆς, ἀτέλεστος ἀρχή δέ·
 καί ὥσπερ ἔχοντες Χριστόν ἔνδον μεμορφωμένον
 τούτῳ αὐτῷ παρίστανται λάμποντι ἀπροσίτως·

јер мера њиховог сагледавања биће мера њиног
величанства и славе, њиног уживања и раскоши,
која разликује боравишта и станове њихове чудесне.
Ево шатора многих, ево станова многобројних,
ево одежда пресјајних многих достојанства,
и круна разноликих, драгог камења и бисерја,
те цвећа што не вене и чудесан изглед има!
Ево постеља, и лежаја, и трпеза, и престола,
те свега што највеће уживање пружити може,
ево саме оне ствари што беше и јесте и биће: једино Тебе гледати!
Они, к'о што казах, који не виде светлост Твоју,
нису од Тебе сагледавани, већ тако одвојени
од Твог погледа свеплагод лишени су добра сваког.
Та, где ће онда починка наћи или место без страдања?
На ком ће месту почивати они који нису праведни постали?
Јер, праведници се настанују пред лицем Твојим (Пс. 139, 14)
и Ти пребиваш изображен у срцу њиховом праведном,
а они у Теби пребивају с обличјем Твојим, о Христе мој (Гал. 4, 19)!
О чуда, о доброте дара овог непојамног!
Смртници се у обличје Божије преображавају (Фил. 2, 6)
и у њима се Онај изображава што несместив је сасвим,
непроменљиви и природом неизменљиви Бог,
Онај који пребивати жели у свима достојнима,
тако да свако у себи самом васцелог Цара има,
Царство само и сва добра Царства,
те да просија к'о што просија васкрсли Бог мој,
надмашујући зраке овог сунца видљивог (Мт. 17, 2),
припијајући се уз Бога што их је прославио,
стојећи заблеснути у неизмерном изобиљу славе (1. Кор. 4, 19)
и бесконачном увећавању исијавања божанског.
Јер, крај ништа друго бити неће до напредак вечни,
пошто стање напретка ка овом бескрајном крају
стицање јесте и обухватање Необухватнога
и засићење Оним ког се нико наситити не може.
Штавише, пуноћа Његова и светлост славе Његове
бездан напретка биће и започињања бесконачног.
И као што се они који Христа изображеног у себи имају
привијају уз Онога што неприступно исијава,

οὕτω τό τέλος ἐν αὐτοῖς ἀρχή τυγχάνει δόξης,
καί ἵνα σοι σαφέστερον τό νόημα ποιήσω –
ἐν τέλει ἔξουσιν ἀρχήν καί ἐν ἀρχῇ τό τέλος.
Τόν ὑπερπλήρη νόει μοι ἀνενδεῆ προσθήκης,
τοῦ ἀτελοῦς τό τέλος δέ τούς τρέχοντα μή φθάνειν.
Εἰ γάρ παρέλθῃ οὐρανός ὁ ὁρώμενος οὗτος
καί γῆ καί πάντα τά ἐν γῇ, στοχάσθητι, τί εἶπον·
ἔσται τόπου κατάληψις, ἔνθα τέλος εὐρήσεις·
οὐ λέγω σοι σωματικόν, ἀλλά νοῖ ἰσχύσεις
καταλαβεῖν τό πλήρωμα τοῦ ἀσωμάτου κόσμου·
οὐ κόσμος δέ, ἀλλά ἀήρ ὑπάρχει ὥσπερ πρῶτην·
οὐδέ ἀήρ, ἀλλ' ἄφθεγκτος χώρος, ὅνπερ τό πᾶν καλοῦσι,
καί ἔστιν ἄβυσσος ἀτέλεστος εἰς ἅπαν,
ἐξ ἴσης ὅλον πάντοθεν, μερῶν ἐξ ἐκατέρων·
τοῦτο τό πᾶν πεπλήρωται θεότητος τῆς θείας.
Οἱ οὖν αὐτοῦ μετέχοντες, ἐν αὐτῷ τε οἰκοῦντες,
πῶς ὅλον περιλάβωσιν, ἵνα καί κορεσθῶσιν;
Ἦ πῶς τοῦ τέλους δράζωνται τοῦ ἀτελοῦς, εἰπέ μοι;
Ἀδύνατον καί πάντῃ δέ ἀμήχανον ὑπάρχει·
οὔτε γάρ ὧδε πέλουσιν ἐν σαρκί τοῖς ἀγίοις,
οὔτε ἐκεῖ ἐν τῷ Θεῷ μεταστᾶσι τοιαύτη
ἐννοια ὅλως ἐν αὐτοῖς ὑπεισελεῖν ἰσχύει·
καί γάρ κατακαλύπτονται φωτί τῆς θείας δόξης,
ἐλλάμπονται καί λάμπουσι καί τρυφῶσιν ἐν τούτοις
καί ἴσασιν ὡς ἀληθῶς πᾶσῃ πληροφορία,
ὡς ἔσεται ἀτέλεστος ἡ τούτων τελειότης
καί ἡ τῆς δόξης προκοπή ἀέναος ὑπάρξει.
Οἱ δέ Θεοῦ ἐκπίπτονες θαυμάζω, ποῦ καί στῶσιν,
ἀπό τοῦ ὄντος πανταχοῦ ἀφεστηκότες πόρρω,
καί ὄντως φρίκης, ἀδελφοί, θαῦμα μεγάλης γέμον,
δεόμενόν τε λογισμοῦ νοός πεφωτισμένου,
ἵνα καλῶς νοήσῃς τοῦτο καί μή ἐμπέσῃ
εἰς αἵρεσιν ὡς ἀπιστῶν Θείου Πνεύματος λόγους.
Ἐντός μέν πάντως τοῦ παντός ὑπάρξουσιν καί οὗτοι,
ἔξω τοῦ θείου δέ φωτός καί Θεοῦ ὄντως ἔξω·
ὥσπερ γάρ οἱ μή βλέποντες λάμποντος τοῦ ἡλίου,
κἄν ὅλοι περιλάμπωνται, ἔξω φωτός τελοῦσιν,
αἰσθήσῃ θεωρία τε κεχωρισμένοι τούτου·
οὕτως ἐστίν ἐν τῷ παντί φῶς τῆς Τριάδος Θεῖον

исто тако и кончина у њима почетак славе постаје;
и они ће – да ти још боље појасним мисао моју –
у крају почетак и почетак у крају имати.
Схвати да Преизобилном ништа потребно није
и да они што се ка бесконачном пружају крај не достижу.
Јер, кад прође ово видљиво небо (Мт. 5, 18),
те земља и све ствари земаљске – замисли што ти говорим –
то биће стицање места где наћи ћеш починка крајњег.
Не говорим о телесном месту, већ да ћеш умом кадар бити
пуноћу бестелесног света достигнути,
који није попут света, већ попут прадавног бестелесја,
па чак не ни бестелесја, него је неизрециво сместилиште
што га називају Све и које јесте крајњи бесконачни бездан,
подједнако целовит са страна свих, од одовуд и одонуд,
ово Све што је божанским божанством преиспуњено.
И како они што сједињују се с Њиме и пребивају у Њему
могу обухватити Њега целог и наситити се Њиме?
Како, реци ми, досегнути могу крај бескрајног?
То је немогуће и неизводиво сасвим,
јер та се мисао уопште ушуњати не може
нит' код светих што јоште су у телу,
нит' код оних који се у Богу већ упокојише.
Јер, они су светлошћу божанске славе закриљени
и наслађују се у реченом, те исијавају просветљени
и доиста у извесности свакој познају
да њихово савршенство биће бесконачно,
те да трајање њихове славе биће непролазно.
И питам се где стоје они што од Бога отпали су,
људи који стоје далеко од Оног што посвуда пребива.
И доиста браћо ово је велико и страхотно чудо
које тражи расуђивање једног ума просветљеног
да би се исправно схватило и од пада у јерес сачувало,
од људи који речима божанског Духа не верују.
Јер, и они ће несумњиво унутар Свега бити,
премда биће изван божанског светла и доиста изван Бога.
Јер, као што слепци не виде сунца сијање –
иако су сасвим њиме обасјани – и скончавају изван светлости
пошто су од ње одвојени чулима и гледањем,
исто тако је светлост Тројединог божанства у Свему,

καί μέσον οἱ ἁμαρτωλοί ἐν
σκότει καθειργμένοι,
μή βλέποντες, μή αἰσθησιν ὅλως
ἔχοντες θείαν,
ἀλλά κατακαίόμενοι αὐτῶν τῇ
συνειδήσει
καί καταδικαζόμενοι, ἀπόρρητον
τήν θλίψιν
καί τήν ὀδύνην ἄφθεγκτον ἔξο-
υσιν εἰς αἰῶνας.

док у средишту светла грешници
стоје у тами затворени,
не видећи, нити имајући икаквог
божанског чувства,
већ сагоревају ватром у властитој
савести;
и тако осуђени неописиве муке ће
задобити,
те неизрециве патње у вечности
окусити.

*Превод са старобитичкој:
Лазар Нешић*

Примљено: 9. 11. 2018.
Одобрено: 15. 11. 2018.

КОНТЕКСТ НАСТАНКА ЛИКОВНЕ ЕСТЕТИКЕ У РУСКОЈ РЕЛИГИОЗНОЈ ФИЛОСОФИЈИ С КРАЈА XIX И ПОЧЕТКА XX ВЕКА

Ивица Марковић*
Медицинска школа „7.
април“, Нови Сад

Апстракт: Истражујући тенезу и актуелност оригиналних црта руске школе мисли, засноване на хришћанском богословљу и идеализму у философији, рад посебно акценује на промишљање о садржајности ствари и ликовности форме. Како су ово и космолошке и естетичке теме, одредило је руску, религијски усмерену, секуларизовану мисао да их обједини као онтолошке, формирајући тако једну целивиту космологију: свејединства и софиологије на пољу космологије, као и иконологије и симболизма на пољу естетике.

Кључне речи: Русија, философија, православље, естетика, икона.

Увод

Проучавајући икону, главну тему хришћанске ликовне естетике, истраживач одмах увиди да сви ваљани теоријски путеви воде кроз Русију током друге половине XIX и прве две деценије XX века. Као главни ауторитети генерацијама широм православног света, најчешће се помињу три имена, од којих је један општепознат – то је промишљиви романописац *Фјодор Достоевски* (1821–1881). Следећи је, први

* ivica.milutin.markovic@gmail.com.

систематски философ у Руса, *Владимир Соловјов* (1849–1900), који је зналачки заступао тврдњу да права спекулативна философија не може бити у сукобу са православљем (Коплстон 2003: 22). Као треће име, у мноштву других, издваја се свештеник *Павле Флоренски* (1882–1937), несвакидашњи полихистор који је тек од скоро познат и по својим естетичким списима. Такав је, на пример, „Иконостас“ његов сада већ класични ликовни трактат из 1922. године, који је прочитао свако ко се иоле озбиљније позабавио теоријом иконе.¹

Како су сва тројица поменутих писаца пре свега дубоки мислиоци, дакле философи, занимаће нас какво је њихово теоријско залеђе, осим евидентног православно-хришћанског. Дакле, предмет истраживања најпре је естетичко поимање ликовне, примарно црквене, уметности (сликарства и архитектуре) у интерпретацији специфичне руске религијско-философске школе. Наша тема ће, према томе, бити тзв. „естетска саблазан“² руске мисли за коју су најзаслужнији аутори с почетка XX века, који су се пре свега бавили тумачењем и апологијом живописа, али ово не би требало да буде лак задатак, јер што се генерално естетике као философске дисциплине тиче, Руси су сасвим скрајнути у свим западним, па и нашим, прегледима философије, историје и социологије уметности.³ Коначно, проучиће се и посебно нагласити улога два полазишта која сам уочио као кључна у предметној философској школи. Наиме, концепт смисла садржајности твари и ликовности форме, којом се баве и философија природе (космологија) и философија уметности (естетика), определио је руску, религијски усмерену, спекулативну мисао да обједини ове теме. Интересантно, изгледа да се обе третирају као *онтолошке* у руској интерпретацији, и попримиће специфичне облике: софиологије на пољу космологије (ктисиологије), као и иконологије и симболизма на пољу естетике.

Просторно-временски оквир истраживања се односи на последњих пола века Руске Империје, која је трајала до 1917. године, да би

¹ Готово да нема релевантног научног чланка из предметне области који не садржи цитат из овог дела. Поменути спис, уз неколико других, доживеће прво штампано издање крајем 70-их година прошлог века (40 година након смрти аутора), тада ће и доћи у жижу научне јавности, у којој се и даље налази. На српском језику је објављен заслугом о. Димитрија Калезића, први пут баш овде, у *Теолошким погледима* XII (1–3/1979), стр. 79–156.

² У питању је утицајна опаска протојереја Георгија Флоровског о овом, по њему, погрешном усмерењу руског богословља (Флоровски 2008: 509–510).

³ Ствари далеко повољније стоје када је у питању књижевна реч, или музичко стваралаштво, али те уметности ће бити предмет овог рада само у најопштијим цртама.

затим уступила место Совјетском Савезу 1922. године. Управо тада је протерана већина најугледнијих мислилаца,⁴ који ће своје богато стваралаштво наставити махом у Француској и САД, где су чак основали две и данас утицајне Православне духовне академије, у Паризу и Њу Јорку. Према општеприхваћеној периодизацији, у развоју руске културе се разликују два раздобља који се колоквијално називају: *Златни*, или „пушкински“ век, и *Сребрни*, или период „руске ренесансе“, коме су припадали Достојевски, Лав Толстој, Чајковски, Соловјов и други велики уметници и философи (Ђорђевић 2008а: 249). Флоровски разликује три епохе у историји руске философије. Прва, ера руске романтике и идеализма, траје од средине двадесетих до средине педесетих година. Друга епоха се поклапа са другом половином XIX века и то је велико доба религиозно-философског етичког и естетског буђења. Коначно, трећи период отпочиње с „крајем века“, који представља границу и сасвим „нови опит“ у коме се човек открива као метафизичко биће. Такође, религиозна тема постаје тема живота, а не само тема мисли – све преплављује „жеђ вере“, а тај верски препород сада ходи путем уметности (Флоровски 2008: 297–300, 464–468). Дакле, у фокусу овог истраживања наћи ће се мислиоци друге и треће философске епохе „сребрног века“, на прелазу из XIX у XX век.

Прегледом релевантне литературе установљено је да постоји дужа пракса проучавања ове теме, што код православних теолога и историчара уметности, што код философа, поготово естетичара, који су, природно, били и најрелевантнији извор информација за овај рад. Од највеће важности су били увиди у монументалне историјске и опште прегледе руске философије, руских аутора (Радлов 1999; Флоровски 2008; Berđajev 1987; Zenjkovski 2002; Лоски 1995; Евдокимов 1996; Маслин 2009), а сигурно најинформативнији је Виктор Бичков, савремени естетичар, са обиљем поучних текстова из ове области (*нпр.* Бичков 1991; 1997; 2007), од кога сам преузео и највећи део концепта и терминологије. Њиховом раду ће се успешно придружити и многи српски философи, од којих је свакако на првом месту генијални Св. Јустин Ђелијски, а следе га: протојереј Димитрије Калезић, Радомир Ђорђевић, Илија Марић, Богдан Лубардић, и наравно – Владимир Меденица, који нас, било својом издавачком делатношћу било надахнутим беседништвом, упућује на то како су некад могли изгледати велики московски и петроградски мислиоци.

⁴ Највећи међу њима, свештеник Павле Флоренски је остао. Стрељан је 1937. године, након дужег боравка у радном логору.

Циљ истраживања је покушати утврдити контексте у којима се развијала философска школа која је тако осмислила појмове космолошког и естетског да буду најрелевантнији за онтолошко тумачење стварности. Такође, задатак је покушати одгонетнути шта су оригинални философски домети, а шта је производ непосредног утицаја античке и немачке мисли, првенствено Платона и Шелинга. У том смислу ће се обратити посебна пажња и на то колико су руски философи дубоко укорењени у хришћанском предању, а колико су далеко сезале њихове дигресије и екскурси, који су им неретко додељивали стигму отпадника од Цркве.⁵

Постоји ли специфично руска религиозна философија?

Као најкарактеристичнију црту руске мисли, протојереј Георгије Флоровски, истиче *морално-утилитарни максимализам*, означавајући га као „моралну саблазан“. На овај „камен“, континуирано ће се спотичати бројни руски мислиоци понесени питањима добра и зла, слободе и независности. Он у томе налази извесни утопијски укус и безизлазни *психологизам*, које прате равнодушност према култури и стварности, као и прекомерно ухођење у себе. Уместо метафизичких тема, у средиште се поставља етика, уместо питања *шта јесте*, проблематизује се *шта треба*. Слично је и на богословском пољу, где су чврсти догмати у опасности да се распину у моралу, односно „да се преведу са грчког *метафизичкој* језика⁶ на етички руски језик“ (Флоровски 2008: 303–304). Николај Лоски, међутим, сматра нетачним општеприхваћено мишљење да се руска философија углавном бави проблемима етике, иако признаје да је то била централна тема након бољшевичке револуције. Пре ње, а то је период којим се овде бавимо, подједнако су се вршила опсежна истраживања у свим другим областима – гносеологији, логици, естетици и историји философије (Лоски 1995: 531).

С обзиром на главне теме и стремљења интересантно је и да ли је та школа мишљења уопште имала аутохтоност, јер постоје оцене да Руси немају своје философске домете (Zenjkovski 2002: 15–17)

⁵ Али, с друге стране и отпадника од *философије*, често и у једнакој мери.

⁶ Према Лубардићевом методолошком запажању, руски религијски философи се, напротив, доследно користе „повратним херменеутичко-критичким приступом, као тумачи – чак настављачи – светих отаца и учитеља Цркве“ (Лубардић 2009: 87).

те да је одлучујући утицај на руску мисао имао немачки идеализам: Кант, Фихте, Шелинг и Хегел (Berđajev 1987: 35). Павле Евдокимов брани одређену оригиналност руске философије, јер њени мислиоци су ипак покушавали да превазиђу неметафизичку гносеологију Канта и логички монизам Хегела, тако што су непосредном искуству давали приоритет над апстрактним сазнањем. Притом су избегавали сваку систематизацију и нису градили философске системе који би им ускраћивали слободу мисли. Без обзира на многобројне стране утицаје, Руси, чини се, негују самосвојност и препознатљивост, остајући чврсто укоревљени у свом идеалу религиозног онтолошког промишљања (Евдокимов 1996: 138). Радомир Ђорђевић посебно указује на оне философе које познајемо као тзв. *руске интуиционисте*. Ту су, према овом аутору, најзначајнији Флоренски, Семјон Франк, Владимир Ерн и посебно Лоски, у чијем учењу је највише препознаје конкурентан философски систем, који би могао да унапреди познату европску мисао (Ђорђевић 2008а: 258). Виктор Бичков пак истиче три главне области интелектуалног и уметничког стваралаштва с краја XIX и почетка XX века, које ће културу Сребрног века поставити на пиједестал недостижан за већину цивилизованих региона света. То су: *религиозна философија*, затим *симболизам* у књижевности (Вјачеслав Иванов, Александар Блок, Андреј Бели) и *авангарда* у ликовној уметности, предвођена Василијем Кандинским и Казимиром Маљевичем (Бичков 2007: 9).

Тражећи заједнички принцип у различитим философским системима руских религиозних (=православних) мислилаца, Евдокимов прати Лоског који је овај покрет именовао као *конкретни идеал-реализам*, што он објашњава као: „нераздвојно јединство идеалног и реалног аспекта природе света, као јединство апстрактне мисли и контекмплативне интуиције“. Целовиту истину може да спозна само целовити човек са интегрисаним свим способностима духа, у које се убрајају: научно сазнање, естетска визија, морална свест и религиозна контекмплатија. Продубљујући космолошке (софиолошке) и антрополошке (историјске, стваралачке, културне) чињенице – слободнија у свом полазишту од теологије – философија, у руском сусрету са богословљем, религиозно промишља на сасвим оригиналан начин. Евдокимов ће тај сусрет назвати *„иконографском културом“* која неће бити само култура духа, него и тела и материје. Аскеза и литургија нас снажно уче: морални катарсис се довршава у онтолошком катарсису 'нове твари'." (Евдокимов 1996: 138–139).

1. Извори руског философског буђења и естетичке мисли

Поред снажног, и показатељног, пресудног, утицаја марксистичких и атеистичких идеја на руску мисао, али које нису од важности за нашу тему, овде је потребно се осврнути на три утицаја која сматрам најфундаменталнијим: платонизма, Светих отаца Цркве и немачке идеалистичке философије. У том смислу је за нас посебно битан први од пет теоријских модела естетског које наводи Јуриј Борјев. Наиме, објективно-духовни, или *објективно-идеалистички* модел подразумева „естетско као резултат продуховљавања света Богом или апсолутном идејом“. По таквом поимању лепота је пројава *идеје* (Платон, немачки апсолутни идеализам) или пак *Божје светлости* на конкретним стварима и појавама (Свети оци, схоластика). Овај приступ је у супротности са научним методом објашњења појава, који увек полази од њихове сопствене природе (Borjev 2009: 41–42), али формула *Бој = Лејоша* ће бити темељна претпоставка руске религиозне философије којом се бавимо у овом раду.

1.1. Платон и естетика античке космологије

Прво проблемско поље естетике била су космолошка питања којим се бавила и философија природе. Овакве запитаности најпре бележимо код јонских и великојеладских *пресократјоваца*, да би их *Платон* (427–347. пре Хр.) усвојио и коначно уобличио кроз свој идеалистички систем представљен у „Тимају“, великом уџбенику потоњих средњовековних и савремених философа. Моћ и утицај ове космолошке традиције непрестано ће се доказивати кроз концепт метафизичког објашњења људске емоционалне пријемчивости за лепоту, на основу његове усклађености са природом и космосом (Gilbert – Kun 1969: 13). Отуда је његов утицај донекле подразумевајући, јер Платон је сигурно тај изворни и обједињујући фактор свих кључних метафизичких тема: религије (православља), романтизма, идеализма (поготово објективног, Шелинга и Хегела), па и неогностицизма.

У свом дијалогу о лепоти „Федар“, Платон наводи да је божанско „*лејо, мудро, добро* (καλόν, σοφόν, ἀγαθόν) и све што је овакво“ (Platon 1979: 135, 246e), а у поменутом централном космолошком делу

„Тимај“, *Добро*, које такође потиче од самог бога креатора (уметника), поново спаја са *Лейошом*. Лепотом која не настаје по узору на нешто већ постало, већ на оно вечито – на самог бога: „Космос је најлепши од свега што је постало, а његов творац најбољи од свих узрока. Рођен на тај начин, космос је саздан према узору који је доступан речи (логосу)⁷ и разборитости и свагда остаје исти“ (Платон 1995: 72–73, 29а). Добро се назначује као врховно начело постајања и космоса и како каже Платон, Сјединитељ је градио свемир, „стављајући Ум у Душу и Душу у Тело, како би начинио дело по природи најлепше и најбоље“, дело што сличније њему самом (Платон 1995: 75, 29е–30с).

То би дакле био његов *Свети идеја* у коме царују пуноправни идеали Лепог, Истинитог и Доброг, и у коме је тако *Лейош*, будући божанске природе, јасно одвојио од уметности. Ову замисао ће каснији естетичари, поготово Плотин и неоплатонисти, доследно експлоатисати (Петровић 2006: 109). Иако нас ови критеријуми испрва упућују на замисли Достојевског, непосредна рецепција Платона и његове теорије идеја у Русији уследиће путем дела Соловјова и Флоренског.

1.2. Православна патристика и естетика

Свакако најзначајније за једну *религиозну* философију је оно на чему се непосредно темељи, а у руском случају то је *православна па-тристичка*. Постоје различите оцене о дубини и спектру тог утицаја. Евдокимов наводи религиозно инспирисане мотиве код највећих умова Русије: Хомјаков свој појам саборности црпи из Символа вере, гносеологија Зењковског покренута је молитвом Првог часа, а Толстојева етика Беседом на гори, Леонтјев и Соловјов се иницијално надахњују Апокалипсом, а Берђајев позивом на слободу Апостола Павла, итд. (Евдокимов 1996: 138). Са становишта православног богословља свеобухватан „повратак оцима“ с почетка XX века, везује се искључиво за име оца Георгија Флоровског. Богдан Лубардић међутим сматра да је таквих стремљења у Русији било и више, па рецимо Флоровском раме уз раме придружује и о. Павла Флоренског. Овај последњи се према ширим оценама убраја у другу струју, предвођену и трећим значајним свештеником-философом о. Сергијем Булгаковим, коју одликује различит однос према Оцима Цркве. Ова два стремљења су, према Лубардићевим речима, била сагласна у томе што су оба своје теолошко и религијско-философско гледиште кон-

⁷ Грч. τὸ Λόγος, рационалном образложењу, разлогу.

струисала путем превладавања *схоластичкој* православног мишљења и утемељивања на „изворима предања: у литургији, духовном опиту живе Цркве, делима и списима светих отаца“ (Лубардић 2009: 141).

У свом класичном делу *Пушеви Руској бојословља* (1937) Флоровски оштро критикује многе поставке руске религиозне философије свога доба, за коју сматра да је недовољно обавештена о црквеној историји и Светом предању. Овај врсни теолог тврди да су историју древне Цркве, па чак и античку историју, руски философи обично сазнавали посредно, на основу интерпретација немачких историчара конструктивиста и германских романтичара. Такође, у свом веома убедљивом и утицајном завршном поглављу, поставке свог тзв. двига *Најпрег ка Оцима*, дефинише кроз кредо: „патристика – саборност – историзам – јелинизам“ (Флоровски 2008: 504 и 518–523). Отац Јован Мајендорф у предговору издања ове књиге из 1980. год. одриче оцу Георгију да је у свему у праву, поготово што од толиких мислилаца XIX века малтене само Митрополита московског Филарета и Алексеја Хомјакова мимоилази оштрица његовог критичког пера: „Православни богослов може поставити питање да ли Флоровски, можда, исувише ускогрудо схвата светоотачко предање?“ (Флоровски 2008: 8). Изгледа да је ова област била поприште оштре полемике, баш као и тема *Софије*. Чак је и други важан следбеник и колега са Световладимирске духовне академије у Њу Јорку, протојереј Александар Шмеман имао резервисан став о апсолутном повратку јелинским оцима (*нпр.* Шмеман 2015: 254, 327–328), али ово је тежак и замршен проблем чији се расплет, макар у стручној литератури, још не назире.

Главни ток руске мисли је у сваком случају недвосмислено ишао путем правог сазнања које је по њима могуће постићи само кроз *љубав*, што је директна рецепција Светих отаца. Такав прилаз, у коме гносеологија следи онтологију (тзв. *онџолошка ѓносеолоџија*) и који је подрамевао борбу са кантовским критицизмом, може се пратити на линији развоја мисли: Хомјаков – Соловјов – Флоренски, коме припадају и значајни теоријски донети Лоског, Франка и Ј. Трубецкоја (Хоруџиј 2008: 600). Како је речено, ову другу групу руских мислилаца, међу којима је заправо Булгаков најважнији антипод Флоровском, одликује такође стриктна патролошка утемељеност. Међутим, специфична одлика те струје је да они повратак Оцима виде не као циљ, већ само као степеницу ка даљем прилагођавању духу времена и новим помацима људске мисли, дајући у томе приоритет западној философској традицији науштрб јелинске. Овде се, дакле, као кључни задатак православне философије и богословља намеће покушај „транспоновања у нови

кључ: кључ више одређен философском перспективом модерности“ (више Лубардић 2009: 141–142).⁸

Платонова естетичка схватања ће бити примљена и развијена већ у раној патристици. Узрок свега је Бог Створитељ и као такав је идеал лепоте, односно сâм Лепота, а врховни модел је Његова креација – савршенство твари. Према Бичкову, развијена византијска гносеологија у центар свог система поставља специфичну антиномију трансцендентности и покушава да је сведе на *емоционално-естетичку* раван. Таква (апофатичко-катафатична) византијска гносеологија не гради сазнање на основу формално-логичких конструкција, већ се труди да на вансазнајном нивоу психички „осети“ и „доживи“ несазнатљиво. Овакво посезање за Истином остварује се посредовањем најважније сазнајне категорије, *љубави*, „сагледавањем божанства у себи и ван себе – у сликама, симболима, знаковима; путем подражавања и уподобљавања Богу, најзад, у акту сливања с њим.“ Руски естетичар истиче да се сви ти гносеолошки начини преплићу у три основна правца византијског религиозног опита: 1) у мистичком подвигу; 2) у литургијском чину; 3) у уметничкој пракси (Бичков 1991: 52 и 62–63).

Свети *Климент Александријски* први од хришћанских Отаца спаја платоновску идеју лепоте и лепоту материјалног света, сматрајући их наравно идеалном лепотом успостављеном од стране Бога у процесу креације. У његовој гносеологији и естетици кључно место је додељено Христовим душевном и телесном епитетима, Лепом и Прекрасном, који су у човеку упрљани заслугом његове огреховљености и самовоље. Стога он позива на аскетску лепоту и моралну чистоту, односно на очување *истинитије лейоџије*, као праслике прекрасних ствари манифестоване у нашем створеном свету. Нагласак је дакле на природној лепоти, док уметност украшавања има негативни предзнак, јер богатство је, према овом Оцу, извор моралног зла и свих друштвених диференцијација (Еп. Давид 2007: 9–12). Како Евдокимов коментарише, наспрам антиохијске традиције која је христолошка, са наглашавањем љубави Бога Логоса према човеку, александријска је пневматолошка и загладана је у Лепоту Божанског. Управо зато је карактеристичан и став Светог *Кирила Александријског* према коме је „својство Духа да буде Дух Лепоте, форма свих форми; управо у Духу, каже он, ми учествујемо у Лепоти божанствене природе“ (Евдокимов 2009: 14).

За продор ликовне уметности у хришћанску културу, према речима епископа Давида Перовића, биће заслужни тек естетички спи-

⁸ За развој и примену ове идеје на Западу треба издвојити допринос о. Александра Шмемана, а данас није занемарљива ни улога нашег протојереја, Милоша Весина.

си Светих Василија Великог, Григорија Ниског и Дионисија Ареопагита. Они ће уметност недвосмислено сагледавати као религијско-философски и литургијско-мистички феномен, изједначавајући предавање естетске информације са гносеолошком функцијом ликовности (Еп. Давид 2007: 15). И овде централно место заузима саборно и литургијско богопознање на основу познања твари, па у складу са тим, псеудонимни Св. Дионисије Ареопагит, у својим делима писаним око 500. године, као важну естетичку категорију уводи појам „уједињеног добро-прекрасног“ (ἐν ἀγαθόν καὶ καλόν). Ово није добро нам позната античка *калокаџија*, етичко-естетичка антрополошка категорија, већ је то код Ареопагита трансцендентно-космолошки узрок све присутне добротe и лепоте у твари (Бичков 1991: 100).

1.3. Немачка мисао

Философ Јуриј Давидов разликује неколико фаза *критичке рационализма* у философији XIX–XX века. Оне су се манифестовале као одговори на: 1) просветитељски рационализам (неки од мотива код Фихтеа и младог Шелинга, немачки романтизам); 2) Хегелов рационализам (Шопенхауер и касни Шелинг); 3) рационализам природних наука (Едвард фон Хартман); 4) општу критику свих врста рационализма (Кјеркегор, Ниче и екзистенцијализам) (Кожурин 2014: 121). Као што се види, у тај процес су укључени германски философи, махом Немци. Управо захваљујући овим подстицајима настаје специфична руска религиозна философија која се оштро супротстављала западној мисли, поготово њеној основној одредници: рационализму. Према Николају Берђајеву највећи значај имали су Шелинг и Хегел, али и Франц фон Бадер (1765–1841), који се „борио против рационализма ништа мање од словенофилских философа“ (Berđajev 1987, 152–153).

Немачка философија *идеализма* (Кант, Фихте, Шелинг и Хегел) и духовна култура *романтизма* (Гете, Вагнер) почетком XIX века је пробудила руску стваралачку мисао и тај плодотворан утицај ће се потом осећати кроз читаво столеће. Посебно је важан тај религиозни елан који је захватио руску интелигенцију и који ће изнедрити карактеристичну религиозну философију којом се бавимо у овом раду. Флоровски је мишљења да у томе нема ничега оригиналног, јер је одлика читавог западног романтизма, предвођеног великим Немцима, да се богословље замењује *религиозном философијом* и да је то нешто што је природно захватило и Русију. Ипак, рецепција немачког идеализма је баш овде и посебно бурно изазвала „буђење, занос, блесак

[...] То беше духовно калемљење, које је оплодотворило целокупно руско културно стваралаштво“ (*vidi* Berdajev 1987: 35, 212; Флоровски 2008: 249–250, 503–504).

Овај покрет руске мисли, с краја XIX и почетка XX века, Флоровски види као специфичан облик „философског исповедања и делања“ које је подразумевало повратак религиозним изворима и метафизици. У први план избија и тема *аскеџизма* јер се осим питања мисли, одгонета и егзистенција човека. Према Берђајеву „Философија није машта, него дејство“ стога треба да нуди и решења религиозних проблема. Осим овога, Флоровски напомиње да су Фихтеова и Хегелова дела доживљавана као литература мистичког дејства. Слично се може рећи и за друге немачке ауторе, јер поред метафизике идеализма, веома утицајна је била и религиозност *романтизма* и *мистицизма* Јакоба Бемеа, Парацелзуса, или Мајстора Екхарта. Упоредо са тим, у Русији као мало где другде, настаје права експанзија идеја о новом свету и новом човеку, спровођена кроз секте и тајна друштва. Поготово је опасно било одушевљење теософијом и антропософијом као одређеном праксом и путем, и својеврсним „психолошким рецидивом гностицизма“ (*више* Флоровски 2008: 496–498; Ђорђевић 2008б: 56).

У односу руске философске мисли према *Имануелу Канту* (1724–1804), кнез Јевгениј Трубецкој види једну од најпарадоксалнијих појава. Наиме, и поред чињенице отворене мржње и тежње да „се збаци јарам овог мислиоца“, у делима присталица руског мистичког алогизма приметно се препознаје победнички Кантов утицај: „осећа се несвесно, али утолико упорније кантијанство“ (Трубецкој 1997: 171). Према речима Лава Митрохина: „с Кантом је ствар свагда претила да се преокрене у скандал“. Негативан став су имали Фјодоров, Берђајев, Шестов и Ерн, док су највеће поштовање према славном Немцу исказивали само Булгаков и рани Флоренски. Отац Павле ће касније ипак устврдити да „нема система неодређеније склискијег, ‘лицемернијег’ [...], и ‘лукавијег’ [...], него што је то философија Канта“ (Лубардић 2011: 234–235). Ипак, током целог свог стваралаштва Флоренски наступа са позиције натуралисте и математичара што га аутоматски опредељује ка кантовском прилазу – отуда пре и тежња за јасним и оштрим диференцирањем, макар се у томе одражавала и борба са самим собом (Хоруџиј 2008: 600). Кант је људском субјекту, односно његовом интелекту, испрва приписивао стваралачку моћ над предметима, додуше само у сфери „чисте појаве“. Његови следбеници ће развити теорију апсолутне стваралачке моћи, јер ако уметник у имагинацији рађа сопствени свет, онда, сматрају идеалисти, то указује на постојање стваралачког процеса у метафизичким

дубинама духа као удела у универзалном животу који ствара реални свет. Идеалистичка философија и уметнички романтизам су у немачкој интерпретацији ишли руку под руку, захватајући подручја другог. Тако смо дошли до нових форми мисли и стваралаштва које ће обликовати „философи-песници“ (Gilbert – Kun 1969: 353; Петровић 2006: 181), а којих ће и у Русији бити на претек.

Тако је након много векова естетика поново једна од средишњих тема развоја људске мисли. Овога пута, у немачком идеализму, она ће први пут постати сам стожер једног философског покрета. Као што су код Платона уметност и лепота, биле средство за успињање до највише Идеје, односно Једног, сада уметност има исту функцију, приводећи нас Апсолутном Бићу. У томе је, према општим оценама, најдубљи утицај имао ипак *Фридрих фон Шелин* (1775–1854), јер су први руски философи заправо били шелинговци којима су главне теме *философија природе* и *естетика*. Најпознатији међу њима су Иван Кирејевски и Хомјаков, а преко њих је, делом, ове идеје усвојио и Соловјов (Радлов 1999: 150; Berdajev 1987: 35). Иако руско шелингијанство као философски правац није пуко понављало његове погледе, већ их је у великој мери развијало, утицај учења великог Немца на руску културу и нарочито философију, једнак је, *иа чак и већи*, него на културу Немачке. Философ Владимир Одојевски пореди Шелингово откриће с почетка XIX века са открићем Кристифора Колумба: „Он је човеку открио непознати део света о којем су до тада постојале само басне – *његову душу*“ (Флоровски 2008, 249; Маслин 2009, 984). Овај немачки философ у својој „Философији уметности“ (1802) пише редове који ће постати кредо његовог тзв. *естетичког идеализма*: „Трима потенцијама реалног и идеалног света одговарају три *идеје* (*идеја* као оно божанско такође не припада посебно ни реалном ни идеалном свету) – *истина, доброта и лепота*: првој потенцији идеалног и реалног света одговара истина, другој потенцији одговара доброта, а трећој лепота – у организму и у уметности. (...) Лепота је, може се рећи, постављена свугде где се додирују светлост⁹ и материја, идеално и реално“ (Šeling 1986: 90–91). Ако је до тада циљ философије као облика знања био потрага за истином, а функција уметности да буде остварење лепоте, сада философија више није у могућности да објашњава уметност, односно, философија уметности постаје својеврсни парадокс. На ту

⁹ Светлост је неизбежна тема неоплатонистички оријентисаних мислилаца, јер се сва Платонова онтологија, гносеологија и естетика заснивају на учењу о сунцу и светлости (Маслин 2009, 594).

примедбу он одговара смештајући философију на пиједестал раван Богу, који је изнад свега и све обухвата, па тако и Идеје истине, добротe и лепоте. Предмет философије су идеје (вечни појмови) као одражаји Апсолутног у сфери идеалног, док и уметност представља идеје, али оне „које су постале објективне. Другим речима, уметност обелодањује Бесконечно не путем *прошлости*ова, већ путем *одражених слика*“ (Gilbert – Kun 1969: 355–356).

2. Космизам

У руској философији посматраног периода *космизам* представља априорну поставку општег органског јединства твари (космоса) у којем се изражава превласт васељенског над индивидуалним. У овако дефинисаном схватању и осећању света, религиозно-философски космизам се јасно разликује од природно-научног у тиме што полази од патристичких опсервација о твари као живом организму, са човеком у центру и у непосредној вези са *извансвећским* Богом–Творцем, оствареном путем Богочовека Христа који свагда остаје присутан у обе реалности – нествореној и створеној. Руски космизам се манифестовао путем две философске дисциплине, које ћемо анализирати у наставку:

1) у *гносеологији* – концепт „целовитог знања“ развијен у учењу Кирејевског, Хомјакова, Соловјова и Флоренског;

2) у *онтологији* – појмови „свејединства“ и хијерархијске структуре бића, о којима су опет највише писали Соловјов и Флоренски, али и Булгаков, Лав Карсавин, и Зењковски (Маслин 2009: 369–370).

2.1. Гносеологија интегралног сазнања

Како Берђајев наводи, у званичним црквеним круговима се на религиозну философију гледало са подозрењем, јер чак и за ове, нетипичне философе, какав је и сам био, откровење, премда је духовна чињеница, ипак није неприкосновени ауторитет. Тежећи пуноћи сазнања, руска философија увек сједињује теоријски и практични разум, превазилази рационалистичку подвојеност и мобилише укупне духовне силе, спајајући разум са вољом и осећањем. Отуда се као први

задатак такве философије наметнула критика рационализма (Berdajev 1987: 152–153). „Интегрално сазнање – интегралног човека“ као гносеолошки идеал први су прокламовали Кирејевски и Хомјаков, и овај метод ће убрзо усвојити велики број следбеника као фундаменталан, од којих сам неке већ поменуо: Соловјов, браћа Трубецкој, Флоренски, Берђајев, Лоски, Франк, Карсавин, Алексеј Лосев, Иван Иљин, и др. Њихова философија, ослоњена на целовито искуство, путем свеобухватне синтезе чулног и моралног искуства, разумског промишљања и мистичког сазерцања, као и естетичког доживљаја, тежиће да дођу до правилне, надрационалне, истине о свету и Богу (Лоски 1995: 532–533).

Интуитивизам, који је споменут као оригинални правац у руској философији, настаје почетком XX века заслугом двојице најзначајнијих представника – Николаја Лоског и Семјона Франка. Ово гносеолошко учење заступа могућност непосредног знања о свету и стварима, као и спајања човечијег духа с Богом још у овом земаљском животу. По интуитивизму човек на путу спознаје треба (и може) да превазиђе претње које му долазе од секундарних видова чулне спознаје (осећаја, или пак кантовских „ствари по себи“ у спознаваоцу) и спекулација разума неутемељених у стварности. Тиме се потенцира својеврсно антисензуалистичко и ирационалистичко креирање „реалистичног доживљаја света, који је потпуно ослобођен субјективног идеализма, психологизма и агностицизма“ (Маслин 2009: 278). Лоски изричито тврди да су Руси, са браћом Трубецкој на челу, овде предухитрили западну философију, приписујући чулним датама трансубјективни карактер. Дакле, овде се као алтернатива нуди форма гносеолошког реализма утемељена на вери у *сједињену* (чулну, интелектуалну и мистичку) интуицију, која би требало да омогући металогичко сазнање истине, дакле оно које не би ометали „подрационални (чулна својства) и рационални (или идеални) аспекти света“ (Лоски 1995: 532).

2.2. Онтологија Свејединства

Према о. Василију Зењковском метафизика свејединства базира се, како на целовитости променљивог природног бића тако и на повезаности космоса са оностраним, непроменљивом, ванвременском и апсолутним начелом бића, последично ступајући тиме на поље богословља. Овај онтолошки успон од космологије ка теологи-

ји обично води системима пантеизма, што се најпре и манифестовало код раних стоика преко целе античке философије до Платина и Прокла. Међутим, почев од Филона Александријског, систем свејединства, овог пута као библијски појам, интегрише се са појмом *твари*, који ће остати фундаменталан за читаву хришћанску философију, без обзира на континуиран и једнако снажан утицај неоплатонизма. У развоју ове теме посебно су се на Западу истакли Ирац Јован Скот Ериугена и Немац Никола Кузански. Читав развој западноевропске метафизике, према речима Зењковског, ишао је потом у правцу развоја појединачних перспектива интегрисања истинског поимања твари у систем свејединства, крећући се између Лајбницовог плурализма и Хегеловог иманентизма. Међутим, рапидним развојем природних наука, натурфилософија и антропологија полако ће бацити у засенак тему свејединства, а појам твари, као основна метафизичка идеја, скоро сасвим ће уступити место Теорији еволуције (Zenjkovski 2002: 685).

Калезић указује да је философија свејединства била превасходно религиозно-космолошки оријентисана, бавећи се Божијим надсветским, металогијским, апсолутним и безусловним бићем с једне стране, и човеком, светском душом, природом, временом и простором, с друге. Међутим, сада у руској рецепцији она поприма веома изражене и оригиналне *религиозно-антрополошке* црте, развијајући заправо хришћанско учење о човеку и његовом назначењу у духу Светог откривења (Калезић 1998: 89). Соловјову несумњиво припада улога првог у читавој европској философији, који, путем принципа Шелинговог осећања целовитости природе, седамдесетих година XIX века обнавља концепт свејединства, надахнут првенствено богословским мотивима изворне повезаности и хармоније бића. Под таквим замајцем покренуће се читав талас сличних промишљања у руској философији. Карсавин и Франк ће додуше више бити посвећени антропологији, али код Флоренског и нарочито код Булгакова ће у пуној мери бити наглашен „моменат ‘успињања’ од космоса ка Апсолуту“, што ће их определити да осим на богословском пољу истражују и философску сферу *софиологије* из космолошке перспективе (Zenjkovski 2002: 685–686), јер се она може посматрати и као одређена подврста метафизике свејединства.

Посебно се метафизика Флоренског може по значају упоредити са оснивачем Соловјовим, премда са уочљивим разликама. Сергеј Хоружиј наводи да о. Павле избегава термин *свејединство*, радије употребљавајући грчке термине (на пример: *ένα και πολλά*), јер је хтео да се јасно дистанцира од непосредне надоградње на германску

философију, којој је тежио Соловјов. Код Флоренског је најважнија онтолошка категорија *љубав*, сила која успоставља и одржава свејединство, и која се може хијерархијски посматрати по интензитету (Хоруџиј 2008: 598–599). Језгровито одгонетање такве религијске философије, изнесене у централном метафизичком делу о. Павла (Флоренски 2008), у Лубардићевој интерпретацији би гласило овако: „Духовним искуством и реалним животом Цркве, и облагодајућим енергијама у њој пребивајућег Бога, реинтегрисати дезинтегрисан (‘огреховљен’) човеков разум, како би умом вере и верујућим умом, сагледали себе и свеколику твар као израз божанске Љубави (или Софије) која, кроз логос, хармонију и красоту, позива човека да заједничари са Богом као стваралац уз Створитеља – уједињујући у Триједном Богу све, и у свему сагледаваћи *свејединствен* живот као израз завета, брака и пријатељства твари-човека са Створитељем“ (Лубардић 2010, 74–75).

2.3. Софиологија

Јеврејска Премудрост (Нокhma), као типолошка парадигма стигла је у хришћанство на основу богонадахнутих редова Старог Завета (*нйр*. Прем. 8, 22–29; Прем. 9, 1–11). Међутим, истовремено је егзистирала и Σοφία јелинског света, која је имала далеко већу тежину у тадашњем античком Средоземљу. Ранохришћанске апологете, па и многи Оци Цркве у потоњим вековима, веома су бринули да правилно укључе елитни спекулативни дискурс читаве цивилизације – јелинску философију. Коначно, почетком XX века имамо нову апологију и нову рецепцију. На сцену ступа руска религиозна философија са Соловјовом, Флоренским и Булгаковом, мислиоцима потеклим из православног миљеа, али, како смо већ истакли, и под знатним утицајем Платона и немачке идеалистичке философије.

Када говоримо о богословском тумачењу овог појма, поготово је значајна вера Цркве у стварање света у Христу, која има порекло како у Старом тако и у Новом завету, нарочито у списима Светих Апостола: Павла (1. Кор. 1, 23–30; Кол. 1, 15–20) и Јована (Јн. 1, 1–18). Међутим, тумачење софиолошких списа и грађење исправног космолошког, односно ктисиолошког богословља био је дуготрајан и напоран процес. Свети Оци ће временом показати да Премудрост није просто једна од бројних Божијих одлика, већ од вечности постоји у Богу као конкретна Ипостас, дакле као сам Бог, односно, личност, учесник у стварању. Међутим, Премудрост је и Божија

благодатна Енергија. Она, дакле, постоји као предвечна Божанска Ипостас, затим, приликом стварања Бог ствара у Премудрости, да би на крају Њоме управљао светом и животом сваког човека понаособ, а нарочито оних који живе „у Христу“. Ова тема, након прве велике формулације у III и IV веку у делима александријских и кападокијских Отаца, остаје присутна у византијском богословљу, а посебно у богословљу Св. Максима Исповедника. Нешто касније ће и Св. Јован Дамаскин допринети софиологији говорећи о Христовој смрти и Васкрсењу у оквиру своје значајне теолошке систематизације. Тек у позном Средњем веку, долазимо и до Св. Григорија Паламе и његовог учења о премудрости као божанским Енергијама (Пено 2008: 38–39).

Како каже Мајендорф, у историји православног богословља два пута су забележене значајне теолошке дебате на тему стварања. Први пут је то било у Александрији када је Ориген покушао да сачини синтезу између старозаветног објашњења стварања и метафизичких претпоставки платонизма, а други пут је то било у Русији током касног XIX и раног XX века. Циљ и смисао руског *софиолошког*¹⁰ промишљања, у много чему личи на Оригенова стремљења. Чини се да су у оба случаја просвећени хришћани стварали богословски систем ради налажења апологетског одговора и остварења дијалога са савременом философијом, и то са намером да се превазиђе неразумевање са нехришћанским светом (Мајендорф 1994: 33–35). У оба случаја су, чини се, и покренули развој теологије у том правцу, што сами, што одговорима које су иницирали својим оригиналним питањима.¹¹ Мајендорф уочава да је главни проблем оригенизма и софијанизма њихово тражење „вечних *идеја*“ како би се објаснило сушто оваплоћење, као и тражење „*безличних* јестастава“ која треба да премосте амбис између апсолута Творца и релативности твари. Код Светих отаца овај амбис је премошћен на ипостасном плану, односно, слободној у личности оваплоћеног Логоса. У хришћанству не сме да буде било какве деификације природних сила, јер обожавање припада само Богу (Мајендорф 1994: 41–43). Здравко Пено запажа да софијански систем учења није ни изблиза заокружен јер му недостаје јединствени критеријум. Тако, Владимир Соловјов, спиритуалистички говорећи о *обмањивости* света, сматра да је Софија изри-

¹⁰ Према инструкцији Здравка Пена, погоднији израз је *софијанизам*, да бисмо чинили дистинкцију са правоверном *софиологијом* (Пено 2008: 25).

¹¹ Интересантно, иако су понели жиг јереси, смели и проицљиви списи Оригена, Јевсевија Кесаријског, Евагрија Понтијског или Флоренског, управо су најфундаменталније изграђивали богословље генерација правоверних Отаца Цркве.

чито одељена од материје, док Флоренски тврди сасвим супротно, да је твар лепа и *истиниша* те да је Софија садржана у свакој појави, дајући јој смисао. На крају, Булгаков мисли да је појам софијности „све оно за што је могуће молити се, све оно што благосиља и освештава Црква у свом богослужењу“ (Пено 2008: 52–53).

Попут свог претходника Соловјова, иако надахнутији Предањем Цркве, Флоренски је очаран лепотом Божијег света и пропушта да Софији да прави идентитет, стављајући је негде између твари и Творца. Пено сматра да је руски мислилац подлегао покушају „насилне метафизичке представе“ лика Премудрости, одлутавши у мистичко фантазерство далеко ван правоверја (Пено 2008: 50–51). Са својим веома израженим космологизмом, Отац Павле нас учи и да Софија, тајанствено продирући у окриље Свете Тројице, представља *четврћу ипостас*, која, истина, није једносушна са Богом јер се у Њега прима путем снисхођења, „по милости Божјој“, а не по својој суштини. Без ове везе „она нема биће и распада се на рашчлањене идеје о твари“. Иако ова замисао има сличности са патристичким богословљем о обожењу путем благодатних енергија, безлични и идеалистички концепт Софије као и одсуство Божије трансцендентности и стварања у времену, у приличној мери повезује Флоренског са гностичким идејама (Zenjkovski 2002, 696–697; Мајендорф 1994, 37–38). Тешко је рећи шта о. Павле заиста подразумева под појмом Софија, јер он сам,¹² наводи колебања тадашњих истраживача који су видели најмање пет значења овог појма: 1) Реч Божија, или чак Св. Тројица; 2) Богородица; 3) Њено девичанство; 4) Црква; 5) Целокупно човечанство. Иако су ови појмови разумски неспојиви, Флоренски сматра да је ипак могуће од њих направити одговарајућу метафизичку синтезу. Коначно, желећи да поткрепи светотачко еклисиолошко препознавање Софије, наводи низ фрагмената из Пастира Јерминог, где се Црква, по његовом мишљењу приказује у два међусобно повезана аспекта: пре-егзистентном и историјском (Флоренски 2008: 244–245, 276). Ипак, оно што је извесно, за Флоренског је Бог апсолутно изнад света, и из чињенице Његове природе се не може доказивати нужно постојање света, будући да је творачки акт слободан и да се из Апсолутног не може извести релативно. У томе он последује Оцима Цркве, уједно и осуђује супротне тврдње код Шелинга и код Соловјова. Међутим, будући ипак створен, свет у себи носи нешто од еманације Божије природе, коју

¹² Основа овог учења налази се у контроверзном поглављу „Софија“ (Флоренски 2008, 232–380).

он назива Софијом. Она је „идеална Личност света“, „првосаздана природа твари“ неискварена грехом, првобитна „замисао Божија о свету“ те жива веза између Бога и света (Левицки 2004: 299–300). За даљи развој овакве софиолошке космологије постараће се протојереј Сергеј Булгаков.

Насупрот Оцима, а слично гностицима, Булгаков прихвата Логоса као посредника који онтолошки премошћује бездан између Бога и твари, претварајући га заправо у демијурга. Према његовом замршеном концепту божанска Софија из небића постаје тварна Софија, да би је затим Логос ослободио и у себи сјединио са божанском Софијом (Пено 2008: 51). Указујући на јак утицај Флоренског, Зењковски се пита зашто о. Сергеј учи о Софији као о целовитом тварном бићу у својој идеалној основи, а истовремено јој приписује посебну (четврту) ипостас, суштински неприсутну у апсолутном бићу? Развијајући идеју *шрећеи бића* (између Бога и твари), Булгаков не види Софију као идеални космос, јер ју је Бог сместио „изван божанског света (у смислу метафизичке натпросторности), изливајући на њу животворну силу триипостасне Љубави“. Зењковски закључује да тиме оваква концепција свејединства с појмом „трећег бића“ заправо *прелази* границе космоса, кога се у почетку тицала (Zenjkovski 2002: 709–710). Булгаков је, попут осталих руских религиозних философа, водио силну борбу против секуларизације сматрајући софијански приступ најделотворнијим да јој се супротстави. Сматрао је да хришћанство неуспешно може да одговори наступајућим изазовима на основу догмата о Богооваплоћењу, који је по њему не сведочи чак ни о иконопоштовању. Овај догмат није примаран већ је изведен те захтева претходно формулисање идеје „превечног човештва у Богу“, познатог већ многобошцима (Мајендорф 1994: 37–38; Успенски 2009: 391, *нап.* 37).

Како је то о. Јован Мајендорф уочио, руска религиозна философија која је приликом космолошких дебата изродила софијанске идеје, била је у живом дијалогу са нехришћанима и секуларним мислиоцима свога времена. Сматрам да је узимање у обзир овог историјског контекста веома важно за сагледавање читавог феномена у позитивном светлу, што је до сада веома ретко чињено у православној литератури. Друго, изгледа да су Руски философи, задивљени Премудрошћу Божијом, изводили њен појам, не полазећи од софиолошких списа и интерпретације отаца Цркве, већ управо супротно, полазећи од иконографије, нашавши у њој потврду Светог предања. Није до краја познато да ли су они тумачили сликарство, или су заиста градили неку своју теологију, или су пак, што је највероватни-

је, креирали заводљиву и данас актуелну философско-теолошко-космолошку естетику коју ће Флоровски, оправдано или не, назвати каменом спотицања за генерације.¹³

Теме и појмови руске естетике XIX и XX века

Флоровски означава другу половину XIX века као доба религиозно-философског буђења, естетског заноса и маркације „стваралачке магистрале“ руске културе. Отац Георгије, као што је познато, оштро ставља под упитник оне философско-богословске позиције у којима се истичу појмови: „религија романтизма“, симболизам, религиозни естетизам, или естетска религија. Он подвлачи да, иако враћена у Цркву, руска интелигенција је била тешко поражена и затрована том саблазни, јер естетско осећање је плитко и онемогућава да се осете истинска религиозна бол и узнемиреност. Естетика просто није довољно проблематична и „исувише брзо се задовољава неделотворним сазерцањем“. Стога, према Флоровском, смисао руског препорода с почетка XX века, у коме је и сам учествовао, је да се од „религиозне мисли пређе на религиозни живот“ (Флоровски 2008: 300–301, 468, 481–482, 525).

Од мноштва најмаркантнијих идеја и тема, присутних код руских уметника и естетичара посматраног периода, које наводи Бичков, издвојио бих, редом: повратак ка хришћанској традицији уз напоре за превазилажење јаза између естетичког и етичког (Гогољ, Достојевски, Леонтјев, позни Толстој); успостављање теургијске естетике (Соловјов) и философије уметности (Флоренски); софијанска (Булгаков) и есхатолошка естетика (Берђајев); религијски оријентисана естетика XX века (Лоски, Франк, Вишеславцев); икона у светлу руско-православног предања; симболизам у потрази за теургијом и апокалиптична визија авангарде, чије смо представнике већ поменули. Појам руске религиозне „теургијске“ естетике се показао као снажан тренд, где је једна од главних линија есхатолошки приступ уметности, тј. разумевање уметника као боговођеног теурга, призваног да иде корак даље од уметности и започне да ствара (или преображава) сам живот људи по естетским законима. Њени основни принципи су: метафизички смисао лепоте, свеобухватан

¹³ „На руско богословље је надлетела естетска саблазан, као што раније то беше моралистичка“ (Флоровски 2008: 509–510).

символизам, духовност, умешност, софијност уметности, и др. Теургијска естетика је инспирисала практично сва уметничка трагања Сребрног века руске културе (*више* Бичков 1997; 2007).

Од главних токова, одлика и појмова којима се бави руска философија ликовне уметности треба издвојити три, по мени, најважније естетичке теме: 1) *стваралаштво* (не само оно уметничко), схваћено као слободно, целовито, преображајно и теургијско; 2) појам *лепоше* – *прекрасної*, истовремено посматран кроз христолику лепоту Достојевског и идеално-реалну лепоту Соловјова;¹⁴ и 3) *икона*, још једна важна тема, која, кроз философско-богословско тумачење у руској интерпретацији упућује на специфична питања апофатичко-катафатичке антиномије иконе, обрнуте перспективе, те апологије иконе пред западном уметношћу и културом, од ренесансе до савременог доба.

Закључак

У истраживању које је управо изложено, проучени су и представљени бројни класични и важнији теоријски дometи посматраног периода, програмски везани за филозофски смисао религијске слике и опште естетике фигуративних уметности. Приказани су контексти који су највише допринели развоју аутентичне филозофске школе, која је *онџолошке* категорије црпела из *космoлошких* и *естетичких* тема. Посматран кроз свој историјско-развојни оквир, дефинисан је динамички филозофски концепт, који, естетички критеријум, раније подређени, поставља чак и изнад етичког. На крају, назначено је да за религиозну руску мисао спољашња лепота, као формална, привидна и пролазна, може бити, а често управо и јесте, *саблазан*. Међутим, *стварна лейоџа* зрачи из садржаја личности, не из тела – она у себи синтетише истину и доброту, али овај императив се не постиже занемаривањем суштинске *божанске* улоге.

Даље, покушао сам да изнесем што опсежнији преглед оригиналних домета ове философске школе, и у том циљу су документована и разнородна схватања естетичких појмова кроз историју, евентуално подстицајна за развој руске спекулативне мисли. Уста-

¹⁴ Због узајамног утицаја не зна се коме приписати паралелне идеје. Познато је да је Достојевски изградио карактере чак двојице опречних „Карамазова“, Аљоше и Ивана, на основу харизматичне личности свог пријатеља Владимира Соловјова (Louth 2015: 13).

новљено је да је, осим подразумевајуће примарног утицаја Светог предања, пресудан значај имао и философски *идеализам* – антички и немачки, у једнакој мери. Естетика идеализма, нарочито Платонова и Шелингова, тражила је спознају Бога преко лепоте, али, да ли тако поступају и руски философи? У њиховој интерпретацији, кроз високо валоризован значај целовите гносеологије и онтологије свејединства, који је попримио специфичну форму тзв. *онтолошке гносеологије*, истинско сазнање је могуће постићи само кроз *љубав*, односно кроз Љубав (=Христа), и у томе је њихов ауторитет неспоран. Такав концепт, у коме гносеологија следи онтологију, директно је наслеђен од Отаца Цркве и производ је бритког отклона од кантовског критицизма.

Сматрам да се са великом извесношћу може бранити став о изворности руске религиозне философије, макар у томе што наглашава, одржава и рекомпонује једну нит, која се, зачудо, не прекида од антике наовамо и постојано егзистира на главној магистрали људске мисли и делања, оштро делећи два света. Дуж те нити, на тој линији раздвајања, Аристотел узмиче пред величином Платона, Хегел пред величином Шелинга, а западно пред *евхаристијском величином источног хришћанства и културе*.¹⁵ Можда је то и један од пресудних разлога зашто ова школа мисли – поред тога што је религиозна и још, словенска – није нашла место у философским силабусима широм Запада, коме и ми данас припадамо. Била несхваћена или пак нежељена, руска религиозна философија најдиректније оспорава западни начин живота – то је чинила у смирај Царевине, то чини и данас, када су поларизоване доктринарне позиције, чини се, и даље непромењене. Међутим, она је често лоше примљена и на свом Истоку. Стога је један од акцената овог чланка био и апологија улоге ликовне естетике у самом православљу, јер осим свега неколицине српских православних мислилаца, предвођених Лубардићем, заправо нико није имао снаге нити аргумената да се супротстави величини о. Георгија Флоровског и његовог монопола на „Повратак (јелинским?) Оцима“. Отуда се светопредањска утемељеност ликовне естетике, на којој инсистира руска религиозна философија посматраног периода, непрестано доводи у питање.¹⁶

¹⁵ Према класичном упуту Флоренског, *кулџ* (богослужење), базиран на култној радњи (обреду, тајинству) заузима централно место у свакој *култури* (етимолошки: *cultura* од *cultus*), представљајући језгро из кога извиру њени појмовни систем и вредности (Флоренский 2004: 75).

¹⁶ Рекао бих: поготово од стране гркофоних теолога, који, хтели не хтели, често гласно говоре са позиција Запада, коме иначе припадају и то *par excellence*.

На крају, будући да превазилазе предмет и обим овог рада, само овлаш су дотакнуте најважније теме и појмови руске естетике, са јасном намером да се поново проблематизује онтолошка улога визуелног. Наиме, иако у нашем савременом добу доминира ликовност – додуше површна, стратегијски поткрепљивана преобилем догађаја и слика (заправо илузија) – ново читање иконе па и реинтерпретирање патристике и свеукупног Светог предања у савременом контексту, намеће се као сотириолошки императив. Тај главни допринос руске религиозне философије поново се актуелизује као ваљани гносеолошки инструмент, који ће и данас моћи да парира савременим изазовима, тј. насртајима *глобализације* (=пустошне индивидуализације), *секуларизације* (=обезбожења), као и дивљег *конзумеризма* хипердинамичких визуелних надражаја и испразних форми.

Библиографија

- Бичков, В. (1991): *Византијска естетика : теоријски проблеми*, Београд : Просвета.
- Бичков, В. В. (1997), „Религијско-естетичка свест у Русији XIX и XX века“, *Богословље* XLI (LV) 1–2, Београд : Православни богословски факултет Универзитета у Београду, стр. 5–17.
- Бычков, В. В. (2007): *Русская теургическая эстетика*, Москва : Ладомир.
- Ђорђевић, Р. (2008а): *Студије о руској философији*. Књ. 1, Београд : ИЦНТ.
- Ђорђевић, Р. (2008б): *Студије о руској философији*. Књ. 2, Београд : ИЦНТ.
- Евдокимов, П. (1996): *Христос у руској мисли*, Asprovalta : Манастир Хиландар.
- Евдокимов, П. (2009): *Уметности Иконе : теологија лейоше*, Београд : Академија СПЦ за уметности и конзервацију.
- Калезић, Д. М. (1998): *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд: Православни Богословски факултет.
- Кожурин, К. Я. (2014), „К типологии религиозного эстетизма (К. Н. Леонтьев и П. А. Флоренский)“, *Вестник Санкт-Петербургского*

Овде подразумевам и српске носиоце јелинских диплома, уз можда једини, и то давни изузетак Св. Јустина Ћелијског (*више* Лубардић 2009; 2010).

- университетша 17 (2), Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, стр. 120–128.
- Коплстон, Ф. (2003): *Руска религиозна филозофија : избрани аспекти*, Београд : Плато.
- Левицки, С. (2004): *Огледи из историје руске филозофије*, Београд : Логос.
- Лоски, Н. О. (1995): *Историја руске филозофије*, Подгорица : ЦИД.
- Лубардић, Б. (2009): *Јустин Ђелијски и Русија : њихови рецепције руске филозофије и теологије*, Нови Сад : Беседа.
- Лубардић, Б. (2010): „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, у: Шијаковић Б. (ур.) (2010): *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 9, Београд : Православни Богословски факултет, 65–165.
- Лубардић, Б. (2011): „Јустин Поповић и Кант: рецепција и сукоб – о проблему хетерогених традиција мишљења“, у: Деретић И. (ур.) (2011): *Историја српске филозофије I*, Београд : Evro Giunti, 227–299.
- Мајендорф, Ј. (1994), „Појам стварања у историји православног богословља“, *Теолошки погледи : верско научни часопис XXVII* (1–4/1994), Београд : Свети Архијерејски Синод СПЦ, стр. 33–44.
- Маслин, М. А. (ур.) (2009): *Енциклопедија руске филозофије*, Београд : Логос.
- Пено, З. (2008), „Софиологија и софијанизам“, *Теолошки погледи : верско научни часопис : нова серија [XLI (1/2008)]* 1, Београд : Свети Архијерејски Синод СПЦ, стр. 25–55.
- Перовић, Давид (2007), „Увид у естетске категорије“, *Животис : часопис за нећовање црквене уметности* 1 (1). Београд : Академија СПЦ за уметност и конзервацију, стр. 7–26.
- Петровић, С. (2006): *Естетика*, Београд : Филолошки факултет, 4. издање.
- Платон (1995): *Тимај*, Врњачка Бања : Ейдос.
- Радлов, Е. Л. (1999): *Прећлед историје руске филозофије*, Београд : Гутенбергова Галаксија.
- Трубецкој, Ј. (1997): *Смисао живоћа*, Београд : Логос.

- Успенски, Л. (2009): *Теологија иконе*, Asprovalta : Манастир Хиландар.
- Флоренски, П. (2008): *Сшуб и шврђава истине : оілед о православној шеодицеји у дванаесті писама*. Књ. 1 и 2, Београд : Логос.
- Флоренский, П. (2004): *Философия культа : Опыт православной антропологии*, Москва : Мысль.
- Флоровски, Г. (2008): *Пушеви руској бојословља*, Београд : Хришћанска мисао.
- Хоружиј, С. С. (2008): „Философија свештеника Павла Флоренског“, у: Флоренски П. (2008): *Сшуб и шврђава истине*, Београд: Логос, 591–601.
- Шмеман, А. (2015): *Дневник оца Александра Шмемана : (1973–1983)*, Требиње : Видослов, 2. изд.
- Berđajev, N. (1987): *Ruska ideja : osnovni problemi ruske misli XIX i početkom XX veka*, Beograd : Prosveta.
- Borjev, J. (2009): *Estetika*, Novi Sad : Prometej.
- Gilbert, K. E., Kun H. (1969): *Istorija estetike : revidirana i proširena*, Beograd : Kultura.
- Louth, A. (2015): *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, Downers Grove (Illinois) : InterVarsity Press.
- Platon (1979): *Ijon; Gozba; Fedar*. Beograd : BIGZ.
- Šeling, F. V. J. (1986): *Filozofija umetnosti : opšti deo*, Beograd : Nolit.
- Zenjkovski, V. V. (2002): *Istorija ruske filozofije*, Podgorica : CID.

Примљено: 30. 8. 2018.

Одобрено: 15. 11. 2018.

THE CONTEXT OF THE GENESIS OF VISUAL ART AESTHETICS IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY FROM THE END OF THE 19TH AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Ivica Marković

Medical High School "7. april", Novi Sad

Summary: The paper deals with the study of genesis and the development of a specific philosophy based on patristic theology and aesthetics. Although this chapter of Russian culture is fairly written, the author thinks that a modern review is needed which will further confirm and outline the original lines of this school of thought. In order to define the concept and subject of visual art aesthetics in a specific time-historical context, it is necessary to point to the sources of inspiration on the basis of which Russian aesthetics developed their own system. These influences were more: from ancient, essentially pagan, philosophical cosmology, through Orthodox patristics, to the influence of German romanticism in culture and idealism in philosophy. As a result of these assumptions, a unique concept of the content of creature and figurative of the form – which is concerned with the philosophy of nature (cosmology) and philosophy of art (aesthetics) – has been formed – defining a Russian, religiously oriented, speculative thought to unite these themes. The author concludes that both are treated as ontological in Russian interpretation, and take on specific forms of a comprehensive gnoseology: "total-unity" and sophiology in the field of cosmology, as well as iconology and symbolism in the field of aesthetics.

Key words: Russia, philosophy, Orthodox Christianity, aesthetics, icons.

МОДАЛИТЕТИ МОРАЛА У РЕВИЗОРСКОЈ ПРОФЕСИЈИ СА АСПЕКТА ФИЛОЗОФИЈЕ ДР НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА

Косана Вићентијевић*

Пословни факултет

у Београду,

Универзитет

Сингидунум, Београд

Апстракт: Предмет истраживања овог рада јесте примена филозофије, религије и световних концепција живота на ревизорску теорију и праксу. Због значаја мисли и дела др Николаја Велимировића, у раду се посебно истражује неопходност усавађања ревизорске професије, кроз његове мисли које су бескрајне, вечне, бољевечне и применљиве на морално деловање ревизора и друштва за ревизију, у савременом пословном окружењу. Наведена је ревизорска регулатива која штити морални аспект деловања ревизора и извучени су пресеци скупова са моралним аспектима које изражавао др Николај, на глобални процес ревизије финансијских извештаја. На основу теоријских прегледа мисли др Николаја, закључено је да су полазне хипотезе са почетка рада потврђене и да постоји могућност за даља истраживања у пољима делатне примене мисли др Николаја у свим фазама ревизије финансијских извештаја.

Кључне речи: морал, филозофија, теологија, религија, ревизија, др Николај Велимировић.

1. Увод

Овај рад се не упушта у анализу многобројних, често неусаглашених, дефиниција морала, какве су предлагане током развоја са-

* kvicentijevic@singidunum.ac.rs.

времене филозофије морала. Предмет истраживања овог рада је смисао у којем др Николај Велимировић (у даљем тексту др Николај) употребљава израз морал. По њему се наука о моралу не разликује од хемије као науке, јер човек не може разумети хемију док не експериментира. Ни наука о моралу се не може разумети без вежбања (Велимировић 2011: 87).

Циљ истраживања у овом раду је да се обрати пажња на смисао моралних мисли, из дела и беседа др Николаја, које се могу применити у ревизорској професији у данашњем савременом окружењу. Истраживање се спроводи као трансверзална студија (студија пресека) која се организује ради дескрипције појава (утицаја морала, кроз модалитете мисли др Николаја на ревизорску професију). У раду се полази од следећих хипотеза:

X1: познавање мисли и дела др Николаја Велимировића може позитивно да утиче на честитост професионалних ревизора,

X2: познавање филозофског, научног и теолошког деловања др Николаја може позитивно да утиче на професионализам у друштвима за ревизију.

Узрок или повод за разматрање ове теме јесте једна раширена претпоставка да се др Николај увек бавио укупним човековим животом, укључујући једнако морал и психологију. Његово звање, образовање, духовни живот и вредности које је поштовао, треба за професионалне ревизоре да буду вредности које им служе као могућности за позитивно морално одређење у пословању.

Оно што је, вредно филозофске пажње је да етика и економија имају историјске везе које се уједињују међусобно, како верски тако и филозофски. Ипак, све до друге половине 20. века рефлексије о етици се нису односиле директно на пословни свет и његове специфичности (Dion 2008: 2). Друштвене норме се најчешће класификују на обичајне, моралне, правне и религијске (Kozlić 2017: 95). Етика и ревизорска професија су вишеструко узајамно повезани. Као филозофска дисциплина, етика трага за критеријумима доброг и лошег деловања. У ревизији финансијских извештаја се често дешавају конфликти. Принцип који је често неоправдано запостављен, а према неким ауторима најважнији принцип у ревизорској професији, јесте етика. Из тога проистиче да и економија, односно сви аспекти и садржаји економског живота друштва имају и своју

моралну страну, јер се без моралног приступа губи њихова људска суштина и смисао. У том смислу, питање односа морала и економије (ревизије финансијских извештаја као дела економије) трајно је присутно у свим епохама и у свим друштвеним системима, при чему су се морални стандарди кретали у високим амплитудама, чија је најнижа вредност морално оправдавање ропства (Marinković D., Marinković V. 2014: 78). Овде, наравно, није место за расправу о појму или одређењу морала, довољно је утврдити да ма како да се морал дефинише, уколико треба да је то једно дистинктно вредносно мерило, он мора у себи садржавати нешто више од пуке конзистенције. Та дистинктност, оно по чему се морално становиште разликује од осталих вредносних становишта, мора у себи садржати претензију на универзалност (Babić 2005: 106). Оно што је овде, битно у вези са том универзалношћу је да су мисли др Николаја о моралу универзалне и применљиве у ревизорској професији и њихово поштовање и примена могу да допринесу одржању честитости ревизорске професије. Својим моралним деловањем ревизори се уздижу изнад законодавства професије. Овакво морално деловање ревизора препознајемо кроз мисли др Николаја да је најбоље мало по мало учити о моралу, и одмах стечено знање вежбати и применити. Него научити напамет сву науку о моралу, а одлагати сам почетак њене примене (Велимировић 2011: 87).

Етика и морал третирају људско понашање на два нивоа: етика уобличава услове за могућност моралне оцене понашања из угла теорије морала. Теорије морала, са своје стране, пружају одговарајуће критерије за оцењивање ономе ко их признаје. Човек, дакле, поступа морално ако је у складу са општим принципом теорије морала (Rohrbach 2013: 15). Филозофија успоставља јединство ума, у три области: наука и технологија, морал и право, уметност и уметничка критика, на тај начин филозофија и даље остаје чувар рационалности као и форма социјалне критике (Uzelac 2011: 236). Професионални ревизор је личност у којој се преплићу и прожимају таленат, знање, вештина, аналитичност и рационалност (Andrić i dr. 2012: 26), филозофија, теологија и моралне вредности.

Без пуне самосвести немогуће је морално вредновати своје и туђе поступке, одлучивати о понашању у складу с моралним циљевима. Моралан ревизор је у стању да бира, изабере моралне вредности и понаша се у складу с избором. Човек може да има високо мишљење о свом понашању, али његову моралност процењују и други (Telebaković 2012: 270). Ако се не даш поучити добрим примерима живота, онда се бар устраши од страшних примера смрти (Епископ Николај

2010: 183), су мисли др Николаја које упућују на сједињење морала и ревизије, што је посебано потребно изградити у данашњем савременом пословном окружењу.

На основу прегледа досадашњих истраживања, а према расположивим сазнањима, не постоје радови који истражују утицај познавања мисли и дела др Николаја, на етичко понашање, односно на морал, честитост и професионализам ревизора, што је циљ истраживања овог рада и његов научни допринос.

2. Морал у ревизорској професији

Етика у области ревизорске професије је од изузетног значаја за професију у целини. Етика мора да буде присутна у друштвима за ревизију у свим фазама ревизије финансијских извештаја: прихватање клијента, рад на терену, издавање независног мишљења и код догађаја након издавања мишљења. Лиценцирани овлашћени ревизори и други стручњаци у друштвима за ревизију треба да буду свесни чињенице да корисници извештаја независног ревизора, који на основу њих доносе различите одлуке, очекују компетентност, поузданост и објективност од ревизорске професије. У етично понашање (у ревизорској професији) се могу сврстати следећи облици понашања: поштење, самосталност, испуњавање обећања, лојалност, непристрасност, брига за друге, поштовање других, одговорно понашање као члана грађанског друштва, тежња ка савршенству и одговорност (Stanišić 2014: 17).

Основна функција ревизорске професије је да осигура поверење у извештаје независног ревизора у модерној тржишној економији. Са тиме су усклађени и стриктни захтеви придржавања Етичког кодекса за професионалне рачуновође (*Code of Ethics for Professional Accountants*) у даљем тексту Кодекс. Кодекс је усвојила и обелоданила, Међународне федерације рачуновођа (*The International Federation of Accountants – IFAC*). IFAC доприноси усвајању и имплементацији међународних етичких стандарда високог квалитета за рачуновође првенствено путем подржавања Одбора за међународне етичке стандарде за рачуновође (*The International Ethics Standards Board for Accountants – IESBA*). Одбор за међународне етичке стандарде за рачуновође је независно тело за доношење стандард, које развија Кодекс применљив на међународном нивоу, чија примена треба да допринесе квалитету рада и јачању поверења у ревизорску професију. Потреба за Кодексом у ревизорској професији је изузет-

но велика. Између етике и закона постоје извесне разлике у свим друштвима. На пример, интегритет, лојалност и тежњу ка савршенству није могуће законски санкционисати. Успостављањем Кодекса, ревизорска професија претпоставља самодисциплину која је изнад дисциплине коју закон познаје (Stanišić 2014: 17). Општи професионални етички принципи, који се односе на све професионалне рачуновође (ревизоре) су у Кодексу (Део А: Општа примена кодекса *IESBA*) систематизовани као: интегритет, објективност, професионална оспособљеност и дужна пажња, поверљивост и професионално понашање. Наведени принципи су примарно у интересу развоја ревизорске професије, стандардизовања, њихових компетенција, знања, вештина као и моралних односно етичких вредности (Žager i dr. 2016: 393). До злоупотребе може доћи на различите начине: на пример, пружањем финансијске подршке из државних средстава ван законом прописаних оквира за рад (Ђаковац 2015: 98). Пројектом заснивања логике морала требало би да се укаже да је рационалност инхерентан нормативни захтев моралног мишљења (Dobrijević 2003: 69). Али та призната нужност опрезног деловања (морала) у свим подручјима која се тичу будућности и интегритета људске (Pharo 2006: 10) професије, упуће на потврђивање ревизије као професије, у којој су активности појединаца интелектуално циљно усмерене. У ревизорској професији интелектуални садржај је широког спектра и у њој се индивидуама није лако доказати (Anđrić i dr. 2012: 27). Др Николај се никада није уморио од понављања значаја етике и морала, да су нераздвојиви од филозофске логике, теолошког и богословског деловања и размишљања. Закон долази од разума кроз речи. Ко признаје законе као суму свега морала, тај познаје само корице књиге о моралу. А ко признаје љубав као суму морала, тај види и чита и познаје дух и живот морала (Велимировић 2011: 34). Имајући на уму ова и њима слична Божија доброчинства, ми одолевамо невољама које нам се догађају и, упоређујући сећање на доброчинства са временима страдања тела, радосно подносимо ударце невоља (Кирски 2017: 377).

Велики број рачуноводствених/ревизорских превара које су резултирале не малим бројем корпоративних скандала крајем 20. и почетком 21. века, довели су у питање етичност ревизорске професије те угрозили њено поверење јавности (Janković, Vlašić 2010: 85). Претходо изношење чињеница о преварним активностима у ревизорској професији др Николај би прокоментарисао да наравно, где је слобода ту је и злоупотреба. Људи су често злоупотребљавали како закон Божиј тако и своју законодавну власт (Св. Николај Жички

2002: 14). Упркос честом искушењу за коришћењем лажи и обмана, идеја истине, као позитивне вредности, дубоко је усађена у филозофију морала и права (Milas 2012: 51).

За мишљење ревизора о финансијским извештајима неког привредног субјекта заинтересована је шира јавност коју представљају клијенти, акционари, потрошачи, повериоци и други корисници верификованог финансијског извештаја. Обавеза према јавном интересу за сваког професионалца је основна мотивација квалитетног рада и одржавања компетентности (Andrić i dr. 2012: 26). Јавно поверење ревизори стичу и одржавају својим радом. За ревизоре је поверење јавности од посебног значаја. Производ рада ревизије за јавност је верификација финансијских извештаја да су састављени фер и поштено. Без поверења јавности у извештај ревизије, функција ревизије била би бескорисна и бесциљна. Из дела *Небеска лишурџија* (Велимировић 2014: 29), у коме се води разговор Светог Саве са Богом, овде наводима нека питања, која могу имати преносно значење на ревизорску професију: Јеванђеље да ли се моје шири (*Еџицки кодекс за ѿрофесионалне рачуновође*), Светли ли се образ у Србина, пред људима и пред ањгелима (*ревизорско деловање са довољно сџручносџи*), великаши да ли праведно суде (*финансијски инџереси, накнаде и ѿодсџицаји ѿовезани са финансијским извешџавањем и доношењем одлука*), богаташи да ли милост деле (*ѿоклони и ѿосџојримсџво, сукоби инџереса*). Да бисмо исправно или барем конзистентно могли нечему да приписујемо одређење моралности или неморалности морамо прво бити начисто да у моралу имамо посла са једним сасвим посебним вредносним критеријумом чија примена никако није произвољна и не зависи од онога што се нама свиђа или не свиђа, нити је у њега нужно заложен неки одређени интерес или право за које се подразумева да ћемо га *бираџи* (Babić 2005: 106).

Од професионалца (ревизора) се очекује да у одређеним ситуацијама када се јави конфликт интереса појединца и професије, у себи надвлада пориве за личним добитком и заступа интересе шире друштвене заједнице. То од професионалаца захтева, поред високих стручних квалификација у пружању услуга, и високе моралне квалитете који се морају неговати у оквиру професије (Andrić i dr. 2012: 26). Тај својеврсни смисао моралне теорије и ревизорске праксе др Николај верификује кроз реченице да грех проузрокује етику, као болест медицину. *Еџика зна само за једну дијагнозу: ѿрех. И еџика зна само за један лек: жрџва. Да нема болесџи и лека, не би било ни медицине. Да нема ѿреха и жрџве, не би било еџике* (Велимировић

2011: 527). Др Николај је правио поређење филозофије и теологије са хигијеном и медицином, да би што уверљивије указао на значења и вредности, за човека, филозофије и теологије, што у овом раду имплементирамо на ревизорску професију. Критеријуми којима се одређује ревизорска професија најчешће су: знање, потврђивање у професији, рад од јавног интереса, дефинисана правила приступа професији и јавно поверење (Andrić, Krsmanović, Jakšić 2012: 26). Главно питање с којим се данас суочава ревизорска професија јесте да ли жеља за новцем та која ревизоре тера у манипулативне радње, и је ли етика довољно снажна да то спречи? (Aljinović i dr. 2016: 22.). И за Кодекс, као и за морал, се може рећи да представљају системе правила на основу којих се одређује, усмерава и вредносно процењује људско понашање (Stanković 2015:203). Дакле, морална правила треба да се разматрају у оквиру посебних специфичних ситуација у односу на њихове последице. О сваком поступку се може судити као о добром или лошем у односу на његове моралне исходе. У суштини то је (и) образовни процес, који разматра и узима у обзир последице до којих се може доћи само кроз пажљиво и рефлексивно мишљење (Zorić 2015: 56). Да би идеју практичног чистог ума у моралном деловању спровео, човеку је осим универзалних умних захтева потребна, не само расудна снага као општа моћ спознавања него и својеврсна практична расудна снага која је *изошћрена искуством* (Раžанin 1996: 38). Неко се бори са болестима, неко са искушењима, неко за част и образ, неко за слабе и нејаке (Епископ Николај 2010: 122), ревизорска професија се бори за очување поверења и давање додате вредности на финансијске извештаје који су били предмет рада ревизора, за које је издато независно мишљење ревизора. Штете по ревизорску професију тешко је квантификовати, али су значајне, јер су настале на основу погрешно издатих извештаја појединих независних ревизора, клијентима чији финансијски извештаји нису били поштено приказани. Постојање различитих кодекса професионалне етике, како за рачуновође, тако и за ревизоре, начела, принципи, закони, семинари, курсеви нису довољни да спречи лажно финансијско извештавање. Преваре се не могу избећи у потпуности зато што се поједине рачуновође и менаџери не придржавају претходно наведеног, тј. изостаје њихова професионална примена и етичко понашање. Што се тиче ревизора и друштава за ревизију, њихов делокруг треба да буде спречавање објаве лажних финансијских извештаја (Karparavlović 2011: 166).

Дела др Николаја на читаоце остављају утисак ванвремености и визионарства, услед чега се у овом раду ставља акценат на изво-

да његовог стваралаштва и могућности примене у професионалном раду ревизора, следствено подизању моралних вредности и поверења у њихов рад.

3. Филозофски аспекти морала др Николаја Велимировића у функцији ревизорске професије

Светог Владику др Николаја Велимировића (1881–1956), по образовању са две титуле доктора наука из области теологије (Берн, 1908. година), и филозофије (Женева, 1909. година), који је познат по својој светости и човекољубљу, великом научном раду и проповедању, који је изнад свега велика морална личност, повезујемо у овом раду са моралним аспектима деловања ревизорске професије у савременом пословном окружењу. Скоро да не постоји мисао др Николаја, која не би могла да послужи млађем ревизору, ревизору, кључном ревизорском партнеру, студентима ревизије и њиховим професорима, за даље проширење знања и моралних вредности које могу допринети њиховом професионалном усавршавању. *Свака му је реч ђесма, ђесма вечна, ђесма о Вечности. Песма о Вечној Истини, ђесма о Вечној Правди, ђесма Једином и Истинишом Боју свих светшова — Госшоду Христшу* (Роровић 2018).

Наши савременици подсећају на визију др Николаја који има слатку душу краља Владимира, издржљивост Немањину, христољубље Савино, смерност Урошеву, пожртвованост Лазареву, витештво Страхинино, умереност и одмереност српског сељака

(Radić 2010: 272). Данас се у академским истраживањима, после 6 деценија од упокојења и даље анализира као релевантан и савремен мислилац и духовник. Др Николај се од рођења развијао и усавршавао као и сваки ђак, богословац, монах, јеромонах и као владика. Он својим примером високошколоване личности, кроз свакодневни научни рад, склон филозофији и преношењу знања публици кроз јавне трибине и беседе, даје пример ревизорима да током професионалне каријере треба континуирано да се едукују и унапређују своја знања везано за професију али и да се држе моралних норми (Кодекса) које заступа др Николај и на примеру реализују. Човеку који је дошао до високог звања али не и до среће др Николај у *Мисионарским ђисмима* одговара: Патили сте се доћи до високог звања. Због тога сте се морали борити, гурати, страховати. Само што сте раније веровали, да срећа постоји – тамо негде у ви-

соким звањима – а сад сте и ту веру изгубили. Узвисили сте се до облака али не и до звезда (Епископ Николај 2010: 113). Својим беседама др Николај не само да подстиче на размишљање о односу човека према свету, ближњима, пријатељима и непријатељима, према себи самом, већ показује и разумевање за слабости и мане човечје и учи нас како да их савладамо. *Немој се жестишии іледајући неваљале, немој завидети онима који чине безакоње*. Тако пише праведни цар Давид, кога је дуго и много мучило оно што и тебе мучи, док му Господ није открио кроз разум да разуме (Епископ Николај 2010: 115). Наведене мисли др Николаја се могу имплицирати на ревизорски професионални скептицизам. Учесталост преварног финансијског извештавања је све већа, због тога ревизор током ревизије мора исказивати скептицизам, односно имати испитивачки ум, критички поглед на ревизорске доказе и бити опрезан, а нарочито кад разматра и процењује ризик преваре, како би могао пружити разумно уверење да финансијски извештаји клијента ревизије не садрже значајне погрешне приказе настале услед преваре (Pretnar Aбићіć 2014: 1). Наравно, где је слобода ту је и злоупотреба. Људи су често злоупотребљавали како закон Божји тако и своју законодавну власт (Св. Николај Жички 2002: 14).

У последњих тридесет година о др Николају написано је на десетине књига, чланака и есеја, брањене су о њему докторске и магистарске тезе, издата су његова сабрана дела, прештамповане беседе у ко зна колико наврата и у великим тиражима (Radić 2010: 120), његови поштоваоци свих професија тврде да им је дао пример моралног понашања, кроз несебично жртвовање за своје ближње, духовни и научни углед. Овде се ограничавамо на др Николајев рад који је применљив за професионалце у области ревизије финансијских извештаја. Ко знањем подржава веру и вером допуњује своје знање, тај је, практично, решио проблем и вере и знања (Велимировић 2003: 19), дакле, успешан ревизор, мора поседовати одговарајуће вештине, знања и веру, што ће му омогућити квалитетно извршење ревизије.

Моја вера у Боіа не смеіа ми да усвојим сву іраву науку од алфе до омеіа... Најбоља наука стоји у савршеној хармонији са најбољом вером. А најбољи се никад не іреіиру: најбољи се разумеју и љубе. Ниски или неједнаки се препиру и гложе и уживају у препирању и гложењу (Велимировић 2003: 70). Вештина ревизије огледа се у способности ревизора да имплементира хармонију ревизорских техника и процедура са моралним аспектима филозофије др Николаја.

Дуіе су іриче, іредуіе, краішак је морал – једно слово. Ти си шо слово, словесни Боже. Ти си іај морал свих ірича. Једна је суштност

свих ствари, један је морал свих прича (Владика Николај 2003: 22), теорија ревизије посебно је значајна због тога што адекватне ревизорске процедуре могу бити планиране и касније брањене само на теоријским основама, које ће бити квалитетније уколико уграде морал као једно слово. У предавању *Национализам Светиога Саве* (Велимировић 1935 / 2013), које је 1935. године одржао на Коларчевом народном универзитету у Београду, др Николај каже: „Војска мора бити народна, да би имала своје морално оправдање и благослов цркве... (Јовановић 2014: 317), да би ревизија имала своје морално оправдање, не сме се сматрати вештином, већ на теорији заснованој примени практичног деловања ревизора. Ревизија није само скуп процедура, метода и техника, да би била вештина, већ пресечни скуп различитих знања, теоријских ставова и моралних вредности, *јер мала знања се добијају учењем а велика само са вером и пошћењем* (Велимировић 2010б: 92).

Током беседе на Савиндан 1950 године у Њујорку (Велимировић 2013: 29), др Николај истиче и објашњава омиљеност Светог Саве међу: *јосијодом* (зато што је био господског рода), *монасима*, *српским свешћеницима и архијерејима*, *сиромасима и просјацима*, *војводама*, *сељацима и шежацима и ситочарима*, *занатлијама*, *владарима* и међу *државницима*, и *мудрацима*. Због јавне одговорности деловања ревизори би требало да примене поуке из ове беседе и примене професионализам и моралне особине да би независно мишљење имало вредност и поштовање (не мора да буде омиљено) међу инвеститорима, кредиторима, владиним институцијама, актуелним и будућим комитентима клијента ревизије, као и стручне и шире јавности. *Сав мој ауторитет је у мени, не ван мене, не у моме пореклу или звању или мисији, но у мојој вери, којом живим, и у мојој љубави, с којом предлагем своју веру браћи својој*. Ја само предлагем своју веру, ја је ником не намећем (Велимировић 2010а: 1), за ово не постоје алтернативе у ревизорској професији. Отац Јустин Поповић за др Николаја (из предговора *Молиће на језеру* 1922. године) наводи да он молитвом мисли, молитвом филозофира. Душа се сва сабира у молитву, и кроз бескрајно компликовано чудо, звано свет, иде вођена молитвом, јер је молитва једини окати путовања ума, и срца и воље (Владика Николај 2003: 9), што упућује на чињеницу да рад ревизора није био адекватан, иако су финансијски извештаји који су били предмет ревизије исправни.

Зовеш ли се пак хришћанином а Оче наш уопште и не читаш, онда си као путник на мору без компаса и без поларне звезде, – на бури, у тами, у очајању, с изгубљеним сазнањем одакле, како и

камо путујеш (Велимировић 2012: 10), исто тако у току ревизије, евентуално касније доказана нетачност финансијских извештаја који су били предмет рада ревизора, не може бити доказ да је ревизорски рад био некавалитетан.

Суштина Јеванђеља састоји се из два дела: бити и радити. Они који журе само радити, без икаквог труда око бити, разорни су и за друштво и за саме себе (Велимировић 2003: 7), по начину рада, ревизија је слична научном истраживању проблема. Процес који се односи на решење проблема је научни метод. Вероватно се и правило *не кради* у многим областима успешно заобилази. Шта вреди морална забрана крађе, ако су они који не враћају књиге убеђени да крађа књига није крађа (Telebaković 2009: 58).

Да би ревизори уопште могли професионално деловати, потребно је да у свом раду буду независни, непристрани и потпуно самостални, и то при планирању ревизије, спровођењу ревизије и изражавању свога мишљења (Тишек 2016: 336). Што се више шири круг знања, то се више шири и круг незнања (Велимировић 2011: 29), је кључно мерило које се може уградити у ревизорску професију, којим се доказује квалитет спроведене ревизије, као и њена логичка усаглашеност са захтевима теорије ревизије. *Учи што хоћеш и знај што можеш, али једно не смеш научити: На зло употребити своје знање.* Колико је и колико пута речено: Боље и не знати него знати па злоупотребити (Велимировић 2011: 30), заједничко научном методу истраживања и процесу ревизије и моралној филозофији др Николаја јесте закључивање на основу доказа и моралних норми.

Анализа убија љубав. Зато је наука тако хладна. И зато се и не говори о лепоти знања но само о корисности знања (Велимировић 2011: 36), наиме ревизија полази од познате претпоставке о финансијским извештајима, док је посебно питање поверљивости доказа (морала) и уговарања ревизијског ангажмана (корисности знања).

4. Закључак

Суочени са стварношћу моралних изазова ревизорске професије у раду су наведени неки изводи из учења др Николаја, како би се ревизорима приближила његова ненадмашна богословско филозофска дела. Када ревизоре муче морални, етички, професионални проблеми осим примене професионалне регулативе која се примењује на међународном нивоу и закона једне земље, могу исходе пронаћи у делима др Николаја. Његова златоуста, богословска, научна и ду-

ховно преподобна дела ће помоћи ревизорима да примене знања и вештине за којима вапе у професионалном раду, а нису наведени у регулаторним оквирима које им професија налаже да се придржавају. Ревизори могу разумети и прихватити богословско, филозофску димензију др Николаја. Јер његова духовно ораторска висина допире до небеса, док ширина свеукупних му дела спаја све четири стране света, па су неопходни за изучавање и примену током свих фаза ревизије финансијских извештаја од прихватања клијента, преко рада на терену код клијента, до издавања ревизорског извештаја, и накнадних догађаја након издавања мишљења.

Може се закључити да се прихвата полазна хипотеза од које се у раду пошло: да познавање мисли и дела др Николаја може позитивно да утиче на честитост професионалних ревизора. Следећа хипотеза од које се у раду пошло: да познавање филозофског, научног и теолошког деловања др Николаја може позитивно да утиче на професионализам у друштвима за ревизију, је и доказана.

Резултати теоријског навођења у раду у вези важности примене Кодекса и филозофских аспеката морала др Николаја, показују да ревизори који добро познају и примењују наведене моралне категорије су склонији етичком професионалном понашању.

Истраживање примене мисли и дела др Николаја у глобалној ревизији у овом раду може да послужи за наставак истраживања на ову тему, ради различитих компаративних сагледавања ове тематике у различитим фазама процеса ревизије.

* * *

Литература

- Велимировић, Владика Николај (2010а): *Беседе под јором*, Београд, Evro Book.
- Велимировић Владика Николај (2003): *О Боју и о људима*, Ваљево, Агенција Ваљевац.
- Велимировић, Николај (2010б): *Српски народ као Теодул*, Београд, Evro Book.

- Велимировић Владика Николај (2011): *Мисли о добру и злу*, Београд, Ерго Book.
- Велимировић Владика Николај (2014): „Небеска литургија“, у *Православна вера и живоџ*, часопис православне епархије Крушевачке, Година III, Број 13 (145): 28–31.
- Велимировић Владика Николај (2013): „Најомиљенији светитељ“, у *Православна вера и живоџ*, часопис православне епархије Крушевачке, Година II, Број 6 (138): 10–11.
- Велимировић Владика Николај (2012): „Оче наш“, у *Православна вера и живоџ*, часопис православне епархије Крушевачке, Година I, Број 4–5 (136/137): 10.
- Велимировић, Николај (1935): Национализам Светога Саве. Предавање на Коларчевом народном универзитету, одржано 1935, доступно <http://www.pravoslavljedanas.info/NacSvSave.htm>. (приступљено 3. 5. 2018. г.).
- Владика Николај (2003): *Молишве на језеру*, Нови Сад, Петровград.
- Епископ, Николај (2010): *Мисионарска писма*, Лелић, Православни Српски Манастир Лелић.
- Ђаковац, А. (2015): „Црква у савременом секуларном српском друштву“, *Теолошки погледи* XLVIII (1/2015), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 369–398.
- Кирски, Теодорит (2017): „О божанској љубави“, *Теолошки погледи* L (3/2017), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 369–398.
- Св. Николај Жички (2002): *Наука о закону*, Линц, Аустрија, Српска православна црквена општина Линц, Аустрија.
- Andrić, M., i drugi (2012): *Revizija teorija i praksa*, Subotica, Ekonomski fakultet Subotica, Univerzitet u Novom Sadu.
- Aljinović Barać, Ž., i drugi (2016): „Važnost etike u obrazovanju i utjecaj na ponašanje profesionalnih računovođa“, *Zbornik radova s 17. međunarodne znanstvene i stručne konferencije „Računovodstvo i Menadžment“*, Primošten, Hrvatska, Hrvatski računovođa, RRIF Visoka škola za financijski menadžment: 21–30.
- Babić, J. (2005): *Moral i naše vreme*, Beograd, Službeni glasnik (Filozofska biblioteka).
- Dion, M. (2008): „L'évolution de l'éthique des affaires aux États-Unis (1961–2002): la théorie institutionnelle en action“, *Éthique et économique/Ethics and Economics*, No. 2: 1–32.
- Dobrijević, A. (2003): „Ka adekvatnoj etičkoj teoriji“, *Filozofija i društvo* 22–23: 65–114.

- Janković, S., Vlašić, D. (2010): „Revidiran je etički kodeks profesionalnih računovođa“, *Računovodstvo i financije*, No. 9: 85–88.
- Jovanović, Đ. (2014): „Još jednom o nekim pitanjima komemorativne kulture“, *Sociologija*, Vol. 56, Issue 3: 304–324
- Kaparavlović, N. (2011): „Uticaj kreativnog računovodstva na kvalitet finansijskog izveštavanja“ *Ekonomsku horizonti*, 13 (1): 155–168.
- Kozlić, S. (2017): „Neke kontroverze između prava i morala“, *Arhe, časopis za filozofiju*, 28/2017: 91–111.
- Marinković, D., Marinković, V. (2014): „Moral i ekonomija kroz prizmu socijalnog preduzetništva“, Zbornik radova Međunarodna naučno-stručna konferencija „Socijalno preduzetništvo – model za (samo) zapošljavanje u budućnosti“, Banja Luka, Republika Srpska, Bosna i Hercegovina: 71–88.
- Milas, D. (2012): „Etički konflikti u odnosima s javnošću“, *MediAnali*, 6 (11): 51–66.
- Pažanin, A. (1996): „Moral, pravo i politika u praktičnoj filozofiji kasnoga Kanta“, *Politička misao*, 33 (4): 33–50.
- Pharo, P. (2006): *Sociologija morala Smisao i vrijednosti između prirode i kulture*, naslov originala: *Morale et sociologie Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Zagreb, Masmedia.
- Popović, Ava Justin (2018): „Ava Justin Popović o Vladiци Nikolaју Velimiroviću: Komarac i orao“, доступно на <https://srbin.info/2015/05/03/ava-justin-popovic-o-vladici-nikolaju-velimirovicu-komarac-i-orao/> (приступљено 3. 5. 2018. г.).
- Pretnar Abičić, S. (2014): „Professional skepticism of auditors and risk of fraudulent financial reporting“, *Journal of Accounting and Management*, vol. IV, (1): str. 1–16.
- Radić, R. (2010): *Novosti iz prošlosti. Znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorije*, „Pripadanje bez verovanja i poznavanja“, 107–126, Beograd, Beogradski centar za ljudska prava.

- Radić, R. (1996): *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, „Crkva i srpsko pitanje“, Zrenjanin, Republika, 267–305.
- Rohrbach, W. (2013): „Etika i osiguranje“, *Evropska revija za pravo i osiguranje*, 1/2013: 14–31.
- Stanišić, M. (2014): *Revizija*, Beograd, Univerzitet Singidunum Beograd.
- Stanković, V. D. (2002): „Moral i pravo u savremenoj pravnoj filozofiji“, *Filozofija i društvo*, 19–20: 203–212.
- Telebaković, B. (2012): „Moral i politika“, *Politeia*, 2 (4): 270–280.
- Telebaković, B. (2009): „Pitanja morala“, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, vol. 3, br. 3: 55–78.
- Tušek, B. (2016): „Suradnja između revizorskog odbora i eksternog revizora kao determinanta kvalitete revizije finansijskih izvještaja“, *Zbornik radova Ekonomskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru*, (Posebno izdanje 2016), 325–357.
- Uzelac, M. (2011): *Glavni pravci savremene filozofije*, Vršac, Visoka stručna škola za obrazovanje vaspitača, Vršac.
- Zorić, Vučina (2015): „Moral i religija u pragmatizmu Džona Džuija“, *Inovacije u nastavi*, XXVIII, 2015/2: 54–66.
- Žager, Katarina, Sanja Sever Mališ, Nikolina Dečman (2016): „Certificiranje i licenciranje računovodstvenih i revizijskih zvanja“, *Zbornik radova Ekonomskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru*, Mostar, Ekonomski fakultet, Sveučilište u Mostaru, Posebno izdanje 2016: 391–420.

Примљено: 8. 10. 2018.
Одобрено: 15. 11. 2018.

THE MODALITIES OF MORALITY IN THE AUDITING PROFESSION FROM THE ASPECT OF THE PHILOSOPHY OF NIKOLAJ VELIMIROVIĆ

Kosana Vićentijević

*Faculty of Business in Belgrade,
Singidunum University Belgrade*

Summary: *The subject of this paper is the application of philosophy, religion and the world concepts of life to audit theory and practice. Due to the thought of Nikolaj Velimirović's thoughts and work, the paper emphasizes the necessity of improving the auditing profession, through his thoughts that are endless, eternal, divine and applicable to the moral performance of auditors and auditing societies in a modern business environment. It lists the audit regulations that tangle the moral aspect of the auditor's work and drawn out the cross-sectional meetings with the moral aspects expressed by Nikolaj to the global process of auditing the financial statements. On the basis of theoretical reviews of Nikolaj's opinion, it was concluded that the starting hypotheses from the beginning of work have been confirmed and that there is a possibility for further research regarding the detailed application of Nikolaj's thoughts in all stages of the audit of the financial statements.*

Key words: *moral, philosophy, theology, religion, revision, Nikolaj Velimirović.*

ФОРМИРАЊЕ ТЕОЛОГИЈЕ ЉУДСКИХ ПРАВА У ТЕОЛОШКОМ СИСТЕМУ РЕФОРМАЦИЈСКИХ ЦРКАВА

Зоран Деврња*

Православни

богословски факултет,

Универзитет у Београду

Апстракт: Теологија људских права је као специфична, и историјским и друштвеним околностима одређена теолошка дисциплина настала у окриљу теолошког сведочења Реформацијских цркава. Највећи допринос њеном уобличавању дали су најеминентнији представници протестантске теолошке мисли 20. века, Карл Барт и Јирген Молтман. Поред многих специфичности, па и евидентних слабости (латентни хилијазам), реформацијски теолошки концепти људских права се временом разрасли у развијен теолошки систем са наплављеним социјалним импликацијама и политичким утицајем. Доношењем декларације о људским правима Светског савеза Реформацијских цркава 1976. године теолошки концепти људских права постаје саставни део пројеведе и мисије ове хришћанске деноминације.

Кључне речи: теологија људских права, Светски савез Реформацијских цркава, Карл Барт, Јирген Молтман, политичка теологија.

1. Увод

У оквирима протестантске теолошке мисли већ средином 20. века јављају се прве искре развоја једног теолошког заснованог етичког концепта¹ који ће се непуну деценију касније развити у

* zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs.

¹ Овде мислимо пре свега на отпор ксенофобији, расизму и антисемитизму, који се јавља унутар протестантских цркава у нацистичкој Немачкој, а којем су предвод-

вредности и правни систем људских права. Делатност европских мислилаца реформацијске провенијенције предвођених Карлом Бартом и нешто касније Јиргеном Молтманом, немерљиво доприноси формирању дефинисане свести унутар хришћанских категорија мишљења да су људска права у својој правној и друштвеној појавности сродна хришћанском разумевању човека и његове историјске и социјалне улоге. Општа одлика послератне теологије европских реформацијских заједница персонификованих у личностима Карла Барта² и Јиргена Молтмана јесте отвореност према секуларном свету, дијалог са вредностима модерна и спремност да се са савременим друштвом успостави прожимајући однос који би допринео изграђивању друштвене заједнице, поред осталог, и на начелима хришћанских вредности (Rendtorff 1985: 483). Овакав концепт развоја протестантске теологије је, свакако, укључивао и теолошку евалуацију феномена људских права³.

Неопходно је напоменути да се процес категоризације људских права унутар протестантског теолошког дискурса може пратити на неколико развојних нивоа. Први се одвија на плану теолошког дијалога унутар протестантизма који својом мноштвеношћу и организационом разуђеношћу омогућава плурализам приступа, како из перспективе лутеранских и калвинистичких (реформаторских) теолошких основа, тако и из перспективе осталих протестантских деноминација (методистичких, анабаптистичких, презбитеријанских, пентакосталних..., која се често своди на синкретизам доминантна два првопоменута). Други план јесте рефлексивна обраћања протестантских заједница, појединачно или скупно, у форми свеобухватног појмовног прихватања, елаборације људских права и практичног апликовања конкретних мера у циљу њихове заштите. Трећи план представља сведочанство друштвене одговорности и социјалне свести протестантских заједница које у садејству са међународним, регионалним и локалним институцијама за заштиту људских пра-

ници били водећи протестантски теолози Карл Барт и Дитрих Бонхефер као и тзв. Исповедничка црква која је формирана као вредности, морални и теолошки антипод официјелној Немачкој евангелистичкој цркви поробљеној нацистичком идеологијом.

² Барт развија „неоортодоксни“ теолошки систем који је дијалогски отворен и критички усмерен према модерним вреднујући њене феномене незастаривим критеријумом Библије и у контексту библијског сведочења историјске свесности.

³ Поред изузетног утицаја протестантске теологије на формирање хришћанског концепта људских права важно је нагласити њихов допринос развоју како црквених тако и друштвених институција које за свој превасходни циљ имају промоцију и заштиту људских права.

ва наступају као промотери хришћанског светоназора и антрополошког оптимизма укореењеног у јеванђелско сведочење цркава и искуство Христовог присуства у историји.

Најдинамичнији и одлучујући период у развоју хришћанског концепта људских права збио се током 70их година 20. века и не случајно се подударио са процесом апсорпције и инкултурације другог „таласа“ људских права који је наступио 1966. године доношењем два Међународна пакта, о грађанским и политичким као и о социјалним, економским и културним правима, а који се завршио 1976. године њиховом ратификацијом и ступањем на снагу. Драматика тада актуелних идеолошких сукобљавања, нарастајућа глобална економска раслојеност, као и неопходност прецизнијег хришћанског одређења о феномену људских права, усмерила је активности протестантских заједница ка процесу теолошки заснованог појмовног и вредносног преузимања међународног правног концепта људских права у циљу њихове еклизације. Од 70их година 20. века, из перспективе протестантских цркава посматрано, људска права, поред тога што се доживљавају као универзална постају и глобална што последично доводи до њиховог наглашеног идејног промовисања у земљама тзв. „трећег света“, а такође постају и интегрални део њихове пастирске мисије као и њиховог социјалног сведочења. Такав развој односа протестантизма према људским правима доводи и до увођења питања људских права у сферу политичког ангажовања, односно отвара проблем политичке одговорности хришћана и трасира пут развоју послератног концепта *политичке теологије*⁴ (Moltmann 1997: 44) као критичке форме сведочења хришћанске свести и одговорности унутар савременог друштва и његових институција.

2. Поимање људских права унутар протестантизма

Као што смо већ навели, први ниво теолошког промишљања људских права из перспективе протестантске традиције изражава се кроз унутарконфесионални полемички дискурс тематски уоквирен кључним аспектима протестантске теолошке идеје: развој социјалне етике у сагласности са Светим Писмом, христоцентричност човекове вредности и достојанства, оправдање вером и благодаћу, пита-

⁴ Својим теолошким опусом Молтман уводи хришћанске етичке критеријуме којима мери вредности послератног демократског друштвеног система и формира специфичан отворени и компромисни облик политичке теологије.

ња социјалних слобода и њихова друштвена рефлексија... Живети „у Христу“ вером и то сведочити као норму општих (друштвених) вредности постаје императив протестантске етике, што последично опит вере и моралну праксу као лично искуство везује за динамику друштвене заједнице и отвара питање вредности на којима друштво почива. Отуда тако жива и структурама заједница иманентна заинтересованост протестантских цркава за суштинска питања друштвених слобода и права која се делимично и њиховом унутарњом црквеном динамиком од комунитарних права заједница развијају у 18. веку у права индивиду⁵. Сам историјат протестантских заједница и њихова деценијска борба за легитимизацију својих права и вредносних принципа у контексту сукоба са римокатолицизмом и овим сукобом детерминисаног развоја европских народа и њихових држава објашњава њихову осетљивост на питања друштвених слобода, схваћених и на индивидуалан и на комунитаран начин, као и питања социјалне правде, легитимности правног поретка, слободе вероисповедања, приговора савести, политичког организовања и томе слично, што припада примарном каталогу људских права, како је он формулисан *Универзалном декларацијом* и њој следећим документима међународног права.

2.1. Бартов допринос теолошком промишљању људских права

Реформацијска традиција унутар породице протестантских цркава изражава далеко интензивнију, него што је то случај код лутеранизма, заинтересованост и ангажованост у питањима социјалне правде, друштвеног развоја, образовања индивидуалног и колективног морала из перспективе библијског сведочења, што производи имплицитне, а често и директне последице на саме институције друштва и на формирање политичких ставова, одлука и поступака. Тако посматрајући, ова традиција је својим унутарњим теолошким динамизмом, којем је својствено да стреми ка социјалној и институционалној афирмацији, у највећој мери допринела формирању хришћанског, теолошког заснованог, вредносног концепта људских права (Moltmann 1997: 145). Калвинистичка (реформацијска) теолошка мисао као социјално изразито ангажована тежи да на критеријумима

⁵ Уколико бисмо Хуга Гроцијуса, Лас Касаса и Ф. Де Виторија, сматрали предводницима концепта рудиментарног облика људских права као комунитарних права, онда бисмо Џ. Лока, Т. Хобса, Ж. Ж. Русоа, Џ. С. Мила могли сматрати родоначелницима људских права схваћених у савременом концепту као права индивиду.

јеванђелског сведочења заснује друштвену стварност моделовану и саображену, благодаћу Божијом, лику очекиваног Христовог Будућег царства (Moltmann 1997: 145). Циљ Реформацијских цркава је перманентно настојање да се савремени човек, његово друштво и институције инклузивном еклесијалном контекстуализацијом поистовете са њиховом мисијом и да се јеванђелски етос из оквира свештене заједнице прелије на сав свет као Божију творевину и простор Његовог благодатног дејства (Moltmann 1997: 145).

Ова теолошка традиција је у 20. веку добила импозантну друштвену контекстуализацију у виду христоцентричног хуманизма реформацијске мисли К. Барта⁶ (Villa-Vicencio 1992: 144–145; Barth 2008: 12) која кроз процес конфронтације тежи да се измири са доминирајућим хуманизмима, међу којима је у савременом друштву најпродуктивнија онај секуларни епохе Просветитељства. Барт се не упушта у дијалог са феноменом људских права. То није његова тема, као што ће то бити Молтманова коју деценију касније. Међутим, Барт развија теолошки концепт који ће бити претпоставка формирању доктринарних ставова Реформацијских цркава о људским правима. Он се враћа заветном идентитету, као темељном библијском концепту, који у форми христовог детерминисаног „Божијег хуманизма“⁷ ствара снажне рефлексије на живот целог друштва. Бартово разумевање заветног идентитета, као кључног елемента јеванђелског хуманистичког концепта, који почива на слободној и безусловној милости Божијој, у сагласности је са најчистијом протестантском традицијом (Barth 2008: 10). Христоцентричност заветног идентитета за Барта представља тачку укрштања теоцентричног и антропоцентричног хуманизма, човековог вертикалног и хоризонталног егзистенцијалног простирања, са једне стране ка Богу, а са друге ка човеку, друштву и природи (Barth 2008: 12). Христоцентрични хуманизам заветне традиције је за њега пут за превазилажење индивидуалистичког хуманизма Запада и колективистичког хуманизма Истока, идолатризације либерално-капиталистичког индивидуализма и социјалистичко-комунистичког колективизма (Barth 2008: 12), која је обележила 20. век. Бартов „Божански хуманизам“ баштини развијену традицију Божије суверености (Šarčević 2008:115), не само у сфери црквеног сведочења

⁶ Виља-Вићенцио сматра да се теолошка традиција Евангелистичких Реформацијских цркава калвинистичке провенијенције може уско везати за теологију Карла Барта и његове радикалне критике савремених друштвених институција.

⁷ „Божји хуманизам“ је Бартов термин којим жели да изрази Божију љубав према човеку и Божије милосрђе који су савршено пројављени кроз личност Исуса Христа, односно кроз његову смрт на крсту и васкрсење.

већ у простору светског друштва (Barth 2008: 14). У том искуству је основ широке отворености Реформацијских цркава за област секуларног деловања човека као што су законодавни интервенционизам, политичке партије, финансијске институције и томе слични феномени, будући да за њихову религиозну свест ови процеси и институције никако не могу бити схваћени као издвојени и независни од Божијег промисла и суверености Његовог милосрђа. Бартов теолошки хуманизам за свој центар има цркву али као циљ узима сав свет ка којем тежи да се распростре милост Божија која у цркви перманентно обитава. У том контексту хуманизам реформацијске теолошке традиције се пројављује као универзалистички теолошки концепт који превазилази оквире хришћанске заједнице верујућих и вредносно се простира на светско друштво (Barth 2008: 14), што није могло а да не остави трага у процесу теолошког разматрања идеје људских права. Барт јасно стоји на становишту, које је у сагласности са његовим доживљајем Божије суверености у свету, да је Божија љубав пројављена у Исусу Христу извор свих људских права и људског достојанства (Barth 2008: 107), што ће се рефлектовати на потоњи развој теолошке концепције људских права унутар Светског савеза Реформацијских цркава (ССРЦ), а особито у Молтмановој теологији људских права. Барт на посредан начин полемиче са модерним хуманистичким концепцијама аутономног и утилитарног антропоцентризма које у крајњим појмовним консеквенцама сумњичи за безбожност и идолопоклонство (Barth 2008: 107). Он им супротставља јеванђеоски хуманизам којем види изразито дефинисану еклисијалну сврху која се осмишљава у служењу целога свету (Barth 2008: 106). Зато је било неминовно да се временом, у реформацијском теолошком систему, појам људских права, као *par excellence* хуманистички концепт, препозна као њему иманентан, за шта је било неопходно претходно га ослободити од наслага аутономног антропоцентризма, што је на плану протестантске теологије започео К. Барт, а наставио Ј. Молтман. Реформацијска теологија људских права, која је у највећој мери, можда и нежељено, чедо Бартове теолошке мисли, заснива се на три кључна концепта: Божијој благодати, заветном односу Бога и *Новой* Израиља и искупљењу, односно спасењу, у *гоићају* Исуса Христа (Marshall 1999: 28). Развијајући даље ове Бартове базичне претпоставке теолошког концепирања људских права, Ј. Молтман иде још више напред у покушају да теолошким језиком елабориран став о људским правима учини разумљивим и прихватљивим људима другачијих, хришћанству страних, културних и цивилизацијских традиција. Молтман тежи ка извесној универзализацији и глобалној инкултурацији људских права, форми-

рајући њихов вредносни садржај теолошки отвореним и за људе не-хришћанског цивилизацијског, културног и религијског искуства.

2.2. Молтманова теологија људских права

Угледни професор систематске теологије, Јирген Молтман (Jürgen Moltmann), велики део свога теолошког стваралаштва посвећује људским правима, чиме заслужује да га смело назовемо творцем тзв. *теологије људских права*. Овај теолошки концепт је код Молтмана развијан као део ширег приступа у разматрању феномена савременог друштва кроз призму *Политичке теологије*. Седамдесете и осамдесете године 20. века су најплоднији период у Молтмановом бављењу људским правима, када је написао тзв. *Хришћанску декларацију о људским правима* у виду теолошког предлошка *Теолошким основама људских права* Светског савеза Реформацијских цркава (ССРЦ) и *О људском достојанству* (*On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, 1983.) у којој на теолошки, философски и социолошки исцрпан начин елаборира појам достојанства човекове личности и њен значај за постојање појединаца и целих заједница, а у контексту идеје људских права. Деведесетих година прошлог века Молтман пише још једну значајну књигу, *Бој за секуларно друштво* (*God for a Secular Society*), у којој се аналитички и самокритички осврће на вишедеценијско наслеђе политичке теологије и теологије људских права.

Подстакнут иницијативама које су се појавиле у оквирима ССЦ, а нарочито после скупа ССРЦ у Најробију 1970. године, Молтман у периоду од пет година остварује задатак да за ССРЦ формира теолошку агенду људских права, што би представљало основу за доношење званичног документа о људским правима ове светске реформацијске организације.⁸

Он у свом предлошку⁹ *Теолошким основама људских права* полази од становишта да хришћанска теологија има за циљ да људска права

⁸ У преамбули *Теолошких основа људских права* ССРЦ указује се на допринос Јиргена Молтмана формирању ове реформацијске декларације о људским правима. Он је на консултативној седници извршног комитета ССРЦ, која је одржана у Лондону од 18–21. фебруара 1976. године, предочио своју теолошку студију о људским правима, која је представљала конгломерат ставова које су изнели представници свих Реформацијских цркава чланица ССРЦ, која је као таква придодата званичном документу *Теолошке основе људских права*.

⁹ Предложак који је Молтман поднео као идејну основу за формирање *Теолошких основа људских права* ССРЦ неконвенционално добија назив *Хришћанска декларација о људским правима*. Може се пронаћи на вебсајту Светског савеза Реформацијских цркава (скраћеница на енглеском WARC) www.warc.ch/dt/erl2/01a.html (Moltmann 1976).

утемељи на Божијем праву које се простира суверено на свакога човека и целокупно човечанство, подразумевајући нарочити одраз Божијег старања за човека у неповредивости достојанства сваке људске личности, односа које изграђује и одговорности која се просторно-временски протеже на сву природу света и његову будућност (Moltmann 1976). Молтман у идеји ослобођења, која снажно инспирише његово разумевање људских права као нормативног механизма којим се сваки човек ослобађа од стега социјалне и друштвене неправде, проналази непрекинуту везу са наслеђем старозаветне и новозаветне заједнице Изабраног народа који у свом заветном идентитету баштини искуство ослобођености, како од репресије других народа и од *шера* сопственог безверја и малодушности, тако и од греха, закона и смрти као последњих непријатеља човекове егзистенције и личносног достојанства (Moltmann 1976). Контекстуализацијом искупљења целокупног човечанства, које хронолошки транспонује од времена мојсијевске заветне традиције преко Христове жртве на крсту и васкрсења до савременог искуства цркве, Молтман гради веома чврсту теолошку структуру система људских права сажимајући предање од тренутка стварања човека као иконе Божије до тајне усиновљења свих у Исусу Христу као догађају остварења првоназначеног подобија (Moltmann 1976). Заветни аспект хришћанског теолошког наслеђа и искуство ослобођења од свих облика егзистенцијалне заробљености, како спољашње тако и унутрашње, Молтман рефлектује на савременог човека и његов свет који у ишчекивању Царства Божијег¹⁰ (Volf 2017: 17–22) потребује благодат која се пројављује кроз личност (личност) и њено сведочење ослобођености, достојанства, љубави и одговорности, као Божијих дарова (Moltmann 1976). Међутим, Молтманов систем људских права се не ограничава оквирима заветне заједнице већ свој историјски партикуларизам превазилази универзалистичком отвореношћу за сав свет, и као творевину и као друштво, тежећи да у токове предања који се транспонују у сферу друштва и социјалних односа укључи целокупно човечанство, будући да он (Молтман) наглашава да је Бог не само Творац већ и егзистенцијално испуњење целокупне историје, што врхуни у нади и ишчеки-

¹⁰ Молтманова теологија људских права је прожета *надом* као централном мишљу његове зреле теолошке фазе која је у најдиректнијој вези са афирмацијом есхатологије којом се изражава стварањем и Христовим оваплоћењем назначен циљ и сврха човека и целокупног света. Уочавајући Молтманово мисаоно кретање од миленијаристичке (рана и средња фаза) ка апокалиптичној есхатологији (позна фаза), Мирослав Волф стоји на становишту да је ова прва препознатљивија за Молтмана и да значајније одређује његов теолошки опус.

вању Божијег Царства које се дарује свима (Moltmann 1976). Његова нада у есхатолошко оправдање човека као личносног бића и света као творевине је холистичка пројава прожетости и испуњености свега постојећег Богом. Присуство Бога у свету за Молтмана представља преосмишљавање света како у садашњем тренутку тако и у сваком прошлом или будућем догађају, односно у његовој историјској свеобухватности (Moltmann 1996). За њега људска права представљају бљесак христолошки пројављене наде у есхатолошко испуњење света које рефлектује егзистенцијалне и етичке последице на нашу савременост делимично и у виду људских права као модерног етичког и правног феномена¹¹ (Pannenberg 2008).

У процесу формулисања темељних људских права, Молтман доводи у условљавајућу везу права и дужности, са једне стране, и личносно достојанство као Божије призивање које је поверено сваком људском бићу, са друге, обједињујуће дефинишући оба феномена искуством човекове боголикости (Moltmann 1976). По Молтману, многе су последице богоиконичности и све се испољавају кроз колоплет личних односа, обавеза и одговорности које учавамо у друштвеној сфери у области економије, политике и културе. Човекова личност, као темељна претпоставка за разумевање свих наведених друштвених реалности, носилац је потенцијала да се буде делатан у складу са Божијим промислом о човеку и о свету. Из ове чињенице Молтман изводи закључак да су људска права, будући заснована на човековој личности и њеном достојанству, неотуђива и недељива, те као таква морају бити препозната и поштована у свим аспектима човековог живота (Moltmann 1976). Молтман даје вредносну предност човековој личности у односу на све пројаве људске егзистенције указујући да достојанство, као и права и обавезе који из њега проистичу, претходе држави, *политичком* друштву, праву и економији, односно постоје пре њиховог конституисања и претпо-

¹¹ Молтманова есхатологија снажно утиче на теолошку интерпретацију људских права коју он формира у контексту разумевања историје цивилизације као развојног тока који је човековим настојањима прогресиван и који нас својом вредносном напредношћу, детерминисаном Божијим присуством у свету, узводи до егзистенцијалне кулминационе тачке, односно, до Божијег Царства. Мирослав Волф ће овакав концепт Молтманове есхатологије дефинисати као *миленијалистички*, и на тај начин диференцирати од *апокалиптичног* који не претпоставља било какав облик прогресивног историјског развоја, нити га искључује, већ подразумева радикалан и коначан продор Божије благодати у историјски ток стварајући, на тај начин, *Нови Свет* или нову стварност која се не може поистоветити са било којим историјским искуством. Критику Молтманове есхатологије имамо код еминентног лутеранског теолога В. Паненберга.

ставка су њиховог постојања¹². У том смислу он сматра да је слобода савести предуслов слободног друштва, а не обрнуто, што се пројављује као заматак свести о потенцијалној дефинисаној друштвеној одговорности и изразитом егзистенцијалном и социјалном ризику свакога човека¹³ (Moltmann 1976). Последице човекове иконичности се у Молтмановом теолошком систему људских права пројављују и у законодавном потенцијалу демократских друштава где сваки појединац део своје личне суверености преноси на ниво заједнице која доноси законе у њих уграђује личне вредносне моделе појединаца који збирно чине организовано друштво, што подразумева да донети закони морају бити према свима једнаки, односно, да се њима морају *гарантовати темељна људска права свих грађана*¹⁴ (Moltmann 1976), односно, свих личности.

Поред неопходности заштите индивидуалних права, што је наслеђе епохе Просветитељства, Молтман се осврће и на Западу недовољно прихваћен концепт заштите човекових комунитарних права, будући да човек као личност своје призивање да се уподоби Богу остварује као биће у заједници, у односу са многим другим личностима. Човекова слобода, по Молтману, афирмише и своју социјалну страну при чему човек заједницу види не као замку и простор у којем губи себе, већ превасходно као искуство у којем се ослобађа сопственог егоизма и у којем проналази и остварује своје богомдано назначење (Moltmann 1976), односно, сарађује у Божијем домостроју спасења и испољава у потпуности одговорност пред Богом, што

¹² Молтманово инсистирање на недељивости људских права је део шире дебате која се води од средине 70тих година 20. века о односу политичких и грађанских права као израза индивидуалних права, са једне стране, и културних, економских и социјалних права као форме колективних права, са друге. Будући да је расправа имала одлучујућу идеолошку обојеност и да се водила у контексту нарастајућег конфликта на релацији Исток-Запад, Молтман тежећи, што је могуће више, ка избалансираном ставу и желећи да избегне тзв. *марксистичко искушење* којем Барт није одолео, даје извесну вредносну предност индивидуи иако ће убрзо, како дијалог буде напредовао, његови ставови постати уједначени до те мере да савремени концепт људских права, који следе цркве Реформације а заснива се на Молтмановој теологији, има изразито комунитарну димензију.

¹³ Две деценије касније Молтман ће, пишући књигу *Бој за секуларно друштво*, не изврстан начин ревидирати своје ставове о односу индивидуе и заједнице, односно, индивидуалних и колективних права и у значајној мери их вредносно и онтолошки изједначити. О томе ћемо опширније нешто касније.

¹⁴ Молтман оваквим ставом у великој мери преузима Локову и Русову теорију друштвеног уговора, односно, грађанске суверености која се прећутним консензусом преноси на изборну власт која, на томе заснивајући свој легитимитет, доноси и спроводи законе у интересу свих грађана као аутентичних поседника суверености.

доводи до тога да су човекова социјална права неодвојива од његових индивидуалних права (Moltmann 1976). У корелационој условљености индивидуалних и социјалних права, односно, индивидуалних и социјалних слобода, Молтман види претпоставку остварења човековог богоиконичног достојанства.

Поред индивидуалних и колективних права човекова богоиконичност, по Молтману, се рефлектује и на одговорност сваке личности према сопственом природном окружењу, односно, поистовећује се са Божијим призивањем из Књиге Постања (Пост. 2, 15) да се одговорно стара о свету који је Бог створио. Молтман истиче да се поистовећивањем човекове одговорности за сав свет са Божијом вољом о свету актуелизује ауторитет Творца унутар творевине коју нам је даровао ради нас и нашег постојања. У том смислу човекова благодарована доминација над светом и у свету подразумева човекову заједницу како са Богом којем је сличан, тако и са светом са којим дели створеност и исту природу. Такав егзистенцијални став човека, по Молтману, чини сваки облик експлоатације, искоришћавања, злоупотребе природног окружења и његових ресурса негацијом људских права и достојанства (Moltmann 1976). У оваквом односу човека према свету он види извор економских права, као и права на власништво и на привредни развој што подразумева симбиотичку везу људске заједнице и природног окружења. Нарушавање наведеног симбиотичког баланса доводи или до друштвених конфликта, базичне недовољности животних потрепштина, појаве немаштине, глади и сиромаштва, што може изнедрити и социјалне сукобе, или до израбљивања природе и урушавања биолошке и климатске равнотеже глобалних размера. Он сматра да посезање за економским и социјалним правима неминовно отвара питање одговорности за природно окружење и природу света уопште, што последично доводи до свести о међусобној лимитираности комунитарних права и благодароване одговорности за глобално друштво и сав свет.¹⁵

Теолошко промишљање људских права из перспективе човекове богоиконичности одводи Молтмана много даље од конвенционалне агенде људских права која је пројављена кроз међународне декла-

¹⁵ У значајној мери је овакав Молтманов концепт разумевања односа човека, као појединца и као члана заједнице, према природи света у основи данас већ развијене идеологије одрживог развоја која поред својих позитивних аспеката, који се односе на процес уравнотеженог развоја људског друштва на локалном, регионалном и глобалном нивоу, подразумева и постојање извесних еугеничких елемената контроле броја становника планете, што свакако није било садржано у првобитној Молтмановој концепцији људских права.

рациије. Он уводи категорију права будућих генерација као аспекта одговорности ове савремене, сагледавајући историју човечанства у непрекинутом континууму од стварања човека до остварења очекиваног Божијег Царства (Moltmann 1996). Тако посматрано генерацијски егоизам, који је можда најизраженији у нашој савремености, може се пројавити као баријера достојанственом животу и развоју будућих генерација. Молтман увиђа да експлоатација природних ресурса, генетски инжењеринг и претња нуклеарним оружјем више него икада представљају претњу људском опстанку и у том смислу јесу искуства флагрантног кршења темељних права будућих генерација. Овакав егзистенцијални став је у несагласности са Божјим призивањем да се одговорно старамо о Његовом свету и као такав представља радикално кршење како права тако и Божије заповести. Наиме, управо на овом примеру Молтман жели да покаже у којој мери је Божија љубавна наклоност према човечанству суштински компатибилна са појмом људских права, односно, у којој мери људска права кореспондирају и базирају се на Божијим заповестима и Његовој животодавној и спаситељној вољи. Егзистенцијално одговоран став према данашњим изазовима Молтман доводи у везу са човековом одговорношћу према будућности и будућим генерацијама, чему основ и теолошко оправдање види управо у хришћанској нади усмереној ка остварењу Христовог Царства.

Контекстуализација одговорности за садашње и за будуће у Молтмановом систему људских права се рефлектује на: 1. све животне односе које људска бића остварују у најопштијем смислу, 2. на друштво, односно, заједницу коју остварују са другим људима, и 3. на заједницу коју људи имају са својим природним окружењем (Moltmann 1976). Проблем који поставља Молтман је дубоко етички заснован на откровењском разумевању историје што подразумева да је човек дужан да своју слободу уподоби Божијој слободи и да своју делатност на пољу цивилизацијског напретка усклади са потребама свих, тако да се не фаворизује савременост на уштрб будућег нити да се жртвује садашњост ради будућности, јер као хришћани искрено верујемо да кроз свој промисао о свету Бог показује да је љубавно одговоран према свакој људској генерацији и да наше уподобљавање том плану омогућава складан развој како наше тако и свих будућих генерација (Moltmann 1976).

Суочавајући се са савременим светом Молтман назначује да је људски грех највећи непријатељ човековог достојанства и људских права. Грех је по њему основ нехуманости, репресије, тортуре, злочина и свих облика нечовечног поступања којима се негирају и

поништавају људска права. Молтман наглашава значај *Универзалне декларације о људским правима ОУН* и других међународних докумената у процесу освешћивања целокупног човечанства о размерама непоштовања и угрожавања људских права и у којој мери су такве праксе погубне за живот савременог човека и друштва. Он уочава да сама декларативна афирмисаност људских права није довољна већ је неопходно створити свест и етос којима се штите и гарантују људска права, те на том пољу види значајну улогу хришћана и хришћанских цркава. Догађај Христовог очовечења, Његово страдање на крсту и васкрсење, за Молтмана представљају опит коначне и апсолутне афирмације људског достојанства и зачетак *нове човечности* (Moltmann 1976) која се дарује свима *не іледајући ко је ко* социјалним, расним или етничким пореклом, друштвеним и образовним статусом, полом, узрастом, политичким убеђењем или којом другом идентификујућом одликом. Етос људских права, као претпоставка обнове човечанства и сваке људске личности понаособ, за Молтмана је садржан у Христовом Јеванђељу и неусловљеној благодати која се кроз јеванђелско искуство вере излива на сав свет, тако да је опит обновљеног достојанства и човечности дубоко и суштински повезан за процес рецепције Јеванђеља и његово оживотворење у савременој друштвеној реалности, ма колико она била обременења људским грехом и страдањем (Moltmann 1976). На тај начин улога хришћана и хришћанских цркава је за Молтмана незаобилазна у борби за промоцију и заштиту људских права, како од угрожавања тако и од злоупотреба, манипулација, идеолошких утилитарних контекстуализација које имају за циљ да (зло)употребе људска права у своје себичне и ускогруде циљеве, оспоравајући њихову универзалност и недељивост.

Двадесетак година после писања *Хришћанске декларације људских права* Молтман је много храбрији у сагледавању значаја људских права за савременог човека и целокупну светску заједницу, али исто тако и више критички настројен према постојећем појмовном оквиру. Он сматра да људска права, како су конципирана до сада (90их година 20. века), изражавају извесну недовољност и мањкавост које, уколико се не учини њихово појмовно проширење и преусмерење, могу довести до разарања света у којем живимо. Молтман превасходно ову опасност види у партикуларним вредностима и интересима које промовишу верске заједнице, политичке и финансијске интересне групације, нације, као и доминирајући облици културе (Moltmann 1997: 118). Ради тога, Молтман у циљу бољег разумевања теолошке агенде људских права, на крају 20. и почетком

21. века, предлаже неопходна усмерења будуће појмовне развојности људских права. Он сматра да се појам људских права мора усмерити на: 1. дефинисање темељних права човечанства, и 2. уграђивање људских права у корпус права целокупне планете Земље и других живих бића¹⁶ (Moltmann 1997: 118). Овакав даљи развитак људских права је за Молтмана историјски ултимативно условљен опстанком човечанства, као што је и досадашњи, од краја Другог светског рата до данас, такође условљен дивергентним друштвено-политичким и привредно-економским развојем различитих подручја што је довело и до различитог акцентовања оних вредности људског постојања које потребују заштиту унутар међународног правног система људских права. Посматрајући из наведене перспективе Молтман је извршио извесну диференцијацију људских права на основу заштићених вредности на: 1. заштитна права, 2. права на слободу, 3. социјална права и 4. права на активно учествовање у животу друштвене заједнице (Moltmann 1997: 119). Сви наведени облици људских права, по Молтману, заснивају се на људском достојанству које је једно и недељиво, што таквим чини и сама људска права (Moltmann 1997: 119). Истовремено, дајући утемељујући значај достојанству личности за формирање појма људских права, Молтман уочава и извесне слабости и ограничења таквог концепта људских права, која он препознаје у наглашеном антропоцентризму. Молтманова критика антропоцентризма људских права полази од става да такав концепт искључује, или бар занемарује, све друге аспекте постојања унутар света схваћеног као Божија творевина. У том смислу он наглашава да је неопходно да се људска права ставе у контекст и прилагоде правима природе у којој човек остварује своју богодаровану егзистенцију. Он сматра да људско достојанство не уздиже човека изнад окружујуће природе или других бића која живе унутар ње, већ да се појам достојанства правилно може схватити и практиковати само уколико се он разуме као начин постојања који је кроз човека дарован целокупној природи и свим Божијим створењима (Moltmann 1997: 120). За Молтмана, људско достојанство није егзистенцијални елемент који људска бића раздваја од окружујуће им творевине већ чинилац њихове хармонизације са целокупном природом и бићима у њој. На овај начин Молтман људска права ставља, не само у контекст постојања човека као појединца, људског друштва или целокупног човечанства, већ у корелацију са животом живе и неживе природе, планете Земље и целокупног универзума. Из овог закључка

¹⁶ Једна од манифестација Молтмановог латентног миленијализма (хилијазма).

он изводи још једну системску поделу људских права која инклинира ка њиховој појмовној међузависности и универзализацији. Молтман чврсто стоји на становишту да људска права не могу постојати без најширег концепта свесности о правима целокупне творевине као Божијег дара човеку, да индивидуална људска права не могу постојати без социјалних права, економска без еколошке свести о правима природе, као и да људских права нема без права човечанства на заштиту од масовног уништавања, генетских промена и генерацијског опстанка (Moltmann 1997: 121).

Тежња ка глобалној промоцији и рецепцији људских права и њиховом вредносном универзализму суштинска је одлика Молтманове теологије људских права. У жељи да дâ садржајан, језгровит и целовит доктринарни предлог Консултативној комисији (Извршног комитета) ССРЦ у Лондону 1976. године, Молтман у својој *Хришћанској декларацији људских права* наведене суштинске елементе не развија у оној мери у којој ће то учинити неколико година касније када, са неопходном временском дистанцом, средином деведесетих година 20. века, много отвореније и храбрије апелује на хришћанске заједнице да у циљу остварења универзалних вредности људских права и њихове глобалне сврховитости, која се тиче свакога човека у историји и целокупне природе света, уђу у дијалог са осталим светским религијама полазећи од става да је опстанак људског друштва и човечанства у целости у најдиректнијој вези са поштовањем људских права (Moltmann 1997: 133). Када размишља у правцу утемељења људских права на религијском искуству, као најраширенијем и најзаступљенијем планетарном феномену, Молтман долази до закључка да је неопходно прилагодити вредносне поруке садржане у свештеним списима свих важнијих светских религија и учинити их комуникативним са традицијом људских права. У противном, изостајање оваквог вредносног компромиса он види као увод у велику трагедију човечанства при чему ће управо религијски вредносни партикуларизам постати највећи непријатељ људске врсте. Његова размишљања у овом правцу иду још даље при чему он доводи у комплементарну позицију откровењске религије аврамовске традиције (јеврејство, хришћанство и ислам), са њиховим одређујућим антропоцентризмом, са природним религијама Истока и Африке (Moltmann 1997: 133–134). У односу историјски прогресивистичких религија јудеохришћанске традиције и ислама, са једне стране, и религија које изражавају хармонијски начин постојања човека и друштва у сагласности са природом и њеним законитостима, са друге, Молтман увиђа потенцијал да се индивидуална и социјална

права измире са правом на здраво природно окружење, да се начини склад између друштвеног прогреса и социјалне равнотеже, између људске историје и природе, и превазиђе конфликт између постојања на начин личности и на начин природе. У неопходности међурелигијског дијалога који је усмерен на разматрање горе наведених егзистенцијалних питања савременог човечанства у контексту људских права Молтман види наду како за саме религијске заједнице тако и за човечанство у његовој природној *једности* и целовитости, као и у његовом историјском континуитету (Moltmann 1997: 134).

Закључак

После Другог светског рата, паралелно са процесом развоја правног концепта људских права, који је отпочео доношењем Декларације о људским правима ОУН, протестантске заједнице покушавају да развију свој, теолошки утемељен концепт људских права који би осликавао и у друштву оприсутнио јеванђелске вредности, доживљај богоиконичног људског достојанства и изградио економски систем са израженим осећајем за социјалну правду. Теолошки систем Реформацијских цркава почива на Бартовој христоцентричној антропологији са експлицитним социјалним пројавама што подразумева да се вредности хришћанске заједнице транспонују на све сегменте (чланове) организованог друштва. Бартову скепсу у неопходност системског обликовања теологије људских права надомешта Молтман својим грандиозним теолошким опусом у којем чини искорак хришћанске откровењске теолошке мисли према феноменима савремености и другим традиционалним религијама, покушавајући да понуди свету концепт друштва које ће почивати на принципима дубљег прожимања савременог човека и природног окружења, и бити обележен његовим садржајнијим контактом са разноврсним културним традицијама које одликују светско друштво. Из перспективе наше савременост и са дистанце од неколико деценија можда Молтманов еклектички покушај није доживео потпуну афирмацију и успех. Хришћанска порука љубави и мира упућена свету, од које полазећи Молтман гради свој христоцентрични концепт људских права, очито није наишла на разумевање других религијских, идеолошких, економских и политичких заједница које боје савремени свет и дају му вредносни идентитет. Али, упркос томе, његов допринос теолошком утемељењу људских права

на истинама Христовог оваплоћења и васкрсења, и поред извесних утопистичких и латентних хилијастичких слабости, остаје трајна тековина и свештено завештање једне генерације хришћанских верника реформацијске провенијенције савременом човечанству.

* * *

Литература:

- Barth, K. (2008): *Teološki eseji*, Ex Libris, Rijeka, Hrvatska.
- Marshall, C. (1999): "‘A Little Lower than the Angels’ – Human Rights in the Biblical Tradition", у *Human Rights and the Common Good: Christian Perspective*, eds. Bill Atkin and Katrine Evans, pp. 14–76, Victoria University Press, Wellington, New Zealand.
- Moltmann, J. (1997): *God for a Secular Society – The Public Relevance of Theology*, SCM Press, London, UK.
- Moltmann, J. (1996): *The Coming of God – Christian Eschatology*, SCM Press, London, UK.
- Moltmann, J. (1976): "A Christian declaration on human rights", www.warc.ch/dt/erl2/01a.html (посећено 1. 10. 2018. године).
- Pannenberg, W. (2008): *The Historicity of Nature – Essays on Science and Theology*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken, Pennsylvania/USA.
- Rendtorff, T. (1985): "The Modern Age as a Chapter in the History of Christianity – or The Legacy of Historical Consciousness in Present Theology", у *The Journal of Religion*, Vol. 65, No. 4, Oct. 1985, pp. 478–499, The University of Chicago Press, stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1203066> (посећено 1. 10. 2018. године).
- Šarčević, I. (2008): „Karl Barth (1886–1968) – pozitivizam objave i ‘božanski’ Bog“, у Karl Barth, *Teološki eseji*, Ex Libris, Rijeka, Hrvatska.
- Villa-Vicencio, C. (1992): *A Theology of Reconstruction – National-Building and Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge/UK.
- Volf, M. (2007): „Nakon Moltmanna: promišljanja o budućnosti eshatologije“, у *Bog pred križem – Zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, prr. Zoran Grozdanov, Ex libris, Rijeka, Hrvatska.

Примљено: 7. 11. 2018.
Одобрено: 15. 11. 2018.

SHAPING THE THEOLOGY OF HUMAN RIGHTS IN THE THEOLOGICAL SYSTEM OF REFORMED CHURCHES

Zoran Devrnja

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: *As a specific, and historically and socially determined theological discipline, the theology of human rights has emerged in the context of the theological and doctrinal statements of Reformed Churches. Karl Barth and Jürgen Moltmann, as the most prominent protestant theologians of the 20th century, made the most significant contribution in shaping it. After a certain time, the Reformed theological concept of human rights, beside many specifics and obvious lacks (latent millennialism), has become a developed theological system with emphasized social implications and political impact. From the time of proclaiming the Declaration of human rights by the World Association of Reformed Churches in 1976, the theological concept of human rights become the part of the mission and of the process of promoting the evangelical message of that Christian denomination.*

Key words: *Theology of human rights, World Association of Reformed Churches, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Political theology.*

О ПРАВОСЛАВЉУ У ШВЕДСКОЈ: СЛУЧАЈ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ¹

Сабина Хаџибулић*
Центар за истраживање
религије и друштва
у Упсали,
Универзитет у Упсали,
Шведска

Апстракт: Развој православља у Шведској везује се за прилив имиграната са Балкана, Блиског истока и Африке током четврти по-следње деценије 20. века када су и основане прве православне парохије. Данас Српска Православна Црква представља другу највећу православну цркву у Шведској. Циљ овог рада је да прикаже процесе оснивања и развоја Српске Православне Цркве у Шведској, са посебним фокусом на њеној организацији и активностима. Рад се базира на анализи релевантне литературе и извора са интернета, те података добијених у интервјуима вођеним са представницима Српске Православне Цркве у Шведској.

Кључне речи: православље, Шведска, Српска Православна Црква, организација, активности.

Иако пристигло у 17. веку, православље се у Шведској развило тек након Другог светског рата. Са приливом имиграната са Балкана, Блиског Истока и Африке током шездесетих и седамдесетих година основане су и прве православне парохије. Процењује се да данас у Шведској живи око 400.000 православних хришћана окупљених око различитих цркава и њихов број константно расте

* sabina.hadzibulic@crs.uu.se.

¹ Чланак је настао као резултат истраживања изведеног у склопу пројекта *The Impact of Religion: Challenges for Society, Law and Democracy* (2008–2018) при Центру за истраживање религије и друштва Универзитета у Упсали (*Centrum för forskning om religion och samhälle, Uppsala universitet*).

(Arentzen 2015). Међу црквама византијске традиције најбројнији су припадници Српске Православне Цркве (СПЦ), што је уједно чини и другом највећом православном црквом у Шведској.² Њене активности координише Епархија британско-скандинавска. Шведско намесништво (*Svenska prosteriet*) и Шведска православна провинција (*Svenska ortodoxa kyrkoprovinser*) такође се налазе под јурисдикцијом СПЦ.

Циљ овог рада је да прикаже процесе оснивања и развоја СПЦ у Шведској. Фокус је на организацији и активностима СПЦ. Рад је базиран на анализи релевантне литературе и извора са интернета, као и материјала прикупљеног у интервјуима са представницима СПЦ у Шведској спроведеним током 2017. и 2018. године.³

У наставку рада прво ће бити речи о православљу у Шведској. Након тога ће се говорити о оснивању и развоју СПЦ у Шведској. Посебан акценат биће стављен на Шведско намесништво и Шведску православну епархију као делове СПЦ. На крају ће бити приказани организација и рад СПЦ у Шведској данас.⁴

1. Православни пејзаж Шведске

За шведско друштво се не би могло рећи да има дугу православну традицију, иако је прва православна парохија основана још 1617. године. У то време протестантизам је био државна религија, а Швеђанима је било забрањено да буду наклоњени другим религијским традицијама. Прву православну парохију основала је Руска православна црква због духовних потреба припадника свог народа који су ван матичне земље радили као трговци и поморци. Истовремено, ова парохија била је и прва нелутеранска парохија

² Највећа је Сиријска Православна Црква.

³ Потребно је истаћи да је литература о православљу у Шведској поприлично оскудна. Поред Аrentzenове књиге из 2015. године постоје свега четири књиге издате током четрдесетогодишњег периода, а о којима ће бити речи у наставку текста. Поред тога, постоји и неколико појединачних поглавља, односно радова о православљу (Rubenson 1992; Andersson, Sander, red. 2005, Arentzen 2015b). У том смислу, овај рад представља важан покушај да се православље и посебно СПЦ у Шведској научно осветле и тиме допринесе статусу и значају који заслужују.

⁴ Велику захвалност дугујем свим свештеницима СПЦ у Шведској, који су својим ангажовањем и позитивним односом према мом истраживању знатно помогли у прикупљању и анализи података, те приказивању резултата рада. Међу њима свакако издвајам оца Душана Д. Раковића и оца Мишу (Живка) Јакшића.

основана у шведском краљевству.⁵ Променом закона у другој половини 19. века Швеђанима је омогућено да пређу у другу хришћанску религијску традицију.

Након Првог светског рата и револуције 1917. године број руске популације у Шведској се увећао и тада руска парохија прелази у новоосновани Западно-европски Синод Руске Православне Цркве са центром у Паризу, а под Константинопољском Патријаршијом. Но, значајније промене су уследиле тек по завршетку Другог светског рата. Године 1947. Естонска Црква у егзилу основала је своју прву парохију, док је парохија Финске Православне Цркве основана 1958. године. У том периоду било је не више од 10.000 православних хришћана (Aretzen 2015: 50). Са приливом радне снаге са Балкана током шездесетих година број православних се повећао, а православне парохије основане су у свим већим индустријским местима јужне и средње Шведске. Крајем шездесетих се оснива и епархија Константинопољске Патријаршије са седиштем у Стокхолму, за потребе Грка настањених у Шведској. Са распадом Совјетског Савеза и доласком већег броја Руса основана је прва парохија Московске Патријаршије 1996. године. У новом миленијуму Константинопољска Патријаршија је добила новог митрополита (2014. године), а Румунска Православна Црква свог првог епископа (2008. године).

Током седамдесетих и осамдесетих основане су и прве парохије дохалкидонских цркава. Пре свега, епархија Сиријске Православне Цркве, а затим и парохије Коптске, Етиопске и Јерменске Православне Цркве. Сиријска Православна Црква је већ почетком деведесетих имала две архиепископије, а данас има и два архиепископа.⁶ Године 2009. Коптска Православна Црква добила је свог првог епископа, Абакира.

Број православних хришћана у Шведској се непрестано повећава. Они су окупљени око различитих Цркава. Када је реч о црквама византијске (халкидонске) традиције постоје црквене општине и парохије следећих цркава: Бугарске Православне Цркве, Грузијске Православне Цркве, Константинопољске Патријаршије, Румунске Православне Цркве, Српске Православне Цркве, Руске Православне Цркве под Московском Патријаршијом, Руске Православне Цркве под Константинопољском Патријаршијом, Антиохијске Православ-

⁵ Парохија *Kristi förklaring kyrka* и данас постоји у Стокхолму, али на измењеној адреси.

⁶ Обојицу сиријских архиепископа СПЦ је одликовала орденом Светог Саве II реда у знак захвалности за помоћ и подршку коју су упутили српском народу током грађанског рата на просторима бивше Југославије.

не Цркве, Финске Православне Цркве, те парохије које припадају неканонским јурисдикцијама Македонске Православне Цркве, Украјинске Православне Цркве (Кијевска Патријаршија), и Старокалендарске Грчке Православне Цркве. Као засебан део, под јурисдикцијом СПЦ постоји и Шведско намесништво са својим парохијама.⁷ Од дохалкидонских цркава присутне су: Јерменска Апостолска Црква, Еритрејанска Православна Црква (неканонска), Етиопска Православна Црква, Коптска Православна Црква, Сиријска Православна Црква, те еритрејанске православне парохије под Коптском Црквом. Најзад, ту су још и доефеске цркве, односно Асиријска Црква Истока и Древна Црква Истока.⁸ Све ове цркве, са изузетком Финске Православне Цркве, сматрају се имигрантским црквама. Значајан помак у том смислу настао је оснивањем Шведског намесништва и прве шведске православне парохије Св. Ане од Новгорода под јурисдикцијом СПЦ. Они окупљају православце са идејом да се православље шири и негује на шведском као богослужбеном језику.

2. О почецима и развоју рада Српске Православне Цркве у Шведској

Након Другог светског рата Србија је, као једна од република социјалистичке Југославије, представљала значајан извор радне снаге за земље западне Европе. У то време, посебно током шездесетих и седамдесетих година, Шведска постаје једна од омиљених земаља дестинације емиграната из Србије. Како се њихов број у Шведској константно повећавао јавила се и потреба за православном црквеном праксом. Први корак начинио је 1967. године тадашњи епископ за Западну Европу и Аустралију, Лаврентије (Трифуновић), потраживши помоћ од бившег протестантског свештеника Кристофера Класона (*Christofer Klasson*).⁹ Пет година касније прва црквена оп-

⁷ Једна шведска парохија постоји у крилу Антиохијске Православне Цркве.

⁸ У постојећој шведској литератури о православљу наведеним црквама се понекад придружују и оријенталне католичке цркве. Овде, пре свега, мислим на Халдејску Католичку Цркву, Јерменску Католичку Цркву, Сиријску Католичку Цркву, Украјинску Католичку Цркву и Тевахедо Католичку Цркву.

⁹ Кристофер Класон (1913–1999) је био протестантски свештеник који је прешао у православље и као први шведски православни свештеник помогао у оснивању СПЦ у Шведској. Он је и оснивач Шведског намесништва под јурисдикцијом СПЦ. Био је и свештеник парохије Св. Димитрија (*Den helige Demetrios ortodoxa församling*) у Кристијанстаду (*Kristianstad*). Превео је Литургију на савремени шведски језик. Аутор је и

штина Српске Православне Цркве основана је у Вестеросу (*Västerås*). Исте године основана је и црквена општина у Малмеу (*Malmö*), а већ следеће, 1973. године, и у Стокхолму (*Stockholm*). Крајем седамдесетих се оснива црквена општина у Гетеборгу (*Göteborg*). У деценији након тога основане су и црквене општине у Јенчепингу (*Jönköping*) и Хелсингборгу (*Helsingborg*).

Осиромашена и маргинализована позиција СПЦ у земљи порекла пренела се и на њен положај у Шведској. Црквена активност је умногоме зависила од личне иницијативе свештеника, те њихових способности да успешно одговоре на различите изазове. Отац Драган Мијаиловић, старешина Храма Св. Стефана Дечанског и свештеник парохије у Гетеборгу од њеног оснивања 1979. године, сматра да је овај период био посебно захтеван и тежак:

„Дошао сам као први свештеник овде. Није било цркве, није било баш ничега. У једној учионици изнесемо супруга и ја клупе и столице, припремимо и саставимо два стола и ту буде света служба. У тој учионици сам служио неких 10 месеци. [...] Свако ко је имао било какав контакт са црквом је био потенцијални непријатељ система. Чим дође на одмор у домовину одмах је био позиван од полиције на информативни разговор. А овде је било шпијуна који су пријављивали ко иде у цркву. Занимало их је ко долази, шта се прича и шта ће они у цркви. Свако ко је долазио био је потенцијални непријатељ комунизма. Веома је тешко ишло тако. На Светог Саву сам се питао како ћу ја у учионици, ово је највећи празник, биће пуно света, а оно дошло свега седморо људи. И после дошла и два шпијуна из конзулата да виде ко је дошао и шта се ради. [...] Те 1979. године је мене примило у кућу свега 16 фамилија да им осветим водицу. После 10 месеци смо добили једну капелу, малу црквицу, власништво једне болнице. Било је места за 180 људи и тамо смо били око 29 година. После тога смо служили годину дана код методиста, у њиховој капелици. [...] У међувремену, ја сам био добар пријатељ са њиховим тадашњим бискупом кога је интересовало православље, па кад је ова садашња црква била за продају ми смо је добили за мању цену. И онда смо кренули корак по корак – прво мали иконостас из оне цркве, након тога направили већи, а онда

једне од ретких књига о православљу на шведском из 1973. године „*Ortodoxa kyrkan*“ (Православна Црква).

фрескописали храм. Сада се одвија један богат и нормалан црквени живот.“ (13. 10. 2017. г.).

Сличне утиске деле и други свештеници са вишедеценијским стажом у Шведској. Илустративан је исказ оца Милана Гардовића, свештеника парохије у Малмеу, о кључној улози свештеника у периоду оснивања:

„Развој парохије у Малмеу се везује за рад тада младог јеромонаха Методија Лазића. Многе црквене општине овде постоје захваљујући његовом раду и посвећености. Он је тада држао Норвешку, Данску, и целу јужну Шведску, а сада ту има осам парохија. Тај период је био тежак за религије, посебно за православље. [...] Отац Методије је од 1974. до 1980. године користио разне просторије – прво подруме, а онда изнајмљене шведске цркве. Од 1980. године је ова црква, која је припадала општини, добијена на коришћење. Користили смо је до 1985. године, али нам нису дали да је откупимо. Зато је отац Методије у медијима причао како једна највећа верска заједница нема цркву и то је уродило плодом. Године 1985. је купљена црква и дограђен олтарски део. [...] Низ година после тога се отплаћивао кредит и радило на духовном делу.“

Након распада Југославије почетком деведесетих година број Срба у Шведској се нагло повећао.¹⁰ У периоду између 1989. и 1994. године број чланова СПЦ је порастао са 22.000 на отприлике 30.000 (Arentzen 2015: 91). У то време основана је и Српска православна епархија за Скандинавију и Велику Британију, која је од 1990. до 1994. године поред скандинавских земаља, Велике Британије и Ирске обухватала и земље Бенелукса и Француску. Њено седиште је формирано у Стокхолму, где је 4. октобра 1992. године у Саборном храму Св. Саве устоличен епископ Доситеј (Мотика) као први епископ новоосноване епархије. Представници СПЦ у Шведској ово раздобље доживљавају као круцијално у њеном развоју, о чему сведоче и речи оца Милана Гардовића:

„Тај период је у овој епархији направио преокрет. Наши људи су дошли овде као економски имигранти још шездесетих годи-

¹⁰ Према наводима Мартенса (Martens 1997), Шведска је примила око 70.000 избеглица из социјалистичке Југославије током 1992. године.



Сл. 1. Црква Светог Стефана Дечанског у Гетеборгу

на. Они су били ангажовани економски, али духовно углавном склони сујеверју. Нове генерације су дошле јер су морале и без њих многе парохије не би постојале. Оне су понеле нека основна веровања и онда су овде, заједно са својим свештеницима, одрастале. Јер, Црква у дијаспори није само духовно, већ и историјско и културно стециште. Тако су цркве и манастири увек били стуб онога што је огледало, односно морално и ду-

ховно стање једног народа. [...] За то кратко време је све узнапредовало – многе цркве су купљене, манастири формиран и много више чланова и рада има сада.“ (10. 12. 2017. г.).

Но, и поред бројних повољних околности Црква је у том периоду налазила на извесне потешкоће превасходно изазване присуством различитих политичких ставова. Према наводима Халонстена (Hallonsten 1992: 23), парохија у Малмеу је током 1990. године неколико пута била мета напада запаљивим бомбама. Нападе су извели млади имигранти, који су касније осуђени за почињена дела. Иако је сама црквена зграда остала неоштећена многе парохијске просторије су потпуно спаљене и обновљене тек након дужег времена.

2.1. Шведско намесништво

СПЦ је значајно допринела развоју православља на шведском језику. Иницијативом Кристофера Класона основано је Шведско намесништво 1976. године, а у склопу истог формирање парохија Св. Марије Магдалене у Гетеборгу и парохија Св. Димитрија у Кристианстаду.¹¹ Намесништво данас води архимандрит Доротеј (Форснер), Швеђанин из породице са дугом протестантском свештеничком традицијом, који је у младости прешао у православље, научио српски језик и замонашио се у Србији:

„Отац ми је умро када сам имао тринаест година [...] Мене је онда занимало шта је било између Христа и Лутера у периоду од 1.500 година, мора да је постојало нешто и неко ко је сачувао стару, изворну веру. То је било 1986. године, још је комунизам био јак. Ми смо живели у селу код Еребуа где нема православне цркве. Почео сам да читам књиге, схватио да постоји православна црква у којој се ништа није изменило, али нисам могао да је нађем. Онда сам кренуо у средњу школу у Гетеборгу и тамо нашао православну парохију. Доживео сам вечерњу службу и видео да је то оно право. Сачекао сам да напуним 18 година и одмах прешао у православље. [...] Полако сам научио мало црквенословенски и мало српски. [...] Онда сам 1993. године отишао у Србију. Владика Лаврентије ме од-

¹¹ Свештеник Кристофер Класон је две деценије био на челу овог намесништва.



Сл. 2. Манастир Свете Тројице у Бредареду

везао у манастир Каону, рекао да могу до тамо па после да продужим и видим друге манастире. Дошао сам у фебруару, али сам се вратио у Шведску и завршио војску у јуну. Чекао сам три месеца визу и отишао поново у Србију у септембру.“ (15. 10. 2017. г.).

Овом намесништву припада и Манастир Св. Тројице (*Treenighetensklostret*) у Бредареду (*Bredared*) поред Бороса (*Borås*). Отац Доротеј је, уз помоћ два монаха, активно учествовао у његом оснивању 2001. године, када је откупљен и реновиран некадашњи фински православни манастир. Данас је број редовних посетилаца између 30 и 50. Иако је богослужбени језик шведски, често у манастир долазе и Руси, Румуни, Грци, Грузијци и Срби, па су црквенословенски и руски такође у употреби. У овом манастиру је свој монашки живот започео и први шведски православни монах. Према тврдња-

ма оца Доротеја, „тешко је рећи колико је православних Швеђана зато што припадају различитим јурисдикцијама, но процена је да их има између пет и десет хиљада, уз константан пораст током година“ (отац Доротеј Форснер, 2017).

2.2. Парохија Св. Ане из Новгорода – Шведска православна провинција

Залагањем свештеника Кристофера Класона основана је и прва парохија под јурисдикцијом СПЦ чије се активности одвијају на шведском језику. Посвећена шведској принцези и првој Швеђанки која је проглашена светицом, парохија Свете Ане од Новгорода основана је у Вадстени (*Vadstena*) 1968. године, а са радом у Ескилстуни (*Eskilstuna*) је започела 1971. године.¹² Свештеник Игнатије Ек (*Ignatius Ek*) деценијама је водио њену делатност на подручју средње и северне Шведске.¹³ О сврси постојања православних парохија са шведским као богослужбеним језиком отац Миша (Живко) Јакшић, наследник Игнатија Ека, каже:

„Ми овде претежно користимо шведски језик и људи су у шведском контексту. [...] Св. Ана је основана јер су Швеђани схватили да морају да се преобразе не само у духовном, него и у етничком смислу уколико желе да постану православни и припадају постојећим парохијама, јер је јако тешко опстати као Швеђанин или припадник неке друге етничке групе пошто су култура и начин размишљања у тиме групама другачији. Зато је и основана Св. Ана – да постоји православље за рођене Швеђане, мада су у православној мањини.“ (7. 11. 2017. г.).

Иако историјски везана за Шведско намесништво ова парохија му никада није припадала, а од 21. априла 2018. године има статус Шведске православне провинције.¹⁴ Према подацима објављеним

¹² Св. Ана од Новгорода је рођена почетком 11. века као Ингегерд (*Ingegärd*), ћерка шведског краља Улофа (*Olof Skötkonung*). Након удаје за Великог кнеза Кијевске Русије Јарослава Мудрог прелази у православље и добија име Ирене (*Irene*). Као удовица одлази у манастир и постаје монахиња Ана (*Анна*). Након смрти бива проглашена светицом због својих многобројних добрих дела, као и због иницирања подизања два храма у Кијеву и Новгороду.

¹³ Игнатије Ек је ову парохију водио до одласка у пензију. Аутор је књиге „*Ortodox kristen tro i Sverige*“ (*Православна вера у Шведској*) из 1999. године.

¹⁴ Значајно је напоменути да је буквалан превод шведског назива ове црквене

на парохијском вебсајту (Heliga Annas ortodoxa församling 2018), парохија је у свом развоју и формирању самосталних парохија на својој територији, које користе шведски као језик, прерасла у обједињујућу административно-организациону јединицу са управитељем (*provinsföreståndare*), а под надлежним епископом, британско-скандинавским СПЦ. Црквена организација има свој црквени одбор (*kyrkostyrelse*), црквени сабор (*kyrkomöte*) и провинцијски црквени суд под надлежношћу управног епископа, са циљем да у реализираној организацији управитељ буде помоћни епископ, као викар епископа Епархије британско-скандинавске. У њен састав улазе парохија Св. Ане од Новгорода у Стокхолму и Упсали (*Uppsala*) и парохије Свете Ане од Новгорода и Светих Апостола Павла и Петра у Ескилстуни и Лександу (*Leksand*), као и мисионарске парохије у Линчепингу (*Linköping*) и Еребруу (*Örebro*). Парохијске дужности обављају три свештеника,¹⁵ а отац Миша (Живко) Јакшић задужен је за мисионарске парохије. Као управник Шведске православне провинције, али и неко ко је дуги низ година радио на ревитализацији парохије Св. Ане, отац Миша (Живко) Јакшић могућу будућност ове провинције види у „аутономној, временом можда и аутокефалној, Православној Цркви у Шведској или читавој Скандинавији, која неће бити заснована на етничкој припадности, него на окупљању етничке и друге многообразности око једног епископа, као иконе Христа. Та Црква не би била ни шведска, ни грчка, ни руска, ни српска, него једноставно Православна Црква на територији Краљевине Шведске или Архиепископија Скандинавије. Но, то моја лична визија“ наглашава отац Миша (Живко) Јакшић (5. 9. 2018. г.).

3. Епархија британско-скандинавска данас

Подручје Епархије британско-скандинавске данас обухвата Велику Британију, Ирску, Исланд, Норвешку, Шведску, Данску и Финску. Подељена је на Архијеријско намесништво за Велику Британију

административно-организационе јединице на српски Шведска православна провинција. Према речима оца Мише Јакшића „најближе томе у српском језику је еклесијална провинција [...] иако је сам појам више примењиван и боље схваћен у западном хришћанству“ (5. 9. 2018. г.).

¹⁵ Двојица свештеника су етнички Швеђани. Један од њих је школован при Духовној академији Св. Игнатија (*Sankt Ignatios andliga akademi*) у Седертељу (*Södertälje*), док је други био дугогодишњи свештеник Лутеранске Цркве који је прешао у православље и основно православно образовање стекао на Академији Светог Владимира (*St. Vladimir's Academy*) у Њујорку (*New York*).

и Ирску и Архијерејско намесништво за Скандинавију. Намесништво за Велику Британију и Ирску обухвата осам црквених општина у Великој Британији (*London, Birmingham, Oxford, Bedford, Derby, Halifax, Bradford, Leicester*) и једну у Ирској (*Dublin*), а има око 11.000 регистрованих чланова.¹⁶ У Скандинавско намесништво улази осам црквених општина у Шведској, две у Норвешкој (*Oslo, Kristianstad*), једна у Данској (*København*) и једна на Исланду (*Reykjavik*). Према подацима којима располаже Шведска агенција за подршку верским заједницама (*Stockman – Carnbo 2017*), око 24.000 чланова је регистровано у Шведској. Епархијски подаци показују да је око 5.000 чланова регистровано у Норвешкој, 4.000 у Данској и 400 на Исланду у 2017. години (отац Душан Д. Раковић, 11. 12. 2017. г.). Финска представља канонско подручје аутономне Финске Православне Цркве, те парохије СПЦ тамо не постоје. Ипак, уз одобрење Финске Цркве, службе се одржавају једном месечно у Хелсинкију (*Helsinki*) за 1.000 регистрованих чланова.

Епархија је регистрована у Шведској и стекла је право на примање годишње економске помоћи коју додељује Шведска агенција за подршку верским заједницама (*Myndigheten för stöd till trossamfund*).¹⁷ Од те суме, 10% иде самој Епархији, заједно са епархијским доприносима од сваке парохије обрачунатим према парохијском годишњем буџету. Остатак државне помоћи одлази појединачним парохијама у Шведској, а сразмерно броју свештеника који у њима раде. Поред тога, финансирање шведских парохија иде кроз парохијале и добровољне прилоге чланова, као и различите црквене активности (продаја свећа, икона, сувенира). У Норвешкој се државна помоћ додељује само парохијама, а према броју регистрованих чланова. Сличан принцип се примењује и на Исланду. У Данској и Финској не постоји помоћ те врсте, а тако је и са Великом Британијом и Ирском. У тим земљама се СПЦ издржава захваљујући

¹⁶ Иако се број регистрованих чланова узима као званични податак он подразумева само популацију која плаћа годишњи парохијал. Процене самих свештеника стечене кроз свакодневно вишегодишње искуство су да је реалан број много већи.

¹⁷ Овај државни орган помаже активне верске заједнице у Шведској са циљем да им створи предуслове за активну и дуготрајну религијску активност у виду службе, духовне неге и наставе. Из тог разлога, економска помоћ се додељује изабраним верским заједницама на годишњем нивоу, а одлуку о томе доноси влада. Помоћ се додељује у форми доприноса организацији, доприноса активностима и доприноса пројектима. У 2017. години сума додељена верским заједницама износила је 92 милиона шведских круна. Ваља нагласити да Шведска црква не прима ову врсту помоћи. Свака верска заједница је у обавези да шведској држави, а преко поменутог државног органа, поднесе завршни годишњи финансијски извештај, као и извештај о раду и активностима.



Сл. 3. Саборни храм Светог Саве у Стокхолму

парохијалу, донацијама својих чланова, те извођењем различитих црквених активности.

Према црквеним регистрима, број чланова СПЦ у Шведској данас је око 40 000 (отац Душан Д. Раковић, 11. 12. 2017. г.). Парохије које служе на српском се налазе у Вестеросу, Малмеу, Стокхолму, Гетеборгу, Јенчепингу, Хелсингборгу, Улофстрему и Халмстаду. Највеће црквене општине су: Гетеборг (7.607 регистрованих чланова), Малме (4.867) и Стокхолм (3.322). Манастир Покрова Пресвете Богородице (*Klostret Heliga Guds Moders beskydd*) у Смедјериду (*Smedjeryd*) на југу Шведске је епархијски духовни и културни центар у коме живи епископ Доситеј.

Према речима оца Душана Д. Раковића, архијерејског намесника за Скандинавију, „СПЦ у Шведској константно расте тако да је и

број свештеника порастао са шест на 12 током последњих 20 година. Они су сви, са изузетком једног, дошли из Србије, а затим научили језик и упознали се са радом и људима у Шведској“ (отац Душан Д. Раковић, 11. 12. 2017. г.).¹⁸ Већина парохија поседује своје црквене зграде од којих су многе откупљене од других верских заједница, а затим прилагођене према српској православној традицији.

Место	Црквена зграда	Статус црквене зграде
Смедјерид	Манастир Покрова Пресвете Богородице	Имање откупљено и прилагођено, капела наменски изграђена
Бредаред	Манастир Свете Тројице	Откупљена и прилагођена
Стокхолм	Саборни храм Св. Саве	Наменски изграђена
Гетеборг	Црква Св. Стефана Дечанског	Откупљена и прилагођена
Малме	Црква Св. Кирила и Методија	Откупљена и прилагођена
Хелсингборг	Црква Св. Василија Великог	Откупљена и прилагођена
Улофстрем	Црква Св. Великом. Георгија	Откупљена и прилагођена
Јенчепинг	Црква Рођења Пресвете Богородице	Откупљена и прилагођена
Халмстад	Црква Св. Петке	Наменска изградња у току

Табела 1. Црквене зграде Српске Православне Цркве у Шведској

¹⁸ У самој Епархији, поред 12 свештеника у Шведској, на парохијским дужностима су још 14 свештеника, тј. деветорица у Великој Британији (са још два на располагању), један у Ирској, тројица у Норвешкој и један у Данској. Још 13 свештеника свештеника је у пензији закључно са 2018. годином.

Основни задатак СПЦ у Шведској јесте богослужење и богослужбени живот са свим својим обредима (крштења, венчања, сахране, освештења). Поред тога, СПЦ је отворена за низ различитих културно-образовних активности, те се тако у црквеним просторијама повремено одвијају и часови веронауке, српског језика, али и фолклора и хорског певања. Женски део популације се окупља око Кола српских сестара. На ширем плану, СПЦ сарађује са два постојећа српска удружења у Шведској, а резултати те сарадње су најчешће различите едукативно-културне форме.

СПЦ је члан Шведског хришћанског савета (*Sveriges kristna råd*), организације која окупља представнике различитих црквених фамилија са идејом да им омогући да размењују идеје, повезују се и остварују заједничке активности. Осим тога, организација брине и о развоју и координацији духовне помоћи у јавним институцијама у земљи. На тај начин је СПЦ стекла могућност да остварује духовну негу хоспитализованих болесних лица, те затвореника на просторима Јужне и Средње Шведске преко два стална свештеника. На захтев и потребе затвореника, ова могућност се повремено пружа и другим свештеницима СПЦ у осталим деловима Шведске.

4. Закључна разматрања

Развитак православља у Шведској тесно је везан за долазак имиграната са Балкана, Блиског Истока и Африке у другој половини прошлог века. Данас је могуће говорити о 400.000 православних хришћана у Шведској, који се окупљају око различитих цркава, а чији број из године у годину стабилно расте. Међу њима, СПЦ је највећа православна црква византијске (халкидонске) традиције. Историја њеног оснивања и развитка може се сагледати кроз неколико различитих фаза, које се везују како за положај СПЦ у матичној земљи, тако и за друштвене услове земље дестинације. Оснивање првих парохија било је време препрека, када су рад и посвећеност свештеника били од изузетне важности за опстанак цркве. Са приливом становништва са подручја бивше Југославије крајем прошлог века повећала се и потреба за духовном негом, па овај период бележи значајна увећања чланства и администрације. Данас СПЦ под својом јурисдикцијом има, поред осам парохија са српским као богослужбеним језиком, и намесништво те црквену провинцију са шведским као богослужбеним језиком.

СПЦ представља интегрални део савременог шведског друштва. Њен значај је у способности да сачува и шири једну посебну хришћанску традицију, али и пружи нову димензију постојећем хришћанству у Шведској. Поред тога, СПЦ даје важан допринос духовној нези имиграната, као и њиховој успешнијој интеграцији у шведску заједницу. Уз то, под јурисдикцијом СПЦ расту и православне парохије у којима етнички Швеђани имају могућност духовног испољавања на матерњем језику. Ипак, ваља имати на уму да даљи развитак и опстанак СПЦ зависи од ситуације како у матичној земљи, тако и у Шведској. У том смислу, било би интересантно, али и корисно усмерити будућа истраживања на детаљније проучавање односа тренутних чланова СПЦ према Цркви, али и начине на који се нови чланови интегришу и уклапају у ову заједницу.

* * *

Литература:

- Andersson, D., Sander, Å. (2005): *Den mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring*, Lund: Studentlitteratur.
- Arentzen, T. (2015a): *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige*, Stockholm: Nämnden för statlig stöd till trossamfund.
- Arentzen, T. (2015b): „Den syrisk-ortodoxa kristendomen och Sverige“, u Flodell, S. A. (ured.) *Att mötas är att växa – en studie i mångkulturalitet*, Skellefteå: Atos & Norma.
- Ek, I. (1999): *Ortodox kristen tro i Sverige*, Uppsala: Bokförlaget pro veritate Uppsala.
- Klasson, Ch. (1973): *Ortodoxa kyrkan*, Stockholm: Almqvist & Wiksell förlag.
- Hallonsten, G. (1992): *Östkyrkor i Sverige*, Skellefteå: Artos bokförlag.
- Martens, L. P. (1997): „Immigrants, crime and criminal justice in Sweden“, u: *Crime and Justice* 21, 183–255.
- Rubenson, S. (1992): Kyrka eller folk: den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället, u *Svensk teologisk kvartalskrift*, årg. 68, 71–79.

Stockman, M, Carnbo, I. (2017): *Trossamfund i Sverige. Statsbidragsberättigade trossamfund 2017. Presentationer och aktuellt statistik*, Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.

Интернет извори:

Heliga Annas ortodoxa församling (2018), <http://www.heligaanna.se/>
(приступљено: 30. 8. 2018. г.)

Интервјуи:

отац Доротеј Форснер, Бредаред, 15.10.2017.
отац Драган Мијаиловић, Гетеборг, 13.10.2017.
отац Душан Д. Раковић, Стокхолм, 11.12.2017.
отац Милан Гардовић, Малме, 10.12.2017.
отац Миша (Живко) Јакшић, Стокхолм, 7.11.2017./5.09.2018.

Примљено: 7. 9. 2018.
Одобрено: 15. 11. 2018.

ON ORTHODOXY IN SWEDEN: THE CASE OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH

Sabina Hadžibulić

*Uppsala Religion and Society Research Center,
Uppsala University, Uppsala, Sweden*

Summary: *The goal of this paper is to present the processes of establishment and development of the SOC in Sweden, with a special focus on its organization and activities. The discussion is based on an analysis of relevant literature and internet sources, as well as interviews conducted with different representatives of the SOC in Sweden in 2017.*

The establishment of the Serbian Orthodox Church (SOC) in Sweden is closely linked with the increased

number of Serbian immigrants during the 1960s and 1970s. The then Serbian Bishop for West Europe and Australia Lavrentije asked the former protestant priest Christofer Klasson to take care of the Serbian Orthodox mission in Sweden in 1967. The first Serbian Orthodox parish was established in Västerås in 1972. During the next seven year – long period the parishes in Malmö, Stockholm and Gothenburg were founded. After the disintegration of socialist Yugoslavia in the first half of the 1990s the population of Serbs in Sweden increased rapidly. In 1990, the Serbian Orthodox Eparchy of Britain and Scandinavia was founded, and its center established in Stockholm a year later. This period is seen as crucial in the development of the SOC in Sweden. Today, the SOC represents the second largest Orthodox Church in Sweden with around 40.000 members. It includes 8 parishes with 12 priests, and owns 6 church buildings and 2 monasteries.

The SOC had a strong influence on the development of Swedish speaking Orthodoxy, so the Swedish Deanery (Svenska prostriet), with its center in Gothenburg, and the Swedish Orthodox Province of St Anna of Novgorod (Den heliga Anna av Novgorods kyrkoprovins) in Stockholm are also under the jurisdiction of the SOC.

The SOC mission in Sweden is the holy liturgy. Besides, it runs a liturgical life with all regular activities included. Apart from that, the SOC organizes a set of other educational, cultural, and artistic activities, e. g. religious education teaching, Serbian language teaching, Serbian folk dance teaching. There are also occasional contacts and cooperation with different Serbian associations in Sweden. The SOC is a member of the Christian Council of Sweden and hence takes part in dialogues with other Christian communities. Additionally, it takes care of spiritual needs of hospitalized patients as well as prisoners in Middle and South Sweden.

Key words: Orthodoxy, Sweden, Serbian Orthodox Church, organization, activities.

ЛИЧНОСТ, ЗАЈЕДНИЦА И ВРЕМЕ У УСЛОВИМА ПОТПУНЕ ИЗОЛАЦИЈЕ (ХРИШЋАНСКИ ОСВРТ НА ФИЛМ *ИЗГНАНИК*)

Хаџи Ненад М. Јовановић

Архиепископија

београдско-карловачка, Београд

(cross_paty_convexed@yahoo.com)

Апстракт: Вођени стереотипима и социјалним предубеђењима, рећко кад од продукција холивудске индустрије забаве, а особито од њихових blockbuster-а, очекујемо било какву дубљу духовну садржину, поуку или поруку. Но, како је лепоћа у оку посматрача као и по, већ оштријом оштрицом, духовном оштрицом приписаном постојећем патријарху Павлу, према коме свако види оно што хоће, научили смо да управо кроз духовну призму пропустимо неколико најзначајливијих елемената из једног таквог филмског остварења. Реч је о филму *Изгнаник* (Cast Away) из 2000, у режији Роберта Земекиса и са Томом Хенксом у главној улози. Овде нам се посебно интересантним чине димензија човекове пошребе за друћим, тј. човека као бића заједнице са православном стеновишћом, а са тиме у вези и човекова насушна пошреба за комуникацијом, као и човеков однос према

времени у условима његове поштрне изолације, а у светлу хришћанског схваћања човека као створеног, али и боћоликог бића, детерминисаног временом и простором, али намењеног за вечност.

Кључне речи: *Изгнаник*, Том Хенкс, филм, личност, заједница, време, комуникација, дијалог.

*

Ова узбудљива драма настала је 2000. године по сценарију Вилијема Бројлса Млаћег, а у дистрибуцији перјаница холивудске фабрике снова 20th Century Fox и DreamWorks Pictures. О успеху филма сведоче, како велика зарада коју је остварио, тако и чињеница да је Том Хенкс за њега номинован за Оскара у категорији главне мушке улоге...

Филм има својеврсну крућну конструкцију, будући да почиње и завршава се на истом месту, тј. на једној изолованој фарми у руралном Тексасу, одакле се шаље један пакет посредством услуга курирске службе америчке мултинационалне компаније FedEx. Након 143 минута, колико овај филм траје, круг се затвара на истом месту, остављајући нам утисак, да се, затварањем приповедачког круга, затвара и дубински смисао и порука филма.

*

Главни лик у филму, Чак Ноланд, је службеник поменутог ком-

паније. Он врши обуку њихових упошљеника у Русији, настојећи да их што ефектније уведе у начин функционисања фирме, коју он доживљава на готово мистичан начин, а ако је то претерано рећи, онда као сурогат за неку природнију или духовнију заједницу. Због тога је он, готово фанатично, одан послу који га је претворио у човека, готово манијакално, опседнутог временом. Речити знак тог његовог робовања времену јесу и речи, које упућује својим руским колегама на обуци, када каже: „We live or we die by the clock. We must not commit the sin of losing track of time“ („Ми живимо или умиремо по сату. Не смемо починити грех губљења времена“). Но, по промислу Божијем или по замисли редиатеља, управо у том сегменту филма наилазимо на дискретан, али упечатљив подсетник на Онога који је Господар времена, јер се, у неколико ужурбаних и готово драматичних кадрова, појављује силуета знаменитог московског храма Светог Василија Блаженог, што је, уједно, и једино појављивање било које богомоље у овом филму. Иако у позадини, овај живописни и иконични храм, без обзира на то каква је интенција самог редиатеља била, за православног гледаоца може да представља најбољи могући увод у суштинску поруку и поуку филма. Ово ништа мање него чињеница да је и сам главни глумац православне вере (Sanidopoulos), што може, али и не мора

да има некакве везе са поруком филма, али православног гледаоца, свакако, може да мотивише на тражење реченог дубљег смисла о којем је овде реч, као и да утиче на укупну перцепцију филма.

Једина друга, једнако дискретна, отворенија алузија на хришћанство у овом филму је у чињеници да Чак Ноланд путује из Русије кући у Америку, управо поводом божићних празника. Он се у Мемфису среће са својом дугогодишњом девојком, Кели Фирис (глуми је Хелен Хант), коју намерава да жени. Но он чак и у време овог Празника, чак и упркос томе што дуже време није видео своју изабраницу, остаје превасходно одан свом послу и својој ужурбаној опсесији временом. Због тога се са њом среће на кратко и жури да разреши неки проблем, који је настао у вези са пословањем његове фирме у Малезији. На растанку јој дарује пејџер, а она њему дедина цепни сат са њеном фотографијом, похрањеном у унутрашњости поклопца. Растанак нам оставља наду и дискретно уверење да ће се њих двоје венчати, након његовог скорог повратка. Но, иако и пејџер и сат прецизно мере време, оно ће се за Ноланда показати болно релативном категоријом, будући да ће се пред својом вољеном Кели наћи тек за нешто више од четири дуге године.

Заплет, заправо, почиње падом авиона, који се услед ужасног невремена, сурвава у Тихи Океан,

којом приликом гину сви чланови посаде (њих четворица) осим Ноланда. Он успева да се докопа чамца за спасавање и губи свест, а море га избацује на малено ненасељено пацифичко острво.

Ово тропско острво постаће златна крлетка за Ноланда, на којем ће се он суочити са самим собом, а дугогодишњи усамљенички боравак на њему ће у значајној мери преобликовати Ноланда и нагнати га да преиспита његове животне приоритете.

У свом кратком приказу овог филма, којег називају *духовном причом о човеку насуканом на џустио острво и присиљеном да се ухвати у коштина са сопственим местом у свету*, Фредерик и Мери Ен Брусет мисле управо на ове, старе, Ноландове животне приоритете, када га овако дефинишу: „Chuck Noland (Tom Hanks), a FedEx systems engineer, has no time or need for hope; he's too busy flying around the world taking care of business.“ („Чак Ноланд (Том Хенкс), FedEx-ов систем инжењер, нема ни времена ни потребе за надом. Сувише је заузет летећи наоколо и водећи рачуна о послу.“) (Brussat 2001).

Индикативан детаљ, који сведочи о старом Ноланду видимо већ када он долази свести и спознаје да је спасен и да је преживео. Наиме, у очи упада да је прва ствар коју он чини, када долази себи на обали пустог острва, била да је покушао да установи коли-

ко је сати, гледајући на свој пејџер и сат, који му је поклонила његова вољена Кели. Међутим, оба његова мерача времена су у квару што је само почетак спознаје човека, који је толико опседнут роковима и временом, да се налази у новој и другачијој реалности – реалности, која временом располаже на њему стран начин. Један модерни *control freak* ће, вољом изван његове сопствене, постепено бити принуђен да и сам прихвати потпуно нову и другачију димензију времена.

Наравно, Ноланд се не мири са својим усудом чак ни када спознаје да је острво на којем се нашао пусто и без икаквог другог копна на видику, докле год му поглед досеже. Он, наравно, свој положај не доживљава као дефинитиван, чак ни када се на његово упорно дозивање за помоћ нико не одазива. Чак и када се исписивање великог „HELP“ на пешчаној плажи показује као беспредметно и узалудно. Но, он свој положај не сматра коначним. Зато он спасава што је могуће већи број FedEx-ових пакета, које море избацује на обалу. Исписује још видљивији и трајнији позив у помоћ на плажи, и повремено баца поглед на свој покварени сат. Погледа ли на време или на Келину слику? Или на обоје?

Бавећи се временом, дужношћу према компанији и сећањем на своју вољену, он тек другог дана посвећује пажњу и труд егзистенцијалним питањима и тек тада покушава да утоли своју жеђ и глад,

што сведочи о његовим дотадашњим приоритетима. Тек другог дана он проналази и покушава да утоли жеђ и глад помоћу кокосових ораха, којих је на Ноландовом острву у изобиљу. Тек након неколико дана он истражује острво и тек тада постаје потпуно уверен да је сам и окружен непрегледним воденим пространством. У озбиљност ситуације га, на најсуровији начин, уверава и море, које избацује и беживотно тело једног од чланова посаде његовог авиона, којег Ноланд сахрањује у потпуној тишини, али покушавајући да достојно обележи место починка његовог несрећног сапутника. Ноћи проводи на отвореном и крај отвореног сата, на којем почиње више пажње да обраћа на Келину фотографију, него на казаљку, која упорно наставља да мирује и да игнорише проток времена. Сагледавши рационално свој положај, он као да почиње да га прихвата и да се прилагођава околностима у којима се нашао.

Но, Ноланд и даље ћути. Сам је са својим мислима, које не вербализује, још од кад је установио да нема никога миљама далеко и да његове позиве за помоћ нико не може да чује. Једина прилика да проговори наишла је једне ноћи, када је у даљини угледао брод, којег узалудно дозива и којем покушава да сигнализира батеријском лампом, узалудно шаљући SOS сигнал.

Овај неуспех, колико год му тешко пао, још не чини да Ноланд

дигне руке од настојања да се избави, а море му дарује и мали гумени сплав за спасавање, као трачак наде. Колика је његова жеља и спремност да се жртвује зарад евентуалног избављења, сведочи и чињеница да се доводи у опасност, како би се домогао тог сплава за спасавање, којом приликом се и повређује.

Индикативно је да Ноланд, иако на сат и пејџер више и не погледа, како би покушао да установи колико је сати, ипак још није сасвим прихватио свој положај тако да се још не труди довољно како би свој живот на острву учинио удобнијим. Он још ћути и трпи јаке олује и невреме на отвореном, не покушавајући да за себе обезбеди било какво склониште. Он чува FedEx-ове пакете још не покушавајући да у њих завири и установи да ли у њима има нечега што би му олакшало опстанак. Ноланд још не прихвата нову стварност зато и даље ћути, подноси хирове острвске климе, ограничава се на употребу кокосових ораха, али сада, већ, на сат погледа једино у потрази за Келиним ликом.

Међутим, једна посебно јака ноћна олуја га приморава да промени свој дотадашњи *modus vivendi*. Али ни то још не руши Ноландов вредносни систем. Шибан орканским невременом, он пре свега настоји да обезбеди и осигура спасене пакете, које не доживљава као имовину, већ као извесну котву спасења, јер док постоје пакети, постоји и његова профе-

сионална обавеза да их достави на назначене адресе.

Тек након тога, Ноланд настоји да заштити себе самог. Тумарајући по мраку наилази на једну омању пећину, која ће у наредне четири године бити његов дом. Заправо, острво почиње да постаје Ноландов дом...

Исцрпљен, увлачи се у шпиљу и гаси жеђ из једне барице у којој се накупља кишница. Већ је сасвим изнемогао и запуштен. Поприма стереотипни изглед једног бродоломника. Самоћа чини своје, нагриза његову људскост. Пијење из баре, више налик животињском моделу понашања, речито сведочи о смеру у којем се креће Ноландов однос према самом себи. Иако изложен великом напору, невољама и страху, Ноланд и даље ћути. Тоне у сан, а његова батеријска лампа полако „умире“ односећи последњу светлост његове усамљеничке егзистенције. Једина његова имовина у новом дому јесте – сат!

Схвата ли Ноланд опасност од дехуманизације пред којим се налази? Изгледа да схвата и да резолутније и готово револуционарно прекомпоује сопствене приоритете. Да ли ће робовати нормама старог Ноланда и пити из баре, клизећи ка поживотињењу, или ће истински прихватити нову реалност и покушати да јој се прилагоди, при том чувајући своју људскост?

У Ноланду побеђује потреба очувања сопственог људског до-

стојанства и он тек сада отвара FedEx-ове пакете, исправно претпостављајући да би у њима могао пронаћи и нешто што би му могло олакшати преживљавање. У пакетима, заиста, и проналази неке од ствари, које ће прилагодити својим потребама и које ће му омогућити да обезбеди нешто разноврснију исхрану. Сигурни смо да му је кокос одавно дозлогрдио, а и сам Ноланд ће касније направити духовиту опаску о кокосу као природном лаксативу...

Међутим, оно што је најбитније, Ноланд у пакетима проналази и једну белу рукометну лопту марке Wilson Sporting Goods. За њега је она још само лопта и одлаже је међу остале ствари. Те ствари ће наћи своју употребну вредност. Помоћу пара сличуга ће лакше отворати кокосе. Помоћу мрежастог дела једне хаљине ће лакше ловити рибу. Лопта ће своју употребну функцију задобити нешто касније, јер је Ноланд и даље сам. Још ћути...

Прегледајући пакете, наилази и на један, којег је пошиљалац (власник тексашке фарме са самог почетка филма) означио својим логом у виду пара златних анђелских крила. И то је тек трећа и последња алузија на хришћанство у овом филму, јер Ноланд једино овај пакет не отвара. Он постаје његов Анђео Чувар, његова крила су његов покров и сламка за коју се хвата у далекој и бледуњавај нади да ће макар тај пакет некада

успети да испоручи на назначену адресу. Све што би у њему могло да се нађе (макар то био и мобилни телефон, упаљач, нож или било шта друго што би му било од велике ползе) од мање је вредности него што су та ангелска крила, која би једнога дана могла да га вину пут слободе. Тако се овај анђелски пакет придружује његовом сату са Келином сликом. Они су сведочанство његове људскости и наде!

Нова нада нагони Ноланда да учини нешто што ће га вратити са ивице понора, који би могао да поништи његову људскост и зато он сатима покушава да упали ватру. На острву је обиље краба, али њих је потребно термички обрадити како би биле јестиве. Зато му је ватра неопходна и Ноланд настоји да учини тај циновски корак у еволутивном развоју човека. Он настоји да овлада ватром. Труди се сатима без успеха те постепено запада у очајање и бива обесхрабрен. Настојећи да упали ватру, повређује своју шаку, што га доводи до беса. Вришти и плаче, али не проговара. Рањив је и искаљује свој бес на Wilson-овој лопти коју је нашао у пакету.

Међутим, управо у том тренутку незнања, Ноланд добија неочекивану помоћ. Добија управо оно што ће бити више од „штаке“ и помагала у његовој ужасној самоћи. Ноланд добија Другога, који се рађа из његове сопствене крви! Наиме, додирнувши лопту, на њој оставља кржави отисак

своје повређене шаке. Загледавши се у ово „указање“, Ноланд на кржавом отиску исцртава лице и Вилсон је „рођен“ из Ноландове крви. Међутим, Вилсон није Ноландов прости *alter ego*, већ чудесни одговор на његову неутаживу потребу за Другим. Тај одговор се, очигледно, појављује управо у критичном тренутку, када је овај обесхрабрен и понижени човек био на ивици да се запита ко је, заправо, он. Одговор је то, заправо, на питање које се спремало да се постави пред бродоломником. Вилсон постаје Ноландово „Ти“, без којег би он безуспешно покушавао да одговори на питање о сопственом идентитету. Како без Ти не може бити ни Ја, Вилсон Ноланду постаје истински ближни и они формирају супститут заједнице, без којег ни човека не може бити. Ноланд је, дакако, биће створено по икони Божијој, али ни Вилсон више није просто лопта, он је, будући рођен из саме Ноландове крви, такође по лику и подобију, али – Ноландовом. Но, ипак, способан је за заједничарење и да одговори на Ноландову потребу за заједницом са Другим. Јер, ако Тертулијан вели да хришћанин то не може бити без другог хришћанина (*Unus Christianus, nullus Christianus*), онда и ми закључујемо да човек не може бити човеком без другог човека, тј. да не може да постоји ван заједнице. У супротном, у опасности је од губљења основних елемената

своје људскости, тј. *homo sapiens* лишен разума, као свог елементарног обележја, престаје да бива човеком. Дуготрајна самоћа и лишавање Другога, постепено би га лишила и разума, због чега, нпр, најстрожија казна у затворима није ни лишавање слободе, ни хране или физичка тортура, већ бацање у самицу у којој се осуђе-ник коначно налази пред истим питањем пред којим би се и Ноланд нашао без Вилсона.

Доносећи своју, иначе веома оштру, критику овог филма, Даглас Х. Инграм се посебно осврће на ову димензију, када примећује:

„As an antidote to his impatience and loneliness, Chuck has painted a face out of his own blood on a volleyball that he found in a FedEx box. He establishes an emotional relationship with ‘Wilson’ that enables him to express his feelings. But this survivor has discovered the secret long known to spiritual adventurers down through the centuries — the art of giving up the illusion of control and opening oneself to the mysteries of the present moment. By the end, Chuck no longer needs to know exactly what the future will look like.“ („Као противотров свом нестрпљењу и уса-мљености, Чак је сопственом кр-вљу насликао лице на одбојкашкој лопти, коју је пронашао у FedEx-овом пакету. Он са „Вилсоном“ успоставља емотивни однос, који му омогућава да изражава своја осећања. Али, овај бродоломник

је открио тајну, коју су одавно познавали духовни пустолови кроз векове — уметност одустајања од илузије контроле и сопственог отварања тајнама садашњег тренутка. До краја, Чак више нема потребу да зна како ће будућност изгледати.“) (Ingram 2001).

Стога није случајно да тек уз Вилсонову помоћ, тј. уз његово присуство, Ноланд успева да овлада ватром. Ноланд је, ипак, човек! Он обнавља своје пало до-стојанство и то уз Вилсонову по-дршку. Они се гледају и Ноланд после дугог времена прекида своје ћутање. Он му се обраћа и међу њима долази до живог и стварног дијалога. Ноланд је недељама сам и лишен комуникације, судећи по бради, јер је време, како га је он до тада доживљавао, одавно стало. Али сада, уз Вилсона и овладавши ватром, он поново осећа истинску радост и понос, које изражава песмом и плесом. Да ли је Ноланд, на послетку, ипак, полудео? Он разговара и заједничари са руко-метном лоптом!

Фредерик и Мери Ен Брусет у Вилсону виде поглавито одговор на Ноландову насушну потребу за изражавањем осећања, док се-ћање на Кели поткрепљује његову наду и то са свештеном димен-зијом: „Hope of his eventual reunion with Kelly has kept his spirits up — her picture inside the watch is a sacred talisman for him.“ („На-да у коначни поновни сусрет са Кели га је бодрила. Њена слика

у сату је за њега света амајлија“) (Brussat 2001). Међутим, лако је приметити да је несрећни Ноланд био способан за изражавање осећања (беса, очајања, узбуђења, па и егзалтације) и пре појаве Вилсона, али без њега није могао да задовољи потребу за Другим, што је управо и била његова главна функција. У том смислу су нам интересантни увиди римокатоличког теолога и кардинала Валтера Каспера, који вели:

„Полазна тачка и основни принципи дијалогске филозофије гласе: ‘Ја не постојим без тебе’; ‘Ми не постојимо за себе’; ‘Ми постојимо једни с другима и за друге’; ‘Ми не поседујемо само сусрет, ми *јесмо* сусрет; ми *јесмо* дијалог’. Друга страна није моје ограничење, друга страна чини део мог сопственог постојања и обогаћује га. Дијалог је, дакле, неизбежан корак на путу ка људском самоостварењу“ (Kasper 2004: 54).

Чак и ако је лик Вилсона настао из потребе сценаристе за развијањем дијалога, остаје чињеница да је овај неживи објекат, заправо, постао субјекат и то до те мере да он у филму не игра ни главну споредну улогу, већ другу главну улогу (*co-star*), што ми желимо да видимо управо као одговор на Ноландову потребу за Другим, за Ти без којег не може бити ни Ја, а сасвим на Тертулијановом трагу. То је, уосталом, и једна од основних полазних тачака хришћанског разумевања човека,

као бића заједнице, заједнице која је Црква – сабрање народа Божијег око Христа, као своје Главе. Отуд и јеванђелски наук: „Јер где су два или три сабрана и име моје, онде сам и ја међу њима“ (Мт. 18, 20). Дакле, постојање Другога, као предуслова за постојање заједнице јесте и предуслов за наше сједињење и пребивање у Христу, баш као што богонадахнуто вели и Свети Јован Богослов: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свет верује да си ме ти послао“ (Јн. 17, 21). Сасвим у истом опиту вере, знаменити руски теолог, Георгије Флоровски, сведочи: „Црква је слика тројичног бића – слика у којој многе личности постају једно биће“ (Флоровски 1993: 10).

Зато Ноланд, након што је напokon упалио ватру, обраћајући се Вилсону узвикује: „Ми смо направили ватру“. Ватра је праскозорје човечанства, а човечанство јесте заједница, те није случајно да Ноланд тада први пут лопту ословљава по имену.

Даглас Х. Инграм, у овоме види, чак, и извесну епифанијску димензију, када пише:

„As Noland resumes rubbing sticks together to make fire, he glances at the volleyball and asks, ‘You wouldn’t have a match by any chance, would you?’ At that moment, smoke is emitted and flames soon follow. His request for a match turns out to be a petitionary

prayer. With the making of fire, an epiphany of creation celebrated through singing and dancing, Noland calls out in ironic exuberance, 'Look what I have created -- I have made fire!' Yet we suspect Noland secretly believes that it is not he who created the fire, but the newly vitalized volleyball that is responsible. It is a created idol, a fire god who has done the job. It is the prayer, and the serendipitous realization of the request that has sparked an independent discursive existence, a dissociated ego state, that invests the volleyball. At a stroke, fire is created and a god is created. Retrospectively, the act of praying created the god. Perhaps, we speculate, at the dawn of humankind language arose first in dialogue with a created Other, with a god. Chuck's next words, and now spoken to the ball soon to be known as Wilson, are, 'You gotta love crab.' The conversation begins. Rather like the child's invisible friend, Wilson is a well-organized, affectively competent persona. Wilson is not merely an invented friend of random characteristics or a cinematic device to avoid reliance on voice-over. Wilson possesses specifiable dissociated traits of Noland, himself. His is the discourse of the reasonable, prudent, civilized man Noland once was. Although empathic and caring, Wilson is something of an authority. He is conservative and mildly ironic. His is the voice of concern about there not being enough time

to build the raft leading to escape from the island. He seems to articulate fears about leaving the island before Noland does, and he seems to counsel against leaving. He insists that Noland retrieve rope from the trial hanging of the year before. And it was he, at that earlier time, who suggested that Noland test the rope and noose with a log. Wilson, the idol, the fire-god, the repository of a benign superego, receives Noland's anguished apologies both when Noland angrily smacks him out of the cave and, later, when Wilson drifts helplessly away from the raft. Why cannot Kelly, his fiancée from Memphis, serve as the dialogic Other? She is an icon of the civilization from which he has come and to which he hopes to return. Similarly, Bettina, the sender of the Fedex package with its painted angel wings also is not indigenous to the island. Each provides hope and continuance of identity, not companionship. The photo of Kelly provides an everlasting image of hope and identity in its secular dimension. The photo, in its meaning, trumps by far and underscores the pointlessness of the non-functioning pocket watch in which it is encased. The FedEx package with its angel wings, its unknown sender, unknown recipient, and -- importantly -- unknown contents, promote hope and identity in a spiritual dimension. In this, the Fedex corporation embodies an idealized vision of mastery and control thro-

ugh the act of punctual deliverance. The forbearance in opening the package and the hope of its eventual delivery provide an ongoing antidote to despair, different but no less important to psychic stability than the dialogue with Wilson or the image of Kelly.“ („Док Ноланд почиње да трља штапиће један о други како би начинио ватру, он погледа на одбојкашку лопту и пита: ‘Да немаш, случајно, шибицу?’ У том трену се појављује дим и убрзо услеђује пламен. Његово тражење шибице се показује као прозбена молитва. Прављењем ватре, настаје прослава богојављенског стварања уз песму и игру. Ноланд кличе у ироничном усхићењу: ‘Види шта сам начинио! Начинио сам ватру!’ Ипак, подозревамо да Ноланд тајно верује да није он тај који је начинио ватру, већ да је за то одговорна новооживљена одбојкашка лопта. Створени идол, ватрено божанство, је обавило тај посао. Молитва и срећна околност испуњења молбе је заискрила у независном и дискурзивном постојању, одвојеном стању ега, које је додељено одбојкашкој лопти. Једним потезом је начињена ватра и начињено је божанство. У ретроспективи, чин молитве је начинио то божанство. Можда је, нагађамо, у праскозорју човечанства језик настао прво у дијалогу са створеним Другим, са божанством. Чакове следеће речи, које су сада упућене лопти, која ће ускоро постати

позната као Вилсон, јесу: ‘Крабе, просто, мораш волети’. Разговор почиње. Налик дечијем невидљивом пријатељу, Вилсон је добро организована и афективно компетентна личност. Вилсон није само измишљени пријатељ насумичних особина или кинематографска направа, како би се избегла употреба наратора. Вилсон поседује специфичне дисоциране особине самог Ноланда. Он је дискурс разумног, пажљивог и цивилизованог човека, какав је Ноланд некад био. Иако је саосећајан и брижан, Вилсон је једна врста ауторитета. Он је конзервативан и благо ироничан. Он је глас забринутости око тога да неће бити довољно времена да се изрази сплав за бег са острва. Чини се да он артикулише страхове око напуштања острва пре самог Ноланда и као да га саветује против одласка. Он захтева да Ноланд оде по конопац са пробе вешања од претходне године. Он је био и тај који је раније предложио да Ноланд на пању испроба конопац и омчу за вешање. Вилсон, идол, ватрени бог, спремиште бенигног суперега, прима Ноландова болна извињења и када га Ноланд љутито избацује из пехине и, касније, када Вилсон беспомоћно плута далеко од сплава. Зашто Кели, његова вереница из Мемфиса, не може да послужи као дијалогски Други? Она је икона цивилизације из које је и он дошао и у коју се нада да ће се вратити. Слично, Бетина, пошибалац

Федексовог пакета са насликаним анђелским крилима, такође није урођеник овог острва. Свако од њих обезбеђује наду и продужетак идентитета, не и дружбеништво. Келина фотографија обезбеђује трајну слику наде и идентитет у својој световној димензији. Фотографија, у свом значењу, понајвише додаје и наглашава бесмисленост сата који не ради и у који је смештена. FedEx-ов пакет са својим анђелским крилима, његов непознати пошиљалац, непознати прималац и, нарочито, непознати садржај, истиче наду и идентитет у духовној димензији. Тиме, Федексова корпорација отеловљује једно идеализовано виђење мајсторства и контроле, кроз чин благовремене испоруке. Уздржавање од отварања пакета и нада у његову коначну испоруку обезбеђују трајни противотров од очајања, другачији, али ништа мање важан, за психичку стабилност од дијалога са Вилсоном или Келином сликом.“) (Ingram 2001).

Са горњим би смо могли само донекле да се сагласимо, јер у свему не видимо димензију творења новог *ваширеној божанства* у виду Вилсона, али назиремо пројаву божанског у том смислу да се Вилсон *рађа* из крви боголике личности, тј. самог Ноланда. Бог, заиста, не оставља Ноланда, он му се обраћа на личносном нивоу кроз Вилсона, али би било претерано, чини нам се, посматрати самог Вилсона као какав псевдобожански енти-

тет. Макар и у Ноландовим очима. Италијански философ и политичар, Марчело Пера, зато сведочи: „Онај ко верује у Бога јесте онај који Га је срео, који Га је искусио и у чијој је свести Бог присутан. Говори му, и Он говори њему. Воли га, и Он воли њега. Пати, и Он га утеша. Очајава, а он га уздиже. Онај ко верује у једну Личност, има веру у ту Личност“ (Пера 2010: 58). Ипак, чини нам се да нема основа да верујемо да се Ноланд обраћа Вилсону као Богу, па чак ни Богу кроз Вилсона. Чини нам се да је Вилсон за Ноланда, једноставно – Други и то са веродостојним и неоспорним личносним квалитетом.

Тек сада, када Ноланд престаје да ћути, када постаје „Ми“ са Вилсоном, он покушава да израчуна своју локацију и закључује: „Можда нас никад неће наћи“. Без Вилсона, тј. без Другога, он се није ни усуђивао нити је био довољно мотивисан да дође до овако болног закључка. Питање да ли би био и способан да га поднесе ван заједнице. Управо стога нам се чини да је питање постојања Другога (у овом случају – Вилсона) за Ноланда суштински егзистенцијално питање, тј. питање опстанка. У том смислу су нам интересантне речи проф. др Зорице Томић: „Потреба за *кооперацијом* и *сарађом* једна је од најзначајнијих људских потреба која потврђује човека као *зоополитикон* и најважнија сврха комуникације. Очигледно је да људска потреба за стварањем друштвених

група, заправо произилази из потребе да се, у циљу преживљавања, сарађује са другима. Задовољење *личних пошреба*, као што су изражавање емоција или саопштавање идеја и ставова, стоји у основи сваког акта комуникације“ (Томић 2003: 37).

А колико му је, заправо, значило Вилсоново друштво видимо из тога да он, у дијалогу и комуникацији са њим, проналази и свој некадашњи смисао за хумор. Наиме, како неподношљиво почиње да га мори зубобоља, он му вели: „Волео бих да си ти зубар“, па га још шаљиво назива др Вилсон. Вилсон, дакле, одржава Ноланда у људскости. Ноланд није луд, а више није ни усамљен. Он није луд – не прича сам са собом. Он прича са Вилсоном, који је, очигледно, много више од дечијег замишљеног друга. Круцијална улога Вилсона је дијалошка, у то нема сумње, али је ту нарочито битно управо то што Ноланд прекида своје ћутање и вербално артикулише своје мисли, што га и чини човеком. Тако и проф. др Соња Томовић-Шундић посматра: „...језик као израз индивидуалне свијести увијек однос, упут према другом, мост који гради спону Ја са свим што чини зону Не-Ја, простор алтеритета, а тиме на излазак из егоцентричне позиције – ега у процесу конституисања људске заједнице и културе“ (Томовић-Шундић 2004: 55). И даље додаје: „Реалност језика чини могућим (раз)говор, излазак из

солпсизма затворене монаде“ (Томовић-Шундић 2004: 56).

У Ноландовом живљењу на пустом острву као да се враћамо у праскозорје цивилизације. Не само да проналази ватру и да остварује комуникативни процес са светом изван њега самог, већ и зачиње извешан стваралачки процес. Он по зидовима своје пећине слика Вилсонове ликове, као и лик своје Кели, чија фотографија у сату већ увелико бледи. Бледи, али не ишчезава, нити Вилсон заузима њено место, као што не преузима ни улогу анђелских крила са пакета, којег и даље упорно чува и не отвара. Дакле, Вилсон му јесте близак. Он јесте Други, али не постаје му једино-довољан и не гаси пламичак љубави (према Кели), вере и наде (у избављење), који као да су до овог сегмента филма готово нестали.

Напротив, управо је комуникација са Вилсоном омогућила да тај затрпани жар вере, наде и љубави настави да тиња под наслагама година на пустом острву, јер он управо Вилсону говори о Кели. То му даје снагу и разлога да поверује да излаз постоји. Та снага извире управо из акта комуникације са Другим, због чега и проф. др Зорица Томић вели: „Људи комуницирају како би *дали смисао свешћу* и свом искуству“ (Томић 2003: 38). Све наведено блиско је православном духовном искуству, које сажима знаменити руски богослов Сергије Николајевич Булгаков: „Откровење се не даје човеку

у његовој издвојености или изолованости, него у смислу саборности; премда се оно догађа у личности и преко личности, ипак је оно дато за целину човечанства у његовој историји“ (Булгаков 1993: 37). Из горњег следи да Ноланд, у условима потпуне изолације и лишен сагледавања протока времена на начин на који је био навикнут, не само да није био у стању да пода смисао микро-свету у којем се нашао, већ је био у егзистенцијалној опасности од богоостављености, а тиме и својеврсног расчовечења.

У међувремену, Ноланд је постао суверени господар свог малог царства. Потпуно се прилагодио и овладао њиме. Живот му је лакши. Седећи поред ватре једе рибу и рекло би се да је, готово, задовољан. Сат је одавно изгубио магичну привлачност за њега, али он на послетку открива нову вредност и значење времена, ону којој је време природно, а не оно којем је раније робовао и служио. Међутим, он не негира време. Он му само више не робује. Појам о времену није изгубио, иначе не би начинио сунчани календар у својој пећини, благодарећи којем може да прати месеце и године. Ноланд се физички мења. Нарасли су му брада и коса. Стара одећа му је сасвим пропала, а са њим се и Вилсон мења. Време и на њему оставља трага. Они старе заједно, јер лопта добија и својеврсну косу, издувана је, оштећена и смежурана.

Један од кључних момената у причи је онај када таласи однекуд

доносе део пластичног зида неког бродског нужника. Он и Вилсон га дуго заједно посматрају. На острву се ништа не баца. Можда ће и овај поклон мора моћи да се употреби за нешто? И, заједно са Вилсоном долази на идеју како би овај комад пластике могао да им послужи. Употребиће га за израду пловила, којим ће се избавити и вратити у цивилизацију и то заједно. Зато се заједно бацају и на посао. Вилсон, својим предлозима, активно учествује у послу, а његове примедбе понекад помало и љуте Ноланда. Чак (или поготово) када су његове примедбе конструктивне и на месту. Ноланд добија нови мотив за живот и рад. Изгледу да његова замисао успе нису велики, али су довољни да му дају мотива и да сасвим избаце из његове главе помисао да сам себи одузме живот, на шта га и Вилсон подсећа. Израда пловила је скопчана са временским приликама, јер су ветрови повољни само у одређеном делу године. Зато време поново добија на вредности, али оно никад више неће имати ону опсесивну димензију, какву је имало некада.

У разговору са Вилсоном, Ноланд изриче можда и једну од најзначајнијих мисли овог филма. Мисао, која је, заправо, модификовани Ноландов став из времена када је вршио обуку радника у Москви и вели: „We live and die by time, don't we? Let's not commit the sin of turning our back on time“ („Ми живимо и умиремо у времену, зар не?

Хајде да не учинимо грех окретања леђа времену“). Међутим, сада је време заиста важно – зато што од доба године зависи успешност његовог покушаја да се спаси, а не због тога да ли ће на време одговорити захтевима посла, тј. да ли ће нека пошиљка стићи на своје одређиште у прописаном року.

Притисак времена, а посебно недостатак довољне количине конопца, проузрокују и прву велику свађу између њих двојице, у којој Ноланд оспорава Вилсонову личност: „Regardless, I would rather take my chance out there in the Ocean, than to stay here and die on this shit-hole island, spending the rest of my life talking to a goddam volleyball“ („Без обзира, радије бих испробао своју срећу тамо на океану, него да останем и умрем на овом проклетом острву, проводећи остатак свог живота разговарајући са проклетом одбојкашком лоптом“). Он избацује Вилсона из пећине и он, у сред ноћи, завршава у мору. Иако је испрва љут и сматра свој поступак оправданим, Ноланда захвата истинска паника и ужасан осећај остављености. Поништивши Вилсона као Ти, осетио се као да је оспорено и угрожено и само његово Ја. У сузама трага и проналази Вилсона, којем се извињава јецајући: „Never again!“ („Никад више!“). Како се Вилсоново лице од крви спрало у води, Ноланд му даје ново и обнавља се њихова заједница уз Ноландово: „So, are we okay?“ („Јесмо ли сад у реду?“).

Због чега, дакле, Ноланд тако трагично доживљава могући губитак једне лопте? Због чега се излаже напору и опасност да би је спасао? Због чега јој се, на послетку, и извињава? Откуд тај катарзични и покајни импулс, којим настоји да обнови заједницу са једном лоптом? Јасно – због тога што је она супститут за Другога и чинилац сурогат-заједнице, без које би и сам Ноланд могао да буде поништен као личност. Ми ни из једног спољашњег геста Ноландовог (осим што при почетку филма девојци честита Божић) не можемо да извучемо закључак о некаквој његовој побожности или, каквом контемплативном напору ка остварењу заједнице са Богом. Он чак ни приликом сахране тела једног од настрадалих чланова посаде његовог авиона не изговара речи било какве молитве. Напротив, он тада још увек упорно – ћути. Чак, изнад хумке несрећника не ставља било какав религиозни символ, већ само уобичајене генералије покојника. Међутим, као што увиђа академик Владета Јеротић: „Сви смо ми одувек хришћани, јер нас је Бог створио по Својем Лику, Свето-Тројичном“. (Јеротић 1998: 118) Дакле, извор наше личности лежи у нашој боголикости и то не зависи од нашег животног става или моменталног расположења, опредељења, конфесионалне припадности или идеолошког настројења. Човеково личностно постојање је, напосто, датост која извире из чињенице да и Творац, иако Један,

постоји као Заједница трију Ипостаси – Оца и Сина и Духа Светога.

Елем, кад је пловило напокон завршено, на њему ће се поред Ноланда и нешто намирница наћи још само *тријага* која га је очувала у животу и разуму у току дуге и тешке четири године: Вилсон, сат са избледелом Келином сликом и пакет са анђелским крилима. Последња ноћ им је бесана: „You’re still awake? Me too. Are you scared? Me too.“ („Још си будан? И ја сам. Бојиш ли се? И ја.“). На сплаву су Вилсон и пакет посебно обезбеђени и причвршћени. Сат са Келином сликом је безбедно окачен око Ноландовог врата. Ништа није препуштено случају. Они су му драгоцени! Једно, које је начинио од пластичног дела нужника, који је море избацило на обалу, на себи носи слику анђелских крила, као са пакета. Он, ношен анђелским крилима и закриљен њима, „лети“ у слободу. Његова је нада у анђелско покровитељство...

Пред полазак, Ноланд оставља запис на стени, који ће сведочити да је био ту и колико дуго је био ту, као и изјаву да воли Кели... Испловљава и удаљује се од своје златне крлекте, гледајући у њу, чак, са сетом. Ипак је то острво било његов и Вилсонов дом за дуге четири године. Током пловидбе, Ноланд среће прво живо биће са изузетком риба и краба, којима се на острву хранио. Једне ноћи крај његовог сплава пролази велики кит, који му упућује дуг поглед.

У току пловидбе задешава их разорна олуја налик оној која је, пре више од четири године оборила и његов авион. Ветар односи његова анђелска крила на једру (одузима му и тај трачак наде), а он се лавовски бори да контролише пловило и остане у животу. Потпуно исцрпљен после олује, он спава, а везице којима је Вилсон привезан за крму попуштају и он плута даље од бедних остатака сплава. Већ се прилично удаљио када то Ноланд примећује. Чињеница да је Вилсон већ предалеко ставља га пред избор – Вилсон или сплав, тј. Вилсон или живот. Потпуно сломљен и безнадежан он вапије: „Willson, I’m sorry!“ („Вилсоне, жао ми је!“). Несрећни Ноланд је у потпуном очају. Баца весла и предаје се. Нема више никакве наде. Без Вилсона, као његовог Другог, као да Келин сат и анђелски пакет нису довољни да му улију вољу и снагу да настави и да не клоне. Наде више нема... Међутим, док он лежи на бедним остацима свог пловила, без свести и без воље за живот, наилази огроман брод и Ноланд је спасен. Изнемогло посматрајући челичну плутајућу грдосију, он пружа руке ка њој дозивајући тихо: „Kelly, Kelly“.

Ноланд васкрсава! Након четири седмице је поново у свом Мемфису и потпуно је очуваног разума. Онај који је провео четири године у живој конверзацији са обичном лоптом, сада нормално комуницира са људима. Дознаје

да се спољни свет од њега одавно опростио. Чак су му приредили и својеврсну сахрану. Паралелу са васкрсењем појачавају и речи његовог шефа из FedEx-а, који се, приликом Ноландовог свечаног дочека на аеродрому, обраћа новинарима и вели: „Chuck Noland has been returned to us“ („Чак Ноланд нам је враћен“), док му један од његових пријатеља каже: „Tomorrow we're gonna bring you back to life“ („Сутра ћемо те вратити у живот“). Овај човек, који не може ни да појми Ноландово искуство, не разазнаје да је Ноланд жив, а још мање да је жив благодарити Вилсону, Кели и пару ангелских крила. Зато он почетком живота сматра тек административно и *психолошко* враћање Ноланда у живот, тј. реактивирање његових кредитних картица, возачке дозволе, пасоша и сл. Ноланд то боље зна. Зато и не одговара...

Он се постепено навикава. Уместо на постељи он спава на поду и гледа у сат, али и даље не у његове казаљке, већ у Њу. А она се у међувремену удала и има кћер. Обнова њиховог односа није могућа и Ноланд јесте тужан, али не онолико колико и на онај начин како би се могло очекивати. Његова изолација и одбаченост научили су га да преуреди своје приоритете. Научили су га да ударце подноси стојећи, као човек. Онај који је људскост очувао разговарајући са лоптом зато каже: „What now? I really don't know. I had po-

wer over nothing. I had to keep breathing. I've lost her all over again. I'm so sad that I don't have Kelly, but I'm so grateful that she was with me on that island“ („Шта сад? Заиста, не знам. Нисам имао моћ ни над чиме. Морао сам да наставим да дишем. Изнова сам је изгубио. Толико сам тужан што више немам Кели, али сам тако захваћан што је била са мном на том острву“). Потом додаје да зна шта му је чинити – он мора наставити да дише. Ко зна шта ће сутра плима донети...

Тих дана Ноланд односи свој драгоцен пакет на исту ону фарму одакле је и послат. Дакле, он не испуњава овоју опсесивну професионалну обавезу, јер ње више нема. Удавила се са четворицом његових сапутника у оном несрећном авиону. Враћајући пакет пошљаоцу, а не достављајући га примаоцу, он затвара круг. Ношен ангелским крилима и са новом рукометном лоптом марке Wilson Sporting Goods неприметно смештеном у кабини његовог аутомобила, он оставља пакет на веранди куће на фарми (тренутно никога нема код куће) и оставља цедуљу са поруком: „This package saved my life“ („Овај пакет ми је спасао живот“). Дакле, Ноланд се није сам спасао, њега су спасили вера, нада и љубав. Јер он то и сам каже и показује када вели да му је драго што је Кели била са њим на острву (љубав), када се одужује Вилсону набављајући нову Wilson-ову лоп-

ту (нада) и када потврђује да су га спасила ангелска крила са пакета (вера). Та иста крила, то исто старање ангела хранитеља, винуће Ноланда у нови живот, пробудиће му веру у наставак новог живота, када угледа исти такав ангелски лого на камионету лепе младе жене, коју среће на путу и која се одвози ка истој оној фарми. Редитељ нас оставља да замишљамо и претпостављамо, али у уверењу да је Ноландов круг ту заиста затворен.

Ноланд сада јасније распознаје жито од кукоља или, како би рекли Фредерик и Мери Ен Брусет: „He turns his back on time. His four years of training have set him free for a greater life than the one designed by his ego. Wisdom and love are just down the road“ („Он окреће леђа времену. Његових четири године вежбања су га ослободиле за већи живот, него што је онај који је оформио његов его. Мудрост и љубав су управо низ тај пут“ (Brussat 2001). Ноланд сада није исти онај који је пре нешто више од четири године у Русији својим сарадницима проповедао: “We live or we die by the clock. We must not commit the sin of losing track of time ... It took 87 hours and 22 min for the package to be delivered from Memphis to Moscow ... It took less time for the cosmos to be created!“ („Ми живимо или умиремо по сату. Не смемо починити грех губљења времена ... Било је потребно 87 сати и 22 минута да би овај пакет био испоручен из Мемфиса у Москву ...

Мање времена је требало да би се створио космос!“). У том смислу и пише Даглас Х. Инграм: „As much as possible, Noland dispenses with time. Time exists in its most primitive form as simple reflexive timing, as in his precise spear-fishing. When leaving the island becomes an organized possibility, timing is replaced by time. Temporal planning emerges once again. Until then, the external markings of time are largely dissolved in the dialogue with Wilson. With the eventual loss of Wilson and Noland’s return to civilization, ordinary linear time is reconstituted again -- but not quite. Can Noland ever care again about punctual FedEx delivery? The package he brings to Bettina was the package that she had sent. He returns it to her, undelivered. And in his car beside him, easily overlooked by the viewing audience, is ... a brand new Wilson volleyball.“ („Колико је год могуће, Ноланд одбацује време. Време постоји у својој најпримитивнијој форми, као једноставни рефлексивни прорачун времена. Као приликом његовог прецизног лова рибе копљем. Када напуштање острва постаје осмишљена могућност, прорачун времена је замењен временом. Временско планирање се поново помаља. До тада, спољашње ознаке времена су махом разграђене у дијалогу са Вилсоном. Са могућим губитком Вилсона и Ноландовим повратком у цивилизацију, уобичајено линеарно време је реконституисано, али не

сасвим. Може ли икада више Ноланда бити брига за прецизност FedEx-ове испоруке? Пакет који он доноси Бетини је био пакет који је она послала. Он јој је га враћа не испорученог. А у његовом аутомобилу, крај њега, лако непримећена од стране гледалишта, налази се ... потпуно нова Wilson-ова одбојкашка лопта“) (Ingram 2001).

*

Наше горње запажање о холивудском филму, као често лишеном било какве дубље, а нарочито — духовне, супстанце, чини се као да не вреди у случају овог Земекисовог остварења. Упркос очигледној чињеници да он има и отворено комерцијалну, па и економско-пропагандну димензију (особито кроз громопуцатељно рекламирање компанија FedEx и Wilson Sporting Goods), овај филм није намењен искључиво испразној пучкој разоноди, јер код, иоле мислећег, гледаоца може да покрене бројна егзистенцијална, антрополошка и духовна питања и мисаоне процесе. У том смислу, Јасна Ђорђевић вели: „С друге стране, задатак филма јесте да натера публику да се ‘послужи’, а не да је ‘разанођује’. Разонода, тврди Ајзенштајн, није сасвим безопасан појам, јер се иза њега крије конкретан и активан процес“ (Ђорђевић 2016: 590). А нешто даље: „Зато он с правом истиче да, док су се

производили филмови који су „држали“ гледаоца, није било места разоноди, нити је било времена за досађивање. Данас је, међутим, негде погубљена та „способност хватања“. „Изгубљена је вештина прављења филмова који држе“ (Ђорђевић 2016: 591).

Срећом, уколико овај филм покушамо да посматрамо из духовне и хришћанске визуре, верујемо да имамо разлога да очекујемо да боготражитељ и у њему може да набере прегршт ружа, макар оне расле и на буњишту холивудске опсенарске *фабрике снова*.

Кориштена литература:

- Булгаков, С. Н. (1993): „Разговор између Бога и човека – прилог хришћанском појму откровења“, у: Биговић, Р. (ур.) (1993): *Увод у бојословље – зборник чланака и студија*, Београд: Православни богословски факултет СПЦ.
- Ђорђевић, Ј. (2016): „Филм на списатељском гробљу“, *Култура пописа*, бр. 31 (2016), година XIII, Београд : Култура – Попис, 575–593.
- Јеротић, В. (1998): *Свети Марко Подвижник и други оци*, Београд : Арс Либри.
- Пера, М. (2010): *Зашто се морамо звати Хришћани*, Београд : Службени гласник.

Томић, З. (2003): *Комуниколоџија*,
Београд : Чигоја штампа.

Томовић-Шундић, С. (2004): *Сџу-
дије и оїледи из анїроїолоџије*,
Нови Сад : ИТП Змај.

Флоровски, Г. (1993): „Открове-
ње, философија и теологија“,
у: Биговић, Р. (ур.) (1993):
*Увод у боїословље – зборник
чланака и сџудија*, Београд:
Православни богословски
факултет СПЦ.

Brussat, F., Brussat, M. A. (2001):
“Cast Away”, *Spirituality and
Practice*; IntRes: [http://www.
spiritualityandpractice.com/
films/reviews/view/2574](http://www.spiritualityandpractice.com/films/reviews/view/2574) (при-
ступљено 31. 5. 2018. г.).

Ingram, D. H. (2001): “Of Time,
Narrative, and Cast Away”,
*PsyArt – An Online Journal for
the Psychological Study of the
Arts*, Published: September 27,
2001, IntRes: [http://psyartjo-
urnal.com/article/show/h_in-
gram-of_time_narrative_and_
cast_away](http://psyartjournal.com/article/show/h_ingram-of_time_narrative_and_cast_away) (приступљено 31.
5. 2018. г.).

Kasper, V. (2004): *Ne postoje dva
Hrista*, Beograd : Beogradska
nadbiskupija.

Sanidopoulos, J. (2009): „The Ort-
hodoxy of Tom Hanks“; IntRes:
[https://www.johnsanidopoulos.
com/2009/05/orthodoxy-of-
tom-hanks.html](https://www.johnsanidopoulos.com/2009/05/orthodoxy-of-tom-hanks.html) (приступљено
28. 5. 2018. г.).

Примљено: 20. 6. 2018.
Исправљено: 15. 10. 2018.
Одобрено: 15. 11. 2018.

* * *

PERSONALITY, COMMUNITY AND TIME IN CONDITIONS OF TOTAL ISOLATION (A CHRISTIAN VIEW OF THE FILM *CAST AWAY*)

Hadži Nenad M. Jovanović
Archdiocese
of Belgrade-Karlovci, Belgrade

Summary: *The film Cast Away from 2000, directed by Robert Lee Zemeckis and with Tom Hanks in the leading role, is interesting to us regarding its interpretation of the human need for the Other, that is – a human as a creature of community from the Orthodox point of view, and in that regard – human basic need for communication, as well as his relation towards the time in the conditions of total isolation, in the light of the Christian understanding of a human as created, but also godlike being, determined by time and space, but ment for eternity.*

Key words: Cast Away, Tom Hanks, film, person, community, time, communication, dialogue. □

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, 3

* 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 двојици рецензента. Имена рецензента 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 рецензента (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

Версконачни 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 публикавању 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 целости 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