

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LII (1/2019)

Theological
RELIGIOUS &
SCIENTIFIC
JOURNAL
Views

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

Theological Views

LII

(1/2019)

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
2019



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LII

(1/2019)

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
2019



***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 iološki
– verskonnaučni časopis***

ISSN 0497–2597

УДК 27–1

Издавач:

Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Протођакон др Дамјан С. Божић

Оперативни уредник:

Срећко Петровић

Сарадници:

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

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Маријана Петровић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Теолошки погледи

LI

(1/2019)

САДРЖАЈ

СВЕТИ РОМАН СЛАТКОПОЈАЦ

Кондак о свадби у Кани (смиренога Романа песма) 9–26

Весна О. МАРКОВИЋ

„Избави ме од нечистоте дела мојих...” 27–56

Милош МИШКОВИЋ

Прва мисија англосаксонских монаха

(Вилфрид, Вилиброрд) као наслеђе

Августинове мисије у Британији 57–74

Мирослав М. ПОПОВИЋ

„Дух поноса је лош, али лажна понизност је гора.

Дух разметљиве охолости је лош, али лажна светост је гора“:

Роберт од Арбрисела и Ред у Фонтевроу – кратак осврт – 75–82

Александар РЕСИМИЋ

Осврт на неке савремене покушаје

рестаурације галиканске Литургије: историја ЕКОФ-а 83–98

Радивоје СИМИЋ

Девета скупштина

Светског савета цркава – Порто Алегре 2006 99–110

Немања С. МРЂЕНОВИЋ

Црква Светог Саве у Врбовљанима,

наследница манастира Дејановац – чувара вере и народа 111–126

Александар СТАМЕНКОВИЋ

Улога владе Краљевине СХС

у процесу доношења Устава Српске Православне Цркве 127–156

Драган КАРАН Историјски пут развоја Пастирског богословља на Западу у немачком говорном подручју	157–172
Петар Ђ. РАЈЧЕВИЋ Васпитна и образовна вредност Катихизиса као богословског жанра и обавезног учбеника за основне школе у Србији (1757–1882)	173–188
Синиша СИМИЋ Појам бесконачности и принцип довољног разлога у оквиру космолошког аргумента	189–206
Горан М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ Мартириолошки карактер црквене уметности из перспективе осликавања Цркве Свете Великомученице Марине у Ливну	207–228
Владимир ЖИВАНОВИЋ, Владан ЈОВАНОВИЋ, Наташа ВУЛОВИЋ Библиографија проф. др Димитрија Е. Стефановића	229–260
ОСВРТИ	261–278
ПРИКАЗИ	279–281
Исправка година излажења ранијих бројева <i>Теолошких погледа</i>	282–283
Упутство ауторима	284–288
Упутство рецензентима	289–290
Етички и научни стандарди	290
Short Guide for Authors	291–292
Peer Reviewer Instructions	293
Ethical and Scientific Standards	294

Theological Views

LII

(1/2019)

CONTENTS

ΡΩΜΑΝΟΣ Ὁ ΜΕΛΩΔΟΣ

Κοντάκιον εἰς τὸν ἐν Κανᾷ γάμον (τὸ ἔπος Ῥωμανοῦ ταπεινοῦ) 9–26

Vesna O. MARKOVIĆ

“Save Me From the Impurity of My Deeds...” 27–56

Miloš MIŠKOVIĆ

The First Mission of Anglo-Saxon Monks (Wilfrid,
Wilibrod) as Succession of Augustine’s Mission in Britain 57–74

Miroslav M. POPOVIĆ

Robert of Arbrissel
and the Order of Fontevrault – A Short Insight 75–82

Aleksandar RESIMIĆ

Rétrospective des tentatives contemporaines
de restauration de la liturgie gallicane: L’histoire de l’ECOF 83–98
Some Contemporary Attempts of Restoration
of the Galician Liturgy: History of ECOF – A Review 83–98

Radivoje SIMIĆ

The Ninth Assembly
of the World Council of Churches – Porto Alegre 2006 99–110

Nemanja S. MRĐENOVIĆ

Saint Sava Church in Vrbovljani:
Heir of Monastery Dejanovac – Guardian of Faith and People 111–126

Aleksandar STAMENKOVIĆ

The Role of the Government of the Kingdom of SHS in
process of passing of the Statute of Serbian Orthodox Church 127–156

Dragan KARAN Historical development of Pastoral Theology in the Germanophone Countries of the West	157–172
Petar Đ. RAJČEVIĆ Educational Value of Catechism as Theological Genre and Compulsory Textbook for Primary Schools in Serbia (1757–1882)	173–188
Siniša SIMIĆ The Notion of Infinity and Principle of Sufficient Reason Regarding Cosmological Argument	189–206
Goran M. JANIĆIJEVIĆ Martyric Character of Ecclesiastical Art from the Perspective Painting of the Church of the Holy Great Martyr Marina in Livno	207–228
Vladimir ŽIVANOVIĆ, Vladan JOVANOVIĆ, Nataša VULOVIĆ The Bibliography of Professor Dimitrije Stefanović	229–260
REVIEWS	261–278
BOOK REVIEWS	279–281
Corrections regarding Year of Edition of Previous Issues of <i>Theological Views</i>	282–283
Guide for Authors [in Serbian]	284–288
Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	289–290
Ethical and Scientific Standards [in Serbian]	290
Short Guide for Authors	291–292
Peer Reviewer Instructions	293
Ethical and Scientific Standards	294

ΚΟΝΔΑΚ Ο ΣΒΑΔΒΙ Υ ΚΑΝΙ

(CΜΙΡΕΝΟΓΑ ΡΟΜΑΝΑ ΠΕCΜΑ)¹

Κοντάκιον εἰς τὸν ἐν Κανᾷ γάμον

(τὸ ἔπος Ῥωμανοῦ ταπεινοῦ)

1

Προοίμιον

Ὁ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον ὡς δυνατὸς
μεταποιήσας
τὴν ἐξ ἀμαρτημάτων
συνέχουσάν με θλίψιν
εἰς χαρᾶν μεταποίησαν διὰ τῆς
Θεοτόκου, Χριστέ ὁ Θεός,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

Проимион

Ти, који као Моћан воду у вино
претвори;
муку грехова што ме море
у радост претвори –
Богородице ради;
Христе Боже,
Ти, који све у мудрости створи.

¹ Превод *Кондака* дајемо према критичком издању: José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Hymnes*, Tome II, Sources Chrétiennes 110, Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, 300–321.

α`

Τὴν παρθενίαν τιμήσας Θεὸς γαστήραν ὤκησε παρθενικὴν ·
τέχθεν δὲ ἐξ αὐτῆς ἀσπόρως,
τῆς ἀγνείας αὐτῆς τὰς σφραγίδας οὐκ ἔλυσεν ·
οὗτος τὴν Ἑκκλησίαν ἁμῶμον καὶ παρθένον
ἐαυτῷ ἐμνηστεύσατο.
Ἡ Μήτηρ οὖν Χριστοῦ καὶ Παρθένος καὶ Νύμφη,
Παρθένος καὶ αὐτὸς · ἡ παστὰς δὲ ἁγία,
οὐρανὸν γὰρ νυμφῶνα εἰργάσατο.
Κὰν οὖν ἐτέχθη ἐκ παρθενικῆς καὶ παναγίας γαστρος,
Οὐ βδελύττεται ὅμως τὰς τῶν γάμων συζυγίας
ὅ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

β`

Ὅθεν ὁ ἄμοιρος γάμου θνήτου, ὁ μόνος ἅγιος καὶ φοβερός,
θαλάμῳ γαμικῷ ἐπέστη,
ὥς ὁ θεῖος ἡμᾶς Ἰωάννης ἐδίδαξεν
ὅτι ὁ ἀνυμφεύτους διδραμῶν ὠδίνας
ἐν τοῖς γάμοις ἐλήλυθεν,
ὁ ἐπὶ Χερουβὶμ ἐποχούμενος ὥμοις,
ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς ἀχώριστος ὑπάρχων,
ἐν στιβάδι φθαρτῇ ἀνεκλίνετο ·
συνεστίαθη τοῖς ἁμαρτωλοῖς ὁ ἁμαρτίαν μὴ γνούς,
ἵνα δείξη τὸν γάμον τίμιον τῇ παρουσίᾳ
ὅ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

γ`

Ἐνθεν εἰκότως λαβὼν ἀφορμὰς ὁ μέγας ἔγραψε Παῦλος βοῶν ὥς
τίμιός ἐστιν ὁ γάμος
καὶ τοῦ γάμου ἡ κοίτη ὑπάρχει ἁμίαντος ·
καὶ γὰρ διὰ τοῦ γάμου λάμπουσιν αἱ παρθένοι·
διὰ γάμου γὰρ τίκτονται.
Ἡ Θεοτόκος γὰρ καὶ Ἁγία Παρθένος
καὶ ἔμεινεν ἀγνή μετὰ τόκον παρθένος,
ἀλλὰ γάμος αὐτὴν ἀπεκύησεν,

1

Девичанство честујући, утробу девичју Бог настани;
рођен из ње бесемено,
светост печата њезиних не разори;
Цркву неоскврњену и Девојку
Он себи заручи.
Јер Мати Христова, Девојка је и Невеста,
као што Девственик и Он је сам; и постеља брачна света је,
јер небо ложницом брачном Он учини.
Рођен од утробе девствене и свесвете,
свезу брачну не презире
Он, који све у мудрости створи.

2

Зато Онај што удела у смртној ложници нема, сам Свет и Страшан,
у одаји свадбеној присуствова;
као што нас божанствени Јован поучи (Јн. 2, 2),
да Он који неискусомужно рођење прође –
на свадбу дође;
који је на плећима Херувима ношен (Пс. 79, 1)
и у наручју Очеви нераздељиво обујмљен –
у ложници пропадивој пребиваше.
Са грешницима обедова Онај који греха не познаде
да пришаствијем својим брак часним покаже
Он, који све у мудрости створи.

3

Зато с правом велики Павле написа казујући
да брак је частан (Јевр.13, 4)
и да постеља брачна неоскврњена наводи се,
јер из брака девственици исијавају;
из брака рађају се.
А Богородица и Света Дјева
и по рађању Девојка Чиста остаде;
но брак Њу роди,

ὥς καὶ το πλῆθος τῶν διὰ Χριστὸν παρθενευσάντων αἰεὶ
διὰ γάμου ἐτέχθε, ὃν ἡγίασεν ἐκ μητρας
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

δ`

Πρόκειται νῦν καὶ τὸ θαῦμα εἰπεῖν ὁ πρῶτον ἐπραξεν ἐν τῇ Κανᾷ
ὁ πρῶην Αἰγυπτίοις δείξεν
καὶ Ἑβραίοις αὐτοῖς τῶν θαυμάτων τὴν δύναμιν.
Τότε μὲν γὰρ εἰς αἷμα ἢ τῶν ὑδάτων φύσις
θαυμαστῶς μετεβάλλετο·
δεκάπληγον ὀργὴν Αἰγυπτίοις ἐπῆξε,
τὴν θάλασσαν βάτην τοῖς Ἑβραίοις παρέσχεν,
ἦν ὡς χέρσον σπουδαίως διώδευσαν·
ἐν τῇ ἀνύδρῳ ὕδωρ χορηγεῖ ἀπὸ τῆς πέτρας αὐτοῖς·
ἐν τοῖς γάμοις δὲ ἄρτι φύσιν πάλιν μεταβάλλει
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ε`

Ὅτε τοῖς γάμοις παρῇν ὁ Χριστός, καὶ εὐωχεῖτο ἀνθρώπων πληθὺς,
ἐπέλειψεν αὐτοῖς ὁ οἶνος,
καὶ εἰς λύπην αὐτοῖς ἢ χαρὰ μετεβάλετο·
ἤχθετο ὁ νυμφίος, καὶ οἱ οἰνοχοοῦντες
ἐψιθύριζον ἄπαυστα,
καὶ μία ἦν αὐτοῖς τραγωδία πενίας,
καὶ θόρυβος παρῇν οὐ μικρὸς τῷ θαλάμῳ·
ὃν καὶ γνοῦσα Μαρία ἢ πάναγνος
ἦλθεν εὐθύς καὶ λέγει τῷ Υἱῷ· “Οἶνος οὐκ ἔχουσιν·
ἀλλὰ, δέομαι, τέκνον, δείξον ὅτι πάντα δύνη,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.”

као и многе, што Христа ради вавек девствују и који
из брака рођени су; из утробе их материнске освети
Он, који све у мудрости створи.

4

Предстоји сада чудо прво што у Кани учини
Онај који пређе Египћанима и Јудејима
силу чудеса својих показа.
Тада природу вода
у крв чудесно преобраћаше (Изл. 7, 15–20);
са десет рана љутих Египћане казни;
Јудејима море проходним учини (Изл. 14, 15–22),
преко којег као по копну хитро пређоше;
у пустињи безводној воду им из камена изводи;
сада на свадби опет природу преобраћа
Он, који све у мудрости створи.

5

Када на свадби Христос би и мноштво народа благоваше (Јн. 2, 1–2),
вина понестаде им
и радост њихова у тугу претвори се;
женик узнемираваше се, а пехарници
непрестанце сашаптаваху се,
јер једнака бејаше им оскудице жалост,
и пометеност не мала у одаји настаде;
ово виде, Марија Пречиста
намах Сину приђе и збори: „Вина немају (Јн. 2, 3),
па молим Те, Чедо, покажи да можеш све,
Ти, који све у мудрости створи.“

ς`

Σε δυσωποῦμεν, Πάρθενε σεμνή, ἐκ ποίων ἔγνωσ θαυμάτων αὐτοῦ ·
ὥς δύναται ὁ Υἱός σου,
σταφυλὴν μὴ τρυγήσας τὸν οἶνον χαρίζεσθαι,
οὕτω θαυματουργήσας πρώην, ὡς Ἰωάννης
ὁ θεσπέσιος ἔγραψεν;
Ἐκδίδαξον ἡμᾶς πῶς μὴ θεασαμένη,
πῶς θαύματος αὐτοῦ μὴ λαβοῦσα τὴν πεῖραν,
προσκαλεῖσαι αὐτὸν πρὸς τὰ θαύματα·
οὐ γὰρ ἀπλὴ ἡ αἴτησις νυνὶ ἔστιν ἐν τούτῳ ἡμῖν,
ὅτι πῶς τῷ Υἱῷ σου· “Δὸς αὐτοῖς, ἐβόας, οἶνον,
ὅ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.”

ζ`

Ῥήματα μάθωμεν ἅ πρὸς ἡμᾶς ἡ Μήτηρ λέγει τοῦ πάντων Θεοῦ ·
“Ακούσατε, φήσιν, ὦ φίλοι,
συνετίσθητε πάντες καὶ γνῶτε μυστήρια.
Εἶδον τὸν Υἱόν μου ἤδη θαυματουργοῦντα
καὶ πρὸ τούτου τοῦ θαύματος ·
οὐδέπω ἦν αὐτοῦ μαθητὴς Ἰωάννης·
οὐδέπω γὰρ οὐκ ἦν τῷ Χριστῷ μαθητεύσας,
ὅτε ταῦτα ἐποίει τὰ θαύματα ·
πρώτην αὐτοῦ θαυμάτων ἀπαρχὴν ταύτην τεθέαται
ἐν Κανᾷ γεναμένην, ὥσπερ οἶδεν ὁ Υἱός μου,
ὅ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

η`

Ὡστε ἐπείπερ ἐκεῖνα οὐδεὶς ἀνθρώπων ἔχει εἰς πίστιν σαφῶς,
ταῖς βίβλοις μὴ ἐγγεγραμμένα,
αἷς αὐτοῦ οἱ αὐτόπται τῆς χάριτος ἔγραψαν,
ταῦτα μὲν παραλείψω · ἄψομαι δὲ μειζόνων
ὧνπερ ἔχω τὴν εἰδησιν.
Ἐπίσταμαι ἐγὼ ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔγνων,
καὶ ἔτεκον υἱὸν ὑπὲρ φύσιν καὶ λόγον,

6

Тебе питамо, Дјево Чиста, после чудеса којих Ти знаде
да може Син Твој
грожђе не убирати, а вино даривати,
јер пре овога чуда не сатвори, као што Јован
богонадахнути написа? (Јн. 2, 11)
Научи нас како нити видево,
нити чудо Његово искусив,
на чудеса позиваш Га?
Јер за нас сада питање просто није
то што Сину Твоме каза: „Дај им вина,
Ти, који све у мудрости створи.“

7

Расудимо речи које казује нам Мати Бога света васцелога:
„Слушајте“, рече, „о пријатељи,
просудите и разумите тајну.
Видех Сина мога како чудотвори
и пре чуда овога;
Јован још не бејаше ученик Његов;
још увек не бејаше са Христом учећи се
када (*Христос*) та чудеса твораше;
првина ово је видљива (јавна) чудеса Његових
у Кани настала, као што зна Син мој
који све у мудрости створи.

8

Зато што нико од људи не верује јасно
у оно што у књигама написано није,
што очевици добротинастава Његових не написаше,
то оставићу; већега дотаћи ћу се
о којему знање имам.
Ја знам да мужа не познах
и Сина родих натприродно и надумно

καὶ ὥς ἤμην παρθένος μεμένηκα·
τούτου τοῦ τόκου μείζον οὖν ζητεῖς θαῦμα, ὦ ἄνθρωπε;
Γαβριήλ μοι ἐπέστη λέγων πῶς γεννᾶται οὗτος
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

θ`

Μετὰ τὴν σύλληψιν εἶδον ἐγὼ τὴν Ἑλισάβετ καλοῦσαν με Μητέρα
τοῦ Θεοῦ πρὸ τόκου·
Συμεὼν δὲ ἐμὲ μετὰ τόκον ἀνύμνησεν,
Ἄννα με ἀνευφήμει· μάγοι δὲ ἐκ Περσίδος
πρὸς τὴν φάτνην ἐξέδραμον,
οὐράνιος ἀστήρ προμηνύων τὸν τόκον·
ἐκήρυττον χαρὰν μετ' ἀγγέλων ποιμένες,
καὶ κτίσις σὺν τούτοις ἠγάλλετο·
τί τῶν θαυμάτων τούτων ἐκζητεῖν μείζον δυνήσομαι,
καὶ ἐντεῦθεν πιστεύω ὅτι ἐστὶν ὁ Υἱὸς μου
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ι`

Ἀλλ' ὁ Χριστὸς τὴν Μητέρα ἰδὼν· “Παράσχου, λέγουσαν, χάριν ἐμοὶ,”
καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὴν εὐθέως·
“Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Οὐχ ἥκει ἡ ὥρα μου.”
Τούτων τίνες τὸν λόγον πρόφασιν ἀσεβείας
ἐαυτοῖς κατεσκεύασαν,
οἱ λέγοντες Χριστὸν ὑποκεῖσθαι ἀνάγκαις,
οἱ φάσκοντες αὐτὸν καὶ ταῖς ὥραις δουλεύειν,
οὐ νοοῦντες τοῦ λόγου τὴν ἔννοιαν·
ἀλλ' ἐνεφράγη στόμα ἀσεβῶν τῶν μελετῶντων κακά,
ἐπεὶ διὰ παραχρῆμα καὶ το θαῦμα διεξήλθεν
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

и да, ко што и бејаш, Девојка остала сам.
Од рађања овога, веће чудо тражиш ли, о човече?
Гаврил дође ми зборећи како родиће се Он
Који све у мудрости створи.

9

Након Зачећа Јелисавету видех која назва ме Мајком
Божијом пре Рођења (Лк. 1, 42–43),
а по Рођењу, Симеон опева ме;
Ана прослављаше ме; мудраци из Персије
до јасала дохитрише
звездом небесном Рођење предсказујући (Мт. 2, 1–11);
с ангелима пастири радост возглашаваху (Лк. 2, 8–20)
и творевина (сва) са њима радоваше се;
Како ћу моћи, од чуда ових, веће чудо искати?
Стога верујем да је Син мој
Онај који све у мудрости створи“.

10

А Христос, видећ Матер која Му збори: „Учини ми милост ову“,
одмах рече Јој:
„Шта хоћеш од мене, жено? Још није дошао час мој“ (Јн. 2, 4).
Речи ове узроци су хуле безбожне
онима што је себи самима упутише;
који говоре да је Христос законима неумитним подложен,
који тврде да времену робује,
а смисао речи не разумеју;
но уста безбожника, зала трудбеника, затвори (Пс. 62, 11),
јер намах чудо саврши
Он, који све у мудрости створи.

ια`

“Νῦν ἀποκρίθητι, τέκνον,” φησὶν ἡ πάναγνος Μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ·
“ὁ μέτροις χαλινῶν τὰς ὥρας,
πῶς τὰς ὥρας ἐκδέχεις, Υἱέ μου καὶ Κύριε;
Πῶς δὲ καιρὸν προσμένεις, σὺ ὁ νομοθετήσας
τοῖς καιροῖς διαστήματα,
ὁ Κτίστης ὁρατῶν ὁμοῦ καὶ ἀοράτων,
ἡμέρα καὶ νυκτὶ ὁ ἀλύτους βραβεύσας
ὡς δυνάστης τροπᾶς, ὡς ἠθέλησας;
Κύκλοις εὐτάκτοις τοὺς ἐνιαυτοὺς σὺ περιέγραψας·
πῶς καιρὸν ἀναμένεις πρὸς τὸ θαῦμα ὁ αἰτῶ σε,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ιβ`

“Οἶδα πρὶν μάθης, Παρθένε σεμνή, ὡς οἶνος ἔλειψε τούτους νυνί,”
ὁ Ἀφραστός καὶ Ἑλεήμων
τῇ πανσέμνῳ Μητρὶ παρευθὺς ἀπεκρίνατο.
“Οἶδα σου τῆς καρδίας πάσας τὰς ἐνθυμήσεις
ἅς ἐν τούτῳ ἐκίνησας·
καὶ γὰρ ἐν ἑαυτῇ ἐλογίσω τοιαῦτα·
ἡ χρεῖα νῦν καλεῖ τὸν Υἱόν μου πρὸς θαῦμα,
καὶ προφάσει ὥρῶν ἀναβάλλεται.
Μήτηρ ἀγνή, τὸν τῆς ἀναβολῆς νῦν ἐκδιδάχθητι νοῦν·
ὅταν τοῦτον γὰρ μαθῇς, δώσω σοὶ τὴν χάριν πάντως,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ιγ`

“Υψωσὸν σου πρὸς τοὺς λόγους τὸν νοῦν καὶ γνῶθι, Ἀφορε, ἅπερ
ἐρῶ· ἡνίκα γὰρ ἐκ τῶν μὴ ὄντων
οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ τὰ πάντα παρήγαγον,
ὅλα τὰ παραχθέντα τότε διακοσμήσαι
παρχρῆμα ἐξίσχυσον·
ἀλλ’ εὐτακτόν τινα συνεισήγαγον τάξιν·

11

„Сад одговори, Чедо,“ рече Мати Пречиста Исусу;
„Ти, који дужину часова одређујеш,
како чекати можеш час, Сине мој и Господе?
Како време чекаш, Ти који законе постави
за токове времена;
Ти, који си Творац видљивог, исто као и невидљивог?
Као господар, досуди ноћи и дана
смену неразрешиву како Ти усхтеде,
кружењима складним године омеђио си;
па како време чекаш за чудо које молим,
Ти, који све у мудрости створи?“

12

„Да вина нестаде им, знао сам и пре него што спазила си, Дјево Чиста“,
Несазнатљиви и Милостиви
одмах одговори Пресветој Мајци.
„Знам све помисли срца Твојега
које због овога покрену,
јер ево шта у себи помисли:
„Потребитост сада на чудо призива Сина мога
и под изговором часа (Он) одлаже“.
„Мати Света, смисао одгађања научи сад;
а када схватиш, у свему учинићу Ти милост
Ја, који све у мудрости створих.

13

Воздвигни к речима (Мојим) ум и знади, Чиста, шта
зборим: када када небо и земљу и сву твар
из небића изведох,
творевину сву у тај час
уредити могах;
но добро устројен уведох ред,

συνέστη γὰρ ἐν ἑξ τὰ κτισθέντα ἡμέραις,
οὐκ ἐπείπερ οὐ δυνατὸς πέφυκα,
ἀλλ' ἰν' ἀγγέλων βλέπων ὁ χορὸς ἅ κατὰ μέρος ποιῶ
ἐκθειάζεται ἄδων, ὕμνων · Δόξα σοι, δυνάστα,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ιδ'

Ταῦτα σαφῶς ἐνωτίζου, Σέμνη, ὡς ἡδυνάμην ἐτέρα ὁδῷ λυτρώσασθαι
τοὺς πεπτωκότους
καὶ μὴ δούλου, πτωχοῦ τὴν μορφὴν καταδέξασθαι ·
ὅμως δὲ ἡνεσχόμην πρῶτον μὲν συλληφθῆναι
καὶ τεχθῆναι ὡς ἄνθρωπος
καὶ γάλακτος λαβεῖν ἐκ μαζῶν σου, Παρθένε,
καὶ πάντα δ' ἐν ἐμοὶ κατὰ τάξιν προέβη
παρ' ἐμοὶ γὰρ οὐδὲν ἐστὶν ἄτακτον.
Οὕτως καὶ νῦν τὸ θαῦμα βούλομαι τάξει εὐτάκτῳ ποιεῖν,
ὃ εὐδόκησα πράττειν πρὸς ἀνθρώπων σωτηρίαν,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ιε'

Ἄπαντα σύνες ἃ λέγω, Σέμνη · νυνὶ γὰρ ἤθελον πρῶτον ἐγὼ
κηρύξαι τοῖς Ἰσραηλίτοις
καὶ διδάξαι αὐτοὺς τὴν ἐλπίδα τῆς πίστεως
ἵνα πρὸ τῶν θαυμάτων οὗτοι ἐκδιδαχθῶσιν
ὅτι τίς με ἀπέστειλε,
καὶ γνῶσιν ἀσφαλῶς τοῦ Πατρὸς μου τὴν δόξαν
καὶ τούτου τὴν βουλήν, ὅτι βούλεται πάντως
σὺν αὐτῷ με ἐκ πάντων δοξάζεσθαι ·
ἃ ὁ γεννήσας γὰρ ἐμὲ ποιεῖ, ταῦτα ποιῶ καὶ ἐγώ,
ὁμοούσιος τούτου καὶ τοῦ πνεύματος ὑπάρχων,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

те у дана шест саздано здање беше,
не зато што снаге нисам имао,
већ што ангела хор, гледав све што заредом стварам,
Божанство (Моје) прослављаше, појући: 'Слава Теби, Владико,
који све у мудрости створи'.

14

Ово почуј јасно, Света: могах и путем
другим искупити падше
и не узети на се ропско подобје кукавно;
но ипак одлучих оваплотити се
и родити се као човек
и млеко узимати из груди Твојих, Дјево;
јер од Мене по реду све производи
и Мноме ништа неуређено не бива.
Тако и сада, у реду добро устројеном желим чудо творити
које на спасење људи благоизволах чинити
Ја, који све у мудрости створих.

15

Све што зборим схвати добро, Чиста;
а сада објавити хтедох Израиљанима
и поузданости вере научити их,
да пре чудеса поуче се
Ко посла ме
и виде поуздано Оца мојега славу
и вољу Његову, јер (Ошаци) посве жели
са Њиме и Мене у свему прославити.
Што твори Онај који Ме роди – то и Ја творим,
јер Једносуштан сам Њему и Духу (Светом)
Ја, који све у мудрости створих.

ις`

Πάντα γὰρ ταῦτα εἰ ἔγνωσαν αὐτοὶ ἡνίκα θαύματα εἶδον φρικτά
ἐγίνωσκον ὅτι ὑπάρχω
πρὸ αἰώνων Θεός, καὶ γεγέννημαι ἄνθρωπος ·
νῦν δὲ παρὰ τὴν τάξιν, πρὸ τῆς διδασκαλίας,
ἐπεζήτησας θαύματα,
καὶ διὰ τοῦτό σοι μικρὸν ἀνεβαλλόμεν,
καὶ τοῦ θαυματουργεῖν ἐπεζήτηουν τὴν ὥραν
διὰ ταύτην καὶ μόνην τὴν πρόφασιν·
ἀλλ' ὅτι χρή τιμᾶσθαι τοὺς γονεῖς παρὰ τῶν τέκνων αὐτῶν,
θεραπεύσω σε, Μήτηρ · δύναμαι γὰρ πάντα πράττειν,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ις`

Εἰπέ οὖν τάχος τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ ἵν' ὑπουργήσωσι τοῖς παρ' ἐμοῦ,
καὶ ἔσονται μετὰ ταῦτα,
ἑαυτοῖς καὶ ἄλλοις τοῦ θαύματος μάρτυρες ·
Πέτρον γὰρ ὑπουργήσαι, ἀλλ' οὐδὲ Ἰωάννην,
οὐκ Ἀνδρέαν νῦν βούλομαι,
οὐκ ἄλλον οὐδένα τῶν ἐμῶν ἀποστόλων,
ἵνα μὴ γεννηθῇ δι' αὐτῶν τοῖς ἀνθρώποις
ὑποψία ἐντεῦθεν φαυλότητος,
ἀλλὰ αὐτοὺς νῦν θέλω ὑπουργεῖν τοὺς ὑπηρέτας ἐμοί,
ἵν' αὐτοὶ μαρτυροῦσιν ὅτι πάντα ἐξισχύω,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ιη`

Ἰξασα τούτοις ἡ Μήτηρ Χριστοῦ τοῖς ὑπηρέταις τοῦ γάμου εὐθὺς
ἐφθέγγετο σύν προθυμίᾳ·
“Ἄπερ λέγει ὑμῖν ὁ Υἱός μου ποιήσατε.”
Τότε δὲ ἔξ ὕδρῃαι, ὡς ἡ Γραφή διδάσκει,
ἐν τῷ οἴκῳ ἀπέκειντο·
τοῖς ὑπηρέταις οὖν ὁ Χριστός ἐπιτάττει·
“Γεμίσατε, λέγων, τὰς ὑδρίας ὕδατος.”

16

Ако сазнали би све ово након што чудеса страшна виде,
разумели би да сам
Превечни Бог и да постао сам човек;
али сада, насупрот поретку, пре поуке,
Ти чудо заиска -
и тога ради, за мало Ти одгађам,
и час чудотворења исках
једино ради разлога тога;
но, како треба да родитељи од деце своје поштовани буду,
услишавам Те, Мати; јер све могу чинити
Ја, који све у мудрости створих.

17

Реци брзо овима у кући да ми прислуже,
а затим биће
себи самима и другима сведоци чуда.
Петар да не служи, нити Јован,
ни Андреја сада не желим,
нити икога другога од апостола мојих,
да због њих, из тога, међу људима не роди се
сумња преваре;
већ сада желим да слуге ми прислужују,
да сами посведоче како све могу Ја,
који све у мудрости створих“.

18

Пред (*речима*) овим уступајући, Мати Христова служитељима свадбеним намах
с одлучношћу рече:

„Све што каже вам Син мој – чините“ (Јн. 2, 5)
А тамо, како Писмо поучава, шест судова (Јн. 2, 6)
у кући бејаше;
и нареди Христос слугама:
„Водом ведра напуните“ (Јн. 2, 7).

Καὶ εὐθέως τὸ ἔργον ἐγένετο·
τὰς γὰρ ὑδρίας ὕδατος ψυχροῦ πάσας ἐπλήρωσαν,
καὶ εἰσθήκεσαν γινῶναι τί βουλεύεται πρὸς τοῦτο
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

ιθ`

Νῦν ὑδρίας ἐπαινέσω ἐγὼ πῶς ἀπεδείχθησαν οἴνου μεσταί
πῶς ἀθρόον ἢ τῶν ὑδάτων
μεταχώνευσιν οὕτως αἰφνίδιον γέγονε.
Τότε γὰρ ὁ Δεσπότης εἶπεν τοῖς ὑπηρέταις
φανερῶς, καθὼς γέγραπται·
“Ἀντλήσατε ὑμεῖς μὴ τρυγήσαντες οἶνον·
ποτίσατε λοιπὸν τοὺς ἀνακεκλειμένους,
τὰς ἀβρόχους φιάλας ἀρδεύσατε·
ἀπολαυέτω πᾶσα ἡ πληθὺς καὶ ὁ νυμφίος αὐτὸς·
παραδόξος γὰρ πᾶσιν ἔδωκα τὴν εὐφροσύνην,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.”

κ`

“Ὅτε τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον Χριστὸς σαφῶς μετέβαλεν ὡς δυνατός
κατευφράνθη ἅπαν τό πληθος,
θαυμασίαν τὴν γεῦσιν αὐτοῦ ἡγησάμενοι·
ἄρτι δὲ ἐν τῷ δείπνῳ τῷ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ
ἀνακλίνομεν ἅπαντες·
εἰς αἷμα γὰρ Χριστοῦ μεταβάλλεται οἶνος,
καὶ πίνομεν αὐτὸν εὐφροσύνη ἁγία
τὸν Νυμφίον τὸν μέγαν δοξάζαντες·
ὁ γὰρ Νυμφίος ὁ ἀληθινὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἐστίν,
ὁ προἀναρχὸς Λόγος ὁ λάβων μορφὴν τοῦ δούλου
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

κα`

“Ὑψιστε, Ἄγιε, πάντων Σωτήρ, τὸν οἶνον φύλαξον τὸν ἐν ἡμῖν
ἀνόθευτον, ὡς παντεπόπτες·
κακοδόξους δὲ πάντας ἐντεῦθεν ἀπέλασον,

И одмах учињено би:
судове све водом свежом напунише
и остадоше да сазнају шта овим намерава
Он, који све у мудрости створи.

19

Опеваћу сада како судови испуњени вином показаше се,
како, одједном, претварање воде
изненада било је.
Тада Господ јасно слугама рече
као што написано је:
„Захватите од вина (*из Винограда*) којег не убирасте (Јн. 2, 8)
те госте зване напојте,
врчеве сухе залијте –
нека се све мноштво наслађује, као и женик сам;
јер радост свима чудесно дадох
Ја, који све у мудрости створих.“

20

Када Христос, као Силан, воду у вино наочиглед претвори,
све се мноштво развесели
чудесан укус његов окушав;
сада на гозби у Цркви
насићујемо се сви,
јер вино у крв Христову претвара се
и пијемо је са светом радошћу
Женика Величанственога славећи,
јер Женик Истинити из Марије изађе;
Првоначални Логос подобје ропско узе -
Он, који све у мудрости створи.

21

Најузвишенији, Свети Спаситељу свих, вино у нама сачувај
увек неизмењено, као Сведитељу;
а хулитеље све одавде изагнај,

οἵτινες ὡς πανοῦργοι μίσγουςί σου τὸν οἶνον
τὸν πάνταγιον ὕδατι·
τὸ δόγμα γὰρ τὸ σὸν αἰεὶ ἐξυδαροῦντες,
κατάκριτοι εἰσι τῷ πυρὶ τῆς γεέννης·
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς, Ἀναμάρτητε,
τοῦ ὁδυρμοῦ τῆς κρίσεως τῆς σῆς, ὡς ἐλεήμων Θεός,
ταῖς εὐχαῖς τῆς ἀγίας Θεοτόκου καὶ Παρθένου,
ὅ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας.

злобнике оне што вино Твоје свесвето
водом замућују;
те науку Твоју увек узмутив,
на огањ Геене осуђени бивају;
но избави нас, Безгрешни,
као Бог Милостиви од плача због осуде Твоје
молитвама Богородице и Дјеве Свете,
Ти, који све у мудрости створи.
Амин!

*Превод са старојрчкој:
Весна О. Марковић*

* * *

Примљено: 4. 3. 2018.
Одобрено: 16. 4. 2019.

„ИЗБАВИ МЕ ОД НЕЧИСТОТЕ ДЕЛА МОЛИХ...”

Весна О. Марковић*
Академија уметности
у Новом Саду,
Универзитет у Новом Саду

Апстракт: Будући да је дело највећег песника Источне Цркве – Светиога Романа Мелода недовољно истражено и да је превод његових химни мало, рад приказује, најпре, превод са класичног грчког досад у нас непреведеног „Кондака о блудници“, а потом, након краћих биографских података о песнику, разматра утицај сиријских жанрова на његово стваралаштво Славојојчево. Такође, наводи се аналогија између уметничких омилија Светиога Јована Златоустиог и химни Светиога Романа Мелода, уз истраживање есејистичких композиција њиховог стваралаштва. На крају, дају се оштри карактеристике кондака Славојојчевих, уз неке његове особености Кондака који је пред нама.

Кључне речи: Роман Мелод, Кондак, Господ, блудница, покајање.

* * *

Смиренога Романа *Кондак о блудници* на Велику Среду

Τῇ μεγάλῃ τετράδι, κοντάκιον εἰς τὴν πόρνην,
ιδιόμελον φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε ·

* v.hrisa@gmail.com.

Τῇ μεγάλῃ τετραδί, κοντάκιον εἰς τὴν πόρνην,
ιδιόμελον φέρον ἀκροστιχίδα τήνδε ·
τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ¹

Προοίμιον 1

Ὁ πόρνην καλέσας θυγατέραν, Χριστὲ ὁ Θεός,
υἱὸν μετανοίας κάμῃ ἀναδείξας,
δέομαι, ῥῦσαι με τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.

Προοίμιον 2

Κατέχουσα ἐν κατανύξει ἡ πόρνη τὰ ἴχνη σου
ἐβόα σοι ἐν μετανοίᾳ τῷ εἰδοτί τὰ κρύφια, Χρίστε ὁ Θεός·
„Πῶς σοι ἀτενίσω τοῖς ὄμμασιν
ἢ πάντα ἀπατῶσα τοῖς νεύμασιν;
Πῶς σε δυσωπήσω τὸν εὐσπλαγχνον
ἢ σὲ παροργίσασσα τὸν κτήστην μου;
Ἀλλὰ δέξαι τοῦτο τὸ μύρον πρὸς δυσώπησιν, Κύριε,
Καὶ δώρησαί μοι ἄφεσιν τῆς αἰσχύνης
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

α`

Τὰ ρήματα τοῦ Χριστοῦ καθάπερ ἀρώματα
ῥαινόμενα πανταχοῦ βλέπουσα ἡ πόρνη ποτὲ
καὶ τοῖς πίστοις πᾶσι πνοὴν ζωῆς χορηγοῦντα,
τῶν πεπραγμένων αὐτῇ τὸ δυσῶδες ἐμίσησεν,
ἐννοῦσα τὴν αἰσχύνην τὴν ἐαυτῆς
καὶ σκοποῦσα τὴν ὀδύνην τὴν δι` αὐτῶν ἐγγιγνομένην ·
πολλὴ γὰρ θλίψις γίνεται τότε τοῖς πόρνοις ἐκεῖ,
ὧν εἷς εἶμι, καὶ ἔτοιμος πέλω εἰς μάστιγας
ἅς πτοηθεῖσα ἡ πόρνη οὐκέτι ἔμεινε πόρνη,
ἐγὼ δὲ καὶ πτοούμενος ἐπιμένω
τῷ βορβόρῳ τῶν ἔργων μου.

¹ За перевод смо користили грчки текст критичког издања: José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes*, Tome III, *Sources Chrétiennes* 114, Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, 20–43.

Смиренога Романа
Кондак о блудници
на Велику Среду

Проимион I

Ти, који блудницу кћерком назва, Христе Боже,
сином покајања и мене учини;
избави ме, молим Те, од нечистоте дела мојих.

Проимион II

У скрушености ноге Твоје обујмив,
вапијаше у покајању блудница тајана Зналцу – Теби, Христе Боже:
„Како ћу узрети у Те очима,
ја, која све саблазних намигивањима;
како ћу милосрђе измолити Твоје,
ја, која Створитеља прогневих свога?
Но опет, прими ово миро од оскврњене, Господе,
и даривај ми опроштење срамне
нечистоте дела мојих.“

1

Увидев речи Христове као аромате
мирисне посвуда распршене
и вернима свима као дах животни дариване,
омрзну блудница дела почињених злосмрадије,
оскврњеност сагледава своју
и бол, од тога насталу, разумев;
јер много мучења онамо блудницима бива
међу којима и ја сам, за шибе приправљен;
њих убојав се, блудница не остаде блудница више;
а ја, острашћени, још увек остајем
у нечистоти дела мојих.

β`

Οὐδέποτε τῶν κακῶν ἀποστῆναι βούλομαι,
οὐ μνήσκομαι τῶν δεινῶν ὧν ἐκεῖ μέλλω ὁρᾶν,
οὔτε λογίζομαι τὴν τοῦ Χριστοῦ εὐσπλαγχνίαν
πῶς περιῆλθε ζητῶν με τὸν γνώμη πλανώμενον ·
δι` ἐμὲ γὰρ πάντα τόπον ἐξερευνᾷ,
δι` ἐμὲ καὶ Φαρισαίῳ συναριστᾷ ὁ τρέφων πάντας ·
καὶ δείκνυσι τὴν τράπεζαν θυσιαστήριον,
ἐν ταύτῃ ἀνακειμένος καὶ χαριζόμενος
τὴν οφειλὴν τοῖς χρεώσταις, ἵνα θαρρῶν πᾶς χρεώστης
προσέλθῃ λέγων · “Κύριε, λύτρωσαί με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

γ`

Ὑπέκνισεν ἡ ὁσμὴ τῆς τραπέζης τοῦ Χριστοῦ
τὴν πρῶην μὲν ἄσωτον, νυνὶ δὲ καρτερικὴν,
τὴν ἐν ἀρχῇ κύνα καὶ ἐν τῷ τέλει ἀμνάδα,
τὴν δούλην καὶ θυγατέρα, τὴν πόρνην καὶ σώφρονα.
Διὰ τοῦτο λίχνῳ δρόμῳ φθάνει αὐτὴν,
καὶ λιποῦσα τὰ ψυχία τὰ ὑπ` αὐτὴν, τὸν ἄρτον ἤρε
τῆς πάλαι Χανανίτιδος πλέον πεινάσασα,
ψυχὴν κενὴν ἐχόρτασεν, οὕτω πιστεύσασα,
ἀλλ` οὐ κραυγῇ ἐλυτρώθη, σιγῇ δὲ μᾶλλον ἐσώθη ·
κλαυθμῷ γὰρ εἶπε · “Κύριε, λύτρωσαί με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου”.

δ`

Τὴν φρένα δὲ τῆς σοφῆς ἐρευνῆσαι ἤθελον
καὶ γινῶναι πῶς ἔλαμψεν ἐν αὐτῇ ὁ Κύριος
ὁ ὡραιότατος καὶ τῶν ὡραίων ὁ κτίστης,
οὗ τὴν ιδέαν πρὶν ἰδεῖν ἢ πόρνη ἐπόθησεν ·
ὥς ἡ τῶν εὐαγγελίων βίβλος βοᾷ ·
Τοῦ Χριστοῦ ἀνακειμένου ἐν οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου,
γυνὴ τις τότε ἤκουσεν, ἅμα καὶ ἔσπευσεν
ὠθήσασα τὴν ἔννοιαν πρὸς τὴν μετάνοιαν ·
“Ἄγε, φῆσιν, ὦ ψυχὴ μου, ἰδοὺ καιρὸς ὃν ἐζήτεις ·
ἐπέστη ὁ καθάριζων σε · τί ἐμμένεις
τῷ βορβόρῳ τῶν ἔργων σου;

2

Одà зла нигда не пожелим одвратити се,
нити се страха опомињем што ћу их онамо видети,
нити на Христово благосрђе помишљам,
што (*свеи*) пропути тражећи мене, умом разввраћеног;
јер мене ради свако насеље испита,
мене ради са Фарисејем обедова Хранитељ свих;
и Трпезу жртвену чини,
на којој је положен и дариван
Дуг – дужницима; да дужник сваки смело
приступи говорећи: „Господе, ослободи ме
нечистоте дела мојих.“

3

Благоуханије трпезе Христове просветли
пређе блудну, сада крепку,
у почетку пса, на концу – јагње,
робину и кћер, блудницу и целомудреницу.
Тога ради, жудном хитрином стиже
и мрвице одбацујући, хлеб узе
од Хананејке гладнија (Мк. 7, 24–30; Мт. 15, 21–28),
те душу насити празну – она која тако поверова.
Но, јауцима не ослободи се; ћутањем силније се спасе,
јер кроз јецај рече: „Господе, ослободи ме
нечистоте дела мојих.“

4

Душу мудре (*жене*) испитати жељах
и сазнати како засија у њој Господ
Најкраснији; красота свих Саздаатељ
чији лик узљуби блудница пре но што Га угледа,
као што и Јеванђелска књига каже:
„Када чу да Христос у дому Фарисејеву седи,
жена нека одмах похита (Лк. 7, 36–48),
настројење (*духа*) преобратив у покајање:
„Хајде“, рече, „о душо моја, ево времена које искаше,
допаде те Очиститељ; што ли остајаше
у нечистоти дела твојих?“

ε`

Ἀπέρχομαι πρὸς αὐτόν, δι` ἐμὲ γὰρ ἤλυθεν·
ἀφίημι τοὺς πότε, τὸν γὰρ νῦν πάνυ ποθῶ,
καὶ ὡς φιλοῦντα με μυρίζω καὶ κολακεύω·
κλαίω, στενάζω καὶ πείθω δικαίως ποθῆσαι με·
ἀλλοιοῦμαι πρὸς τὸν πόθον τοῦ ποθητοῦ,
καὶ ὡς θέλει φιληθῆναι, οὕτω φιλῶ τὸν ἐραστήν μου·
πενθῶ καὶ κατακάμπτομαι, τοῦτο γὰρ βούλεται·
σιγῶ καὶ περιστέλλομαι, τούτοις γὰρ τέρεται·
ἀναχωρῶ τῶν ἀρχαίων ἵνα ἀρέσω τῷ νέῳ·
συντόμως ἀποτάσσομαι ἐμφυσῶσα
τῷ βορβόρῳ τῶν ἐργῶν μου.

ς`

Προσέλθῳ οὖν πρὸς αὐτόν, φωτισθῶ, ὡς γέγραπται·
ἐγγίσω νῦν τῷ Χριστῷ, καὶ οὐ μὴ καταισχυθῶ·
οὐκ ὄνειδίζει με, οὐ λέγει μοι· “Ἔως ἄρτι
ἦς ἐν τῷ σκότει, καὶ ἦλθες ἰδεῖν με τὸν ἥλιον.”
Διὰ τοῦτο μύρον αἶρω καὶ πορευθῶ·
φωτιστήριον ποιήσω τὴν οἰκίαν τοῦ Φαρισαίου·
ἐκεῖ γὰρ ἀποπλύνομαι τὰς ἀμαρτίας μου·
ἐκεῖ καὶ καθαρίζομαι τὰς ἀνομίας μου·
κλαυθμῷ, ἐλαίῳ καὶ μύρῳ κεράσω μου κολυμβήθραν
καὶ λούομαι καὶ σμήχομαι καὶ ἐκφεύγω
τοῦ βορβόρου τῶν ἐργῶν μου.

ζ`

Ἐδέξατο ἡ Ραὰβ κατασκόπους πρότερον
καὶ τις δοχῆς τὸν μισθὸν ὡς πιστὴ εὗρε ζωὴν·
τῆς γὰρ ζωῆς τύπος ὑπῆρχε τούτους ὁ πέμψας,
τοῦ Ἰησοῦ μου βαστάζων τό τίμιον ὄνομα.
Σωφρονοῦντας τότε πόρνη ξενοδοχεῖ,
νῦν παρθένον ἐκ παρθένου πόρνη ζητεῖ ἀλειψαί μύρῳ·
ἐκεῖνη μὲν ἀπέλυσεν οὕσπερ ἀπέκρυψεν·
ἐγὼ δὲ ὃν ἠγάπησα μένω κατέχουσα,
οὐχ ὡς κατασκόπου κλήρων, ἀλλ` ὡς ἐπίσκοπον πάντων

5

„К Њему приходим, јер мене ради дође – Он;
све пређашње напуштам, јер жеђа ме за Њим нада све,
и као што љуби ме (*Он*), ја помазујем (*Га*) и милујем;
плачем, јецам и нашаптавам да, по праву, пожели ме.

Од чежње за Жуђеним преображавам се
и онако како жели љубљен бити, тако љубим свог Вољенога.

Тугујем и скрушавам се, јер тако жели,
тихујем и погружавам се, јер то му је угодно,
од пређашњега удаљавам се да Женику допаднем се;
дахнув, намах одричем се
нечистоте дела мојих.

6

Приходим к Њему и осветлићу (*Му*), као што је написано,
приближићу се Христу и убојати се нећу;
кудити ме неће, нити ми рећи: „Све досад
у тами бејаше и приђе видети Мене – Сунце.”

Тога ради, миро узимам и отходим –
крстионицу направићу од дома Фарисејевог:
онамо опраћу се од грехова мојих
и онамо очистићу се од безакоња мојих;
сузе, уље и миро смешаћу у купељ моју
и опраћу се; и обрисати; и одбећи
од нечистоте дела мојих.

7

Прими пређе Рава уходе (ИНав. 2, 1–6)
и као плату за гостопримство – живот нађе;
јер онај који их посла живота лик имаше,
име часно Исуса мога носећи (ИНав. 2, 1; 2, 23).

Чедне (*љуге*) тада угошћује блудница,
сада, Дјевиног Сина Девичанскога блудница миром помазати иште;
она (*Рава*) отпусти оне које сакри (ИНав. 2, 15),
а ја истрајавам чврсто држећи Онога кога узљубих;
не као уходу однекле, већ Владику свих

κρατῶ, καὶ ἐξεγείρομαι ἐκ τῆς ὕλης
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.

η`

Ἰδοὺ, καιρὸς ἔφθασεν ὃν ἰδεῖν ἐπόθησα ·
ἡμέρα ἔλαμψε καὶ δεκτὸς ἐνιαυτός ·
ἐν τοῖς τοῦ Σίμωνος ἀνλίζεται ὁ Θεός μου·
σπεύσω πρὸς τοῦτον καὶ κλαύσω, ὡς Ἄννα, τὴν στεῖρωσιν ·
κἂν λογίστηταί με Σίμων, ἐν μεθυσμῶ,
ὡς Ἥλὶ τὴν Ἄνναν τότε, μένω καὶ γὰρ προσευχομένη,
σιγῇ βοῶσα · “Κύριε, τέκνον οὐκ ἦτησα,
ψυχὴν μονογενῇ ζητῶ ἣν περ ἀπώλεσα ·
ὡς Σαμουὴλ τῆς ἀτέκνου, Ἐμμανουὴλ τῆς ἀνάνδρου,
τῆς στεῖρας ἡρὲς ὄνειδος · ῥῦσαι πόρνην
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

θ`

Νευροῦται μὲν ἡ πίστις τοῖς τοιοῦτοις ῥύμασι,
ποιεῖται δὲ τὴν σπουδὴν πρὸς τὴν τοῦ μύρου ὠνήν,
καὶ παραγίνεται βοῶσα τῷ μυροπράτῃ ·
“Δός μοι, εἰ ἔχεις, ἐπάξιον μύρον τοῦ φίλου μου,
τοῦ δικαίως φιλούμενου καὶ καθαρῶς,
τοῦ πυρώσαντός μου πάντα καὶ τοὺς νεφροὺς καὶ τὴν καρδίαν
μηδὲν περὶ τιμῆματος · τί ἀμφιβάλλεις μοι;
Κἂν δέοι, μέχρι δέρματος καὶ τῶν ὀστέων μου
ἐτοιμῶς ἔχω τοῦ δοῦναι ἵν' ἔνρω τί ἀποδοῦναι
τῷ σπεύσαντι καθαῖραι με ἐκ τῆς ὕλης
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

ι`

Ὁ δὲ ἰδὼν τῆς σεμνῆς θερμὸν καὶ πρόθυμον,
φήσιν αὐτῇ · „Λέξον μοι τίς ἐστὶν ὃν ἀγαπᾷς,
ὅτι τοσοῦτον σὲ ἐπύρωσε (πρὸς) τὸ φίλτρον ·
ἄρα κἂν ἔχει τι ἄξιον τούτου τοῦ μύρου μου;”
Παραυτὰ δὲ ἡ ὁσία ἤρε φωνήν

држим, и устајем из дивље
нечистоте дела мојих.

8

Ево време стиже које чезнух видети,
у години засија ми дан очекивани,
код Симона Бог мој обитава; (Лк. 7, 40);
к Њему похитаћу и као Ана нероткиња заплакаћу (1. Сам. 1, 1–2; 2, 1–10);
па ако помисли Симон да пијана сам,
као Илије за Ану онда; остајем и ја молећи се (1. Сам. 1, 13–14),
ћутке вапијући: „Господе, чеда не заисках,
душу јединородну, коју погубих, иштем; (Ис. 7, 14; Мт. 1, 21; Лк. 1, 25)
као Самуил, од бездетне, (Ти), Емануил, од Неискусомужне (рођен),
што нероткињи срамоту узне; избави (мене) блудницу
од нечистоте дела мојих.“

9

Охрабрује се верна жена речима овим,
па у куповину уља мирисаваго хитри,
и пристиже, справљачу аромата казујући:
„Дај ми, ако имаш, миро достојно Вољеног ми,
узљубљеног праведно и чисто,
Који запали сву нутрину моју и све срце моје;
за цену не питам; што двоумиш се?
Ако затреба, све до коже и костију мојих
готова сам дати да бих имала чиме узвратити
Ономе који хитри да очисти ме од дивље
нечистоте дела мојих.“

10

А овај (пропадавац), огањ и ревност узвишене (жене) видећу,
рече јој: „Кажу ми, ко је тај кога љубиш,
што толико, до заноса, зажари те;
је ли достојан овога аромата мојега?“
У тај час, (жена) благодушна подиже глас

καὶ βοᾷ σὺν παρρησίᾳ τῷ σκευαστῇ τῶν ἀρωμάτων ·
„Τί λέγεις, ὦ ἄνθρωπε; ἔχει τι ἄξιον;
Οὐδὲν αὐτοῦ ἀντάξιον τοῦ ἀξιώματος ·
οὐκ οὐρανός, οὔτε γαῖα, οὐδ' ὅλος τούτῳ ὁ κόσμος
συγκρίνεται τῷ σπεύσαντι ῥυσασθαί με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

ια`

Υἱός ἐστι τοῦ Δαυίδ, δι' αὐτὸ (καὶ) εὐοπτος ·
Υἱός Θεοῦ καὶ Θεός, δι' αὐτὸ σφόδρα τερπνός ·
ὃν οὐκ ἔώρακα, ἀλλ' ἤκουσα, καὶ ἐτρώθην
πρὸς τὴν ιδέαν τοῦ ἔχοντος φύσιν ἀνείδεον.
Τὸν Δαυίδ ποτε ἰδοῦσα στέργει Μελχόλ ·
ἐγὼ δὲ μὴ κατιδοῦσα τὸν ἐκ Δαυίδ ποθῶ καὶ στέργω ·
ἐκείνη τὰ βασιλεία πάντα παρέδραμε
καὶ τῷ Δαυίδ πτωχεύοντι ποτὲ προσέδραμεν ·
καὶ γὰρ τὸν ἄδικον πλοῦτον ὑπερορῶ καὶ ὠνοῦμαι
τὸ μύρον τῷ καθαίροντι τὴν ψυχὴν μου
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

ιβ`

Ῥημάτων δὲ τὸν εἰρμόν σιωπῇ διέτεμε
καὶ ἔλαβεν ἡ σέμνη τὸ τέρπνον μύρον αὐτῆς,
καὶ εἰς τὸν θάλαμον εὐρέθη τοῦ Φαρισαίου
τρέχουσα, ὥσπερ κληθεῖσα μυρίσαι τὸ ἄριστον.
Ὁ δὲ Σίμων θεωρήσας τοῦτο αὐτό,
τὸν Δεσπότην καὶ τὴν πόρνην καὶ ἑαυτὸν ἥρξατο ψέγειν,
τὸν μὲν ὡς ἀγνοήσαντα τὴν προσεγγίσασαν,
τὴν δὲ ἀναισχυντήσασαν καὶ προσκυνήσασαν,
καὶ ἑαυτὸν ὡς ἀσκέπτως δεξάμενον τοὺς τοιούτους,
καὶ μάλιστα τὴν κρίζουσαν · „Ἐξελοῦ με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

ιγ`

Ὡ ἄγνοια! Τί φήσιν; „Τοῦτο μὲν ἐτέλεσα ·
ἐκάλεσα Ἰησοῦν ὡς τίνα τῶν προφητῶν,
καὶ οὐκ ἐνόησεν · ἦν ἕκαστος ἡμῶν οἶδεν,
οὗτος καὶ οὐκ ἔγνω · εἰ ἦν γὰρ προφήτης, ἐγίνωσκεν.”

и повика без зазора справљачу аромата:
„Шта збориш, о човече, ‘је ли достојан’?
Ништа достојно части Његове није:
ни небо, ни земља, ни космос васцели
упоредити се не може са Оним који хита избавити ме
од нечистоте дела мојих.

11

Син је Давидов и зато благолик,
Син је Божији и Бог, и зато кротак веома;
видела Га нисам, али (*о Њему*) слушах и рањена
ја сам од лика што природу несазнатљиву има.
Давида видећ, заљубљује се Михала (1. Сам. 18, 20–27),
а ја, Сина Давидова не видећ, чезнем и љубим;
она од свих блага царских одбеже
и сиромашноме Давиду тада прибеже;
ја богатство, неправедно стечено, презирем
и миро купујем Ономе који чисти душу моју
од нечистоте дела ми.“

12

Ђердан речи тихано прекиде
узвишена (*жена*) и узне миро своје скупочено,
те у клети обрете се Фарисејевој
хитрећи, као да је позвана обред миросати.
А Симон, ово осмотрив,
Господа, блудницу и сама себе кудити стаде:
Њега, што не препознаје ону која (*Му*) се приближи,
њу, која се у бестидности коленопреклоно молила,
те себе сама што њих, такве, нерасудно прими,
но понајвише њу, која вапије: „Отерај од мене
нечистоту дела мојих.“

13

О незнања! Шта рече? „Ето шта учиних:
Исуса позвах као једнога од пророка,
а (*Он*) не препознаде њу коју сваки од нас познаде;
Он сам не зна; но када би пророк био, знао би.“ (Лк. 7, 39)

Ὁ ἐτάζων δὲ καρδίας καὶ τοὺς νεφρούς,
θεωρῶν τοῦ Φαρισαίου τοὺς λογισμοὺς ἐξαλλομένους,
εὐθέως τούτῳ γίνεται ῥάβδος εὐθύντητος;
„Ὡ Σίμων, λέγων, ἄκουσον τὸ τῆς χρηστότητος
τῆς ἐπὶ σὲ γενομένης καὶ ἐπὶ ταύτην ἣν βλέπεις
κλαυθμῷ βοῶσαν · Κύριε, λύτρωσαί με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

ιδ`

Μεμπτέος σοι ἔδοξα ἐπειδὴ οὐκ ἤλεγξα
τὴν σπενδούσαν ἐκφυγεῖν τῶν αὐτῆς ἀνομιῶν ·
ἀλλ` οὐ καλῶς, Σίμων, οὐκ εὐλογος ἡ μομφή σου ·
σύγκρινον τοῦτο ὃ θέλω εἰπεῖν σοι, καὶ δίκασον.
Ὅφειλέται δύο ἦσαν τῷ δανείστῃ,
ὁ μὲν εἰς πεντακοσίων, ἕτερος δὲ πενήντα μόνον,
καὶ τούτοις ἀπορήσασι πρὸς τὴν ἀπόδοσιν
ὁ χρήσας ἐχαρίσατο ὁ τι ἐχρήσατο.
Τίς οὖν ἐκ τῶν δύο ποθήσει πλέον, εἰπέ μοι;
τίς ὥφειλε βοᾶν αὐτῷ · „Ἐσωσάς με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου;”

ιε`

Ἀκούσας δὲ ὁ σοφὸς Φαρισαῖος ἔφησε ·
„Διδάσκαλε, ἀληθῶς φανερόν πασιν ἐστίν
ὅτι πλειότερον ὀφείλει τοῦτον ποθῆσαι
ὃ περισσότερον χρέος ὁ χρήσας κεχαρίσται.”
Ὁ δὲ Κύριος πρὸς ταῦτα εἶπεν αὐτῷ ·
„Ὅρθῶς ἀπεκρίθης, Σίμων · οὕτως ἔστι καθάπερ λέγεις ·
ὃν γὰρ οὐκ ἐπήλειψας αὕτη ἐμύρισεν ·
ὃν ὕδασιν οὐκ ἔνιψας αὕτη τοῖς δάκρυσιν ·
ὃν οὐκ ἠσπάσω φιλήσας καταφιλοῦσα με κράζει ·
„Ἐκράτησα τοὺς πόδας σου, μὴ ἐμπέσω
τῷ βορβόρῳ τῶν ἔργων μου.”

ις`

Νῦν ὅτε σοι ἔδειξα τὴν ποθοῦσαν με στοργῇ,
διδάξω σε, βέλτιστε, τίς ἐστίν ὁ δανειστής,
καὶ ὑποδείξω σοι τοὺς τούτου χρεωφειλέτας,

А Онај који срца и нутрине испитује (Пс. 7, 9; Јер. 17, 10),
заблуделе помисли Фарисејеве увиде;
скиптар праведности одмах показа (Пс. 44, 7; Јевр. 1, 8)
говорећи: „О Симоне, почуј каква се доброта
на теби пројавила и на њој коју видиш
да кроз плач вапије: „Господе, ослободи ме
нечистоте дела мојих.“

14

Разумедох да осуђујеш што не изобличих
њу која хитри одбећи од безакоња својих;
но није ти то добро, Симоне, нити је благословен прекор твој;
просуди ово што ти желим рећи, па осуђуј:
двојица беху дужници повериоцу –
један петсто, други само педесет (*динара*)
и кад не имадоше да врате,
зајмодавац (*им*) поклони то што узајмише.
Који ће га од њих двојице већма љубити, реци ми (Лк. 7, 41–42);
који би к њему завапио: „Спасе ме
од нечистоте дела мојих?“

15

И послушав, домишљати Фарисеј рече:
„Учитељу, уистину јасно је
да ће већма љубити онај дужник
којему поверилац више поклони“ (Лк. 7, 43).
А на ово, Господ рече му:
„Право одговори, Симоне; тако је као што збориш;
Онај кога ти уљем не помаза, она мироса;
Кога водом не поли, она сузама (*уми*);
Кога целивом не сусрете, она целовима покри и вапије: (Лк. 7, 44–46)
‘Чврсто држах се ногу Твојих, да не потонем
у нечистоти дела мојих.’

16

Сада, када показах ти ону која за мном с љубављу чезне,
научићу те, пријатељу драги, ко је Зајмодавац
и дужнике Његове показаћу ти,

ὧν εἷς ὑπάρχεις, καὶ αὕτη ἦν βλέπεις δακρύνουσαν ·
δανειστὴς δὲ ἀμφοτέρων πέλω ἐγώ,
καὶ οὐ μόνον ἀμφοτέρων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντων
ἐγὼ γὰρ πᾶσιν ἔχρησα ταῦτα ἃ ἔχουσιν,
πνοήν, ψυχὴν καὶ αἴσθησιν, σῶμα καὶ κίνησιν ·
τὸν δανειστὴν οὖν τοῦ κόσμου, ἐν ὅσῳ ἔχεις, ὦ Σίμων,
ἵκετεύουσον καὶ βόησον · „Λυτρώσαι με
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.”

ιζ`

Οὐ δύνασαι δοῦναι μοι ἅπερ ἐποφείλεις μοι ·
κἂν σίγησον, ἵνα σοι χαρισθῇ ἡ ὀφειλή ·
μὴ καταδίκᾳζε τὴν καταδεδικασμένην,
μὴ εὐτελίσης τὴν εὐτελισμένην, ἡσύχασον ·
οὐ τῶν σῶν, οὐδὲ τῶν ταύτης βούλομαι τι ·
χρεωλύτης ἀμφοτέρων, ἐγὼ εἰμὶ, μᾶλλον δὲ πάντων ·
νομίμως, Σίμων, ἔζησας, ἀλλ` ἐχρεώστησας ·
ἐλθὲ, οὖν πρὸς τὴν χάριν μου ἵν` ἀποδώσης μοι ·
ἴδε τὴν πόρνην ἣν βλέπεις καθάπερ τὴν ἐκκλησίαν
βοῶσαν · “Ἀποτάσσομαι, ἐμφυσῶσα
τῷ βορβόρῳ τῶν ἔργων μου.”

ιη`

„Υπάγετε, τό λοιπὸν τῶν χρεῶν ἐλύθητε ·
πορεύθητε, ἐνοχῆς παρεκτὸς πάσης ἐστε ·
ἡλευθερώθητε, μὴ πάλιν ὑποταγῆτε ·
τοῦ χειρογράφου σχισθέντος, μὴ ἄλλο ποιήσητε“.
Τὸ αὐτὸ οὖν, Ἰησοῦ μου, λέξον καὶ μοί,
ἐπειδὴ σοι ἀποδοῦναι ἃ χρεωστῶ οὐκ ἐξισχύω ·
σὺν τόκῳ γὰρ ἀνήλωσα καὶ τό κεφάλαιον ·
διὸ μὴ ἀπαιτήσης με ὅσον παρέσχες μοι,
τοῦ τῆς ψυχῆς κεφαλαίου καὶ τῆς σαρκὸς μου τὸν τόκον ·
κουφίσας με ὡς εὐσπλαγχνος, ἄνες, ἄφες
τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.

* * *

од којих један ти си, а други она коју уплакану гледаш;
Дародавац обома ја сам
и не само вама, већ и људима свима;
јер све што имају, ја им даривах:
дух, душу, чула, тело и кретње;
васцелога космоса Дародавац (*ја сам*), Кога моли снагом свом, о Симоне,
и Коме завапи: ‘Ослободи ме
нечистоте дела мојих.’

17

Што дугујеш ми, не можеш ми дати,
ћути зато, да дуг опроштен ти буде;
осуђивану – не осуђуј,
презирану – не презири,
ништа од (*гујова*) твојих нити њених не иштем;
Откупитељ обома ја сам, баш као и свима;
по закону, Симоне, поживе, али и задужи се;
да отплатиш ми, у милост уђи моју;
ето, блудницу видиш, као цркву вапијућу:
‘Ја, која дахнух, одричем се
нечистоте дела својих.’

18

Идите, одсада греха разрешени сте,
крените, кривице сваке ослобођени сте,
(*ѡазиѡе*) да опет (*роѡсѡѡа*) не допаднете;
обвезница исцепана је, другу не стварајте“ (Кол. 2, 14).
То исто реци и мени, Христе мој,
јер да платим за оно што дужан сам Теби – не могу;
стога што, ето, с каматом и главнину потроших;
не ишти од мене што даде ми:
главнину душе и тела мојега камату;
олакшав ми као милостив, отпусти, опрости
нечистоту дела мојих.

* * *

* * *

О Светоме Роману Мелоду, ученом теологу и највећем песнику Источне Цркве, често, због узвишене лепоте његових химни и дубине богословске доктрине, називаним „лира Духа Светога,“ мало је биографских података у науци. Из ауторитетних извора сазнајемо да је рођен у Емеси (Сирија, данашњи Хомс), у периоду између 466. и 493. године (De Matons 1997: 178), да је љубио и следио Христа од детињства и ране младости своје, што указује на његово рођење у хришћанској породици, а не у јеврејској, као што неки од аутора и истраживача његовога дела и житија тврде (Русенквист 2014; 35; Gador-Whyte 2017: 8). Закључује се, на основу појединих делова из *Синаксара*, како је већ у раном дечијем узрасту (*παιδόθεν*) проучавао Свето Писмо и да се није женио. Његова љубав према Христу, огромни харизматични дарови, усрдна посвећеност науци хришћанској и, превасходно, монашка природа његовог узвишеног бића, утицали су на најплеменитији животни избор: постао је најизврснији ђакон (*ἄριστος διάκονος*) и свети проповедник (*ἱεροκῆρυξ*); аутор химни, по вредности и духовној лепоти, неупоредивих у свету хришћанскоме. Место његове ђаконске службе било је Храм Васкрсења Господњег у Бериту (данашњи Бејрут), „најреномиранијем интелектуалном центру тадашње Сирије“ (De Matons 1977: 181). Студенти из целе Азије, Грчке и Египта испунили су ондашњи Берит атмосфером умне и духовне радозналости, али и прилично приземне: фриволни спектакли, коњске трке, позоришне представе недостојних садржаја, паганска веровања уз магијске ритуале и вештичарење били су свакодневна појава. Роман Мелод, девственик несаблажњенога духа и ревносни ђакон Храма Васкрсења Господњег, по природи свога бића извлачио је само духовну корист из тог шароликог мноштва менталитета, карактера и обичаја: велики песник и проповедник уверљиво је, доцније, креирао ликове својих духовно-уметничких дела инспирисан, превасходно, Духом Светим, али и искуством у посматрању и истанчаном удубљивању у душе личности с којима се сусретао. Омиљене стилске фигуре Слаткопојчевих химни – *εἰσοδεја* и *παῖσοδεја* најуверљивије сликају дубоке емоције, болове и страсти људске. Из противстављености хришћанске духовности и паганизма инфилтрираног у универзитетске кругове, црпио је Слаткопојац изворе свога проповедничког деловања, поетске и реторске инспирације. У науци је познато да је у Бериту студирао права

За време владавине цара Анастасија I (ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Αναστασίου) прешао је у Константинопољ, где је присаједи-
њен Богородичиној цркви у дистрикту Киросу. И управо тада, најдубље
у то верујемо, „рађа се“ Роман Мелод као велики монах, видеалац не-
изрецивих тајана Божијих и песник мистичних збитија. Поменућемо
познати догађај на празник Рођења Христовог, који је описан у извору
насталом према манускрипту самога Романа Мелода:

(„Стигавши у Констанинопољ за време цара Анастасија, (Роман) пребиваше у Храму Пресвете Богородице у Киру, где и дар састављања кондака прими од Богородице Свете која му се у сну на Бадње вече јави и свишак му папируса даде заповедив да ја поједе; и у тај час пробуден би, те узивав на амвон, стиже казивати јасно и уистину појати складно: „Дјева данас Насушћаственоја рађа“).

² *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, edited by H. Delehaye, Propylaeum ad Acta Sanctorum, Novembris (Brussels, 1902), col. 95–96; De Matons 1977: 161–162; превод са грчког на српски језик: Весна О. Марковић

читања и удубљивања у било који од Романових кондака, не могу се одупрети утиску да је посве истинит (Исп. Maisano 2008: 262), стога што су чудесне визије Романове, библијска збивања и ликови описивани ненадмашном снагом, неупоредивим језиком и даром, дотле непознатим у поетском стваралаштву. Није ли, уосталом, и страшно, непојмљиво-удивљујуће виђење пророка Језекиља пратило исто искуство? Погледајмо начас шта о томе казује пророк:

„...χάνε τὸ στόμα σου καὶ φάγε ὃ ἐγὼ δίδωμί σοι. Καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ χεὶρ ἐκτεταμένη πρὸς με, καὶ ἐν αὐτῇ κεφαλὴς βιβλίου..... Καὶ εἶπε πρὸς με · υἱέ ἀνθρώπου, κατάρφαγε τὴν κεφαλίδα ταύτην καὶ πορεύθητι καὶ ἀλάησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ. Καὶ διήνοιξε τὸ στόμα μου, καὶ ἐψώμισέ με τὴν κεφαλίδα καὶ εἶπε πρὸς με · υἱέ ἀνθρώπου, τὸ στόμα σου φάγεται, καὶ ἡ κοιλία σου πλησθήσεται τῆς κεφαλίδος ταύτης τῆς δεδομένης εἰς σε. Καὶ ἔφαγον αὐτήν, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ στομάτι μου ὡς μέλι γλυκάζον.“

(„...отвори уста твоја и једи што дајем ти. И погледах; а оно рука испружена к мени и у њој свитак књиге...И рече ми: „Сине човечији, поједи свитак овај и похитај те збори синовима Израиљевим. Па отвори уста моја и свитком оним насити ме и рече ми: „Сине човечији, уста твоја једу и нутрина твоја испуниће се свитком овим преданим теби. И поједох га и у устима мојим беше као мед слађани.“)³

Свети Јован Богослов у *Отшкривењу* сведочи о сличном мистичном искуству:

„...καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἡκούσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν λαλοῦσα μετ' ἐμοῦ, καὶ λέγουσα, Ὑπαγε, λάβε τὸ βιβλαρίδιον τὸ ἡνεωγμένον ἐν τῇ χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ἐστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἀπῆλθον πρὸς τὸν ἀγγελον, λέγων αὐτῷ, Δός μοι τὸ βιβλαρίδιον, καὶ λέγει μοι, Λάβε καὶ κατάφαγε αὐτὸ · καὶ πικρὰν εἶ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματι σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι, καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου, καὶ κατέφαγον αὐτὸ, καὶ ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι, γλυκὺ· καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτὸ, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου.“

³ Јез. 2, 8–9; 3, 1–3, превод: Весна О. Марковић

(„...и глас који чух са неба, опет говорећи са мношвом, рече: ‘Иди, узми књижицу отворену у руци ангела који стоји на мору и на земљи’. И отидох к ангелу, говорећи му: ‘Дај ми књижицу’, и рече ми: ‘Узми и поједи је и загорчаће ти утробу, а у устима твојим биће слатка као мед’. И узех књижицу из руке ангела и поједох је; и у устима мојим као мед слатка *(беше)*; а када је поједох, загорчана би утроба моја.”)⁴

Напокон, напомињемо да је и Свети Јефрем Сирин на исти начин од Господа био дариван великим поетским даром (PG 114: 1260–1261). „*Књи́га је симбол ‘ошкровења’, она ће лако постојати симбол скривеног, трансцендентног стања*“ (Аверинцев 1982: 225). Према тврдњама хагиографа, управо тајна је омогућила Светом Роману Мелоду да са лакоћом, иако пређе без лепога гласа и дара писања и појања, напише око хиљаду химни (Аверинцев 1982: 225) од којих је, према неким истраживањима, сачувано само 89 (Arranz 1988: 898). Све до своје земне кончине (555–565?), служио је Слаткопојац у Цркви Пресвете Богородице Кириотисе (*Παναγία Κυριώτισσα*), где је и сахрањен након серије земљотреса (542–557) које је описао у једној од својих последњих химни (SC 283: 301). Дан његовога упокојења је 1. октобар (De Matons 1977: 189).

* * *

Веома је тешко, ако не и немогуће, одредити место *кондака*, величанствених поетских творевина Светог Романа Мелода, у оквиру постојећих поетских жанрова. Многи аутори и истраживачи рановизантијске химнографије називају их „поетским или метричким уређеним проповедима“; „правим омилијама у стиху“ (Arranz 1988: 899) но ипак, не бисмо се могли посве сагласити са њима, упркос очигледним проповедничким елементима којима кондаци Романа Мелода обилују. Према ритмичкој структури, припадају истовремено *силабичкој* и *шонској* версификацији, будући да њихови стихови увек имају једнак број слогова; такође, у највећем броју случајева, имају и једнак број *иктуса*. Па ипак, ни овако строга метричка уређеност Романових кондака није једини критеријум на основу којег их сматрамо песмама; то је, пре свега, наглашеност лирских и драмских (често драматичних)

⁴ Отк. 10, 8–10

елемената, утканих у чудесну, атипичну, но опет, посве складну целину која је несамерљива са било којом другом поетском творевином.

Наслов овога рада указује на суштински стих кондака, који, заправо, у највећем броју Слаткопојчевих химни, расветљава скривено значење њихових збитија. У питању је *рефрен* што непрестаним ритмичним понављањем дели велику поетску целину на једнаке делове, а у овоме кондаку појављује се и у оба *проимиона*. Функција проимиона (кукулиона)⁵ није, како би се могло учинити, „апстракт“ кондака, већ представљање рефрена (Mulard 2011: 42), тог суштинског стиха на којем је креирана цела химна. Век и по раније, слично је и чинио Свети Јован Златоусти у својим уметничким омилијама, узимајући један стих из Јеванђеља или Апостола, те формирајући целу омилију, уз бројна понављања датог стиха (Марковић 2010: 55–69). Значајне, често скривене теолошке импликације садржане у рефренима кондака и проповеди, формулисане су тако да би се звук рефрена снажно урезао у свест слушалаца и омогућио лакше памћење. Но, ову чињеницу неки аутори, међу којима и велики, учени зналци рановизантијске књижевности, не само да занемарују, већ указују на рђаву корелацију рефрена са строфама, доводећи у питање чак и саму функцију рефрена! (De Matons 1977: 293). И најновија истраживања поетских творевина Слаткопојчевих показују сличне ставове у вези са рефреном, истичући његову „нелогичност и неусклађеност са основним текстом“ (Gadon-Whyte 2017: 14). Иако се не можемо сложити са оваквим закључцима разумемо их стога што, уистину, велико мноштво рефрена у Романовим кондацима „не резимира расположење основнога текста“ (Аверинцев 1982: 236), већ наглашено показује другачије расположење. Међутим, рефрен је само привидно у нескладу са настројењем основнога текста, будући да управо то „супротстављање основног текста и рефрена.....открива своју вишезначност“ (Аверинцев 1982: 243). Запажање Аверинцева, вероватно највећег зналаца рановизантијске филологије и књижевности, указује на нераскидиву повезаност строфа са рефреном, баш као што указује и на снажну повезаност узвишено-поетских и дубоких богословских елемената Слаткопојчевог стваралаштва. „У тој својој унутрашњој двозначности, коју историчари књижевности до сада нису чак ни приметили, треба да се анализира целокупно стваралаштво Слаткопојца“ (Аверинцев 1982: 244).

У Кондаку о блудници веза између текста строфа и рефрена није скривена; нема сложених антиномија ни привидних противуречности. Поларизованост заснована на јединству супротности, омиљени стил-

⁵ Κουκούλιον (гр.) – кукуљица; капица.

ски поступак Слаткопојчев, најјасније се очитује кроз истицање врлина покајане блуднице и противстављање личног осећаја огреховљености самога аутора. Како се може видети у почетна два *икоса* (строфе), као и у завршноме икосу, Светитељ не само да блудничина сагрешења доживљава као своја, већ у великој смерности и монашкој ревности испољава осећање сопствене „оштрашћености“, „непокајаности“ и тврдокорнога остајања у „нечистоти дела својих“. То је, свакако, израз најдубље смирености, хришћанске љубави која састрадава са сваким невољником и грешником и туђе грехе осећа као своје те, у великој духовној погружености, себе сматра узрочником туђих падова.

Тема кондака је јеванђелска приповест о покајаној грешници (Лк. 7, 36; Мк. 14, 3) којој је сам Господ Исус Христос грехе опростио и указао на њезину горљиву ревност, усрдну молитвеност и безграничну љубав као на образ истинског богољубља и пример најискренијега покајања због нечистог живота пређашњега (Лк. 7, 44–48).

У науци је познато да је Свети Роман Мелод стварао своје химне под снажним утицајем уметничких омилија Светог Јована Златоустог (De Matons 1977: 292; Maisano 2008: 263), те да бројни кондаци Слаткопојчеви имају истоветне или сличне називе, тематику, рефрене и поједине стихове као неке Златоустове омилије, реченице или реплике ликова из датих омилија. Тако је и *Кондак о блудници* инспирисан једном од најлепших омилија Златоустових: *О блудници – беседа на Велику среду* (Марковић 2009: 7–18; Марковић 2010: 129–152). Ако упоредимо стваралаштво два Светитеља, намах уочавамо драматизоване дијалоге као централна места њихових творевина (кондака и омилија); такође, упадљива је сличност код сликања карактера, стилских фигура, силине емоција и теологије засноване на парадоксалним поређењима и јединству супротности; те сличност необичне красоте и дубине дугих монолога, особито унутарњих, оних који се не изговарају гласно, већ их јунаци Слаткопојчевих и Златоустових творенија казују „у скривеним одајама срца“. Примера ради, прикажимо прекрасни унутарњи монолог блуднице из Златоустове омилије:

„Ετόλμησα προσελθεῖν σοι, δέσποτα, διὰ τὴν σὴν Μητέρα καὶ Παρθένον, ὥς σὺ μόνος ἐπίστασαι ὡς δημιουργὸς καὶ Θεός· δι’ ἐκεῖνην τοῖνυν τὴν σὴν ἀπειρώγαμον Μητέρα καὶ Παρθένον, οἴκτειρόν με, τὴν πόρνην· δώρησαί μοι τῶν ἐμῶν πλημμελημάτων τὴν συγχώρησιν· δι’ αὐτὴν ἐκεῖνης παρθενίαν τὴν ἐμὴν πορνείαν οἴκτειρήσον· ἔλεησον, φιλάνθρωπε, κλαίουσαν, ἣν εἰκότως ἐμίσεις γελῶσαν καλῶς · οἴκτειρήσον στενάζουσαν κατὰ ψυχὴν, ἣν εὐλόγως ἀπε-

στρέφου καλλωπιζομένην τῷ σώματι πρὸς ὄλεθρον καὶ ἀπάτην πολλῶν · οἰκτείρησον πλοκάμους, οὓς αὐτὸς μὲν ἐδημιούργησας πρὸς κόσμον τῆς ἐμῆς κεφαλῆς, ἐγὼ δὲ πρὸς ἀπώλειαν κατεκόσμου τῆς ἐμῆς ψυχῆς · δέξαι τὸ μύρον, ὡς μύρον οὐράνιον, καὶ ἀπόσμηξόν μου τοῦ βίου τὸν βάρβαρον · δέξαι τὸ μύρον τοῦτο, καὶ πνευματικόν μοι μύρον χάρησαι, ἢ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν · ἐμὲ τὴν ὀυπωθεῖσαν ἀπόπλυνον, ἱατρὲ παντοδύναμε · θεράπευσον τὴν πολλὰς παρὰ τοῦ διαβόλου δεξαμένην πληγὰς · ἀπόξεσόν μου τῆς ψυχῆς τῶν ἀμαρτημάτων τὴν λέπραν, ὡς ἀπέξυσας τοῦ πιστοῦ λεπροῦ τὴν κηλὶδα τοῦ σώματος · ξήρανον τὰς τῶν ἐμῶν ἀνομιμάτων πηγὰς, ὡς ἐξήρανας τῷ κρασπέδῳ τοῦ αἵματος τῆς αἰμορροῦσης τοὺς ὀχετοὺς · ἐλέησόν με, Κύριε, υἱὲ Δαυΐδ, ὡς ἡλέησας ἐκείνην τὴν Χανανεῖαν, τὴν ἀγενῆ, ἀλλὰ καὶ πιστὴν“

(„Дрзнух се приступити к Теби, Владико, Матере Твоје ради и Девице, јер Ти Једини разумеш као Творац и Бог; Матере Твоје ради неискусомужне и Девице, помилуј мене блудницу; даривај ме опроштењем грехова мојих; оне ради девствености – блудничење моје опрости; помилуј, Човекољупче, кукавну, чију лепоту мрзеше зло ругајући се; помилуј ону која јечи душом, чија се лепота развраћаше украшавајући тело на погибао и саблазан многих; помилуј плетенице које Сам створи на украс моје главе, а ја их на пропаст душе своје украшавах; прими ово миро као миро небесно, и покриј мој дивљачни живот; прими ово миро, а мени подај миро духовно, Источниче добара; мене оскврњену опери, Лекару свесилни; исцели многе, од ђавола примљене ране; свуци ми душевних грехова губу, као што свуче верујућега губавца губу телесну; исуши изворе безакоња мојих, као што крајем ризе исуши крваво течење крвоточиве; помилуј ме, Господе, Сине Давидов, као што помилова ону Хананејку – просту, али верујућу!“) (Марковић 2010: 137–138).

Како можемо видети, Златоусти ритмизира своје периоде једнаким бројем слогова, паралелизмима, римовањем завршних слогова чланова периода (правилним паровима *хомеοϊσелеуθона*), но, то још увек није стиховна рима; можда само њен зачетак и украс великих, непоновљивих беседа креираних према свим правилима античке хеленске беседе. Чак ни двочлане реплике дијалога у неким омилијама Прокла Константинопољскога, надахнутога Златоустовог ученика и наследника (PG 65: 721–757; Марковић 2015: 16) не

представљају стиховну риму, иако се сви њихови завршни слогови подударају – то је, ипак, изванредно ритмизирање реторске прозе и веома вешта употреба хомеотелеутона (Аверинцев 1982: 254–255). Међутим, у поетским творевинама Романа Мелода уочавамо најизврснију метричку уређеност строфа са правилном римом и рефреном. Једнак број слогова (*изосилабизам*), као и једнак број иктуса (*хомотонија*) чини да Слаткопојчеви стихови, по својој форми, помало подсећају на стихове античке драмске књижевности; па ипак, са њима не кореспондирају (SC 99: 17–19), будући да стихови античких драма припадају *квантиштивној* версификацији (заснивају се на равномерном смењивању дугих и кратких слогова (*изохронија*) и њихов број може унеколико да варира (Ružić 2008: 106), док су Слаткопојчеви стихови чисто тонске и чисто силабичке природе. Неки аутори потенцирају (погрешно, чини се), везу између Романових кондака и античких трагедија због драматичности збивања, силине емоција, страдања протагониста (Topping 1979: 73); неки пак тврде да су велики писци античких трагедија, као нпр. Еврипид, утицали на Слаткопојца (Schroeder 2002–2004: 203–252). Елементи драме у опусу Романа Мелода су, свакако, очигледни и веома снажни; поетска имагинација чудесна и, слично као код Златоустог, атипична за текстове традиционалне хришћанске садржине. Ипак, пређе поменуте паралеле не можемо прихватити стога што су сва дела Романова одвећ чврсто усађена у традиционално хришћанско тле и почивају, одвећ снажно, на неразоривим темељима Светога Писма. Његови јунаци уистину силно страдају, пате, јадикују, плачу, сукобљавају се, умиру, васкрсавају, комуницирају са ангелима, развијају живе, каткад жестоке дијалоге: међутим, њихова страдања нису фатална и не збивају се по дикату слепих и страхотних удара „судбине“ или по „вољи богова“ – напротив! Страдања Слаткопојчевих јунака осветљена су изнутра, прихваћена, преображена и *оипшмисшична* стога што остварују највећу тачку свога постојања у Избавитељу и Искупитељу рода људскога – Господу Исусу Христу. Како каже Гросдидије де Матон, Слаткопојац је „зативљујући сликар страдања“ (De Matons 1980: 36); његово састрадавање са ништима, болеснима, грешницима, Адамом из раја изгнаним.... досеже највише сфере поетске, али и богословске; стога се и најлепши кондаци његови односе на време Страсне седмице и Пасхе. Па ипак, оно што у Слаткопојчевим кондацима доминира јесу *εἰςεἰρησικῆς* елементи (Исто: 36–37; Κουρεμπτελέс 2006: 22) – било да су у питању моралне, катихетске, догматске поуке, тумачења Светих тајана или пак мистична искуства оденута у рафинирано поетско рухо Роман,

кроз уста својих јунака, тумачи непролазне истине и догађаје из Светога Писма. Највећи византијски песник покреће наша срца и инспирише наше духове, али нас и поучава, разјашњава и тумачи – у овоме је, чини се, садржана унутарња двозначност његових дела и њихова изузетна богословска вредност. Према нашем осећају и запажању, управо то је најснажнија веза између два Светитеља: највећег беседника Источне Цркве (Светог Јована Златоустог) и највећег песника – Светог Романа Мелода. Раскошно рухо Златоустових омилија саткано је од реторскога ткива из „неисцрпних ризница стилских фигура и тропа“ (Марковић 2010: 9; 261) и украшено говорним „ћерданияма и плетеницама“ снажнога драмског *паишхоса*, што само истиче пуноћу и снагу егзегетских елемената датих омилија (Свети Јован Златоусти 2017: 18–222). Драматична збитија, сликана ненадмашним речима Златоустовим, особито се очитују у беседама на Страсну седмицу и Пасху (*Светиоошачке поуке на дане Сѣрасне седмице* 2006; Свети Јован Златоусти 2017; Марковић 2010); но, драмска средства и „потресајућа“ атмосфера овде су само „оруђе“ којим се преносе спасоносни садржаји Светога Писма.

Византијска књижевна дела сакралне садржине са драмско-поетским и музичким елементима инспирисана су трима традиционалним сиријским⁶ књижевно-поетским формама, уређеним по принципима *силабичке версификације: мемром, мадрашом и суиџиом*. Мемра је развијена духовна беседа без певаних делова, са строго утврђеним *изосилабизмом* у свакоме стиху. Мадраша је химна која се пева, има рефрен и веома разрађене дијалоге; међутим, дијалози су пре богословске него наративне и поетске природе. Напокон, сугита, такође певана химна, одликује се обиљем драматизованих дијалога, упечатљивих и креираних веома снажно – до нивоа драматичности (De Matons 1977: 293; 320; Gador-Whyte 2017: 12). Поменули смо Прокла Константинопољскога (†446) који је, надахнут драматизованим проповедима свога великога учитеља, а под утицајем сиријске мемре, креирао дивни енкомион Богородици, велику омилију у стиху (PG 65: 721–757).⁷ Григорије Назијански (329–390) такође је, под утицајем мемре, написао две химне са елементима тонске версификације (*хомоџонија*) и са једнаким бројем слогова (De Matons 1980: 36); Јефрем Сирин (306–373) је изнедрио прекрасну мемру *О блудници* (CPG III 3952; Gador-Whyte 2017: 13) која

⁶ Познато је, наиме да је Црква сиријска изнедрила велике Свете оце и велике песнике, као нпр, Светога Јефрема Сирина, класика сиријске књижевности. Видети: Van Rossum 1999: 93.

⁷ Εὐκώμιον εἰς τὴν Θεοτόκον Μαρίαν.

има много сличности са Романовим кондаком што је пред нама, иако се у оба дела (проповеди и химни) осећају снага и аутентичност различитих стваралачких генија. Јаков из Серуга (451–521) такође је саставио изванредно устројену мемру *О блудници* (2002: 56–88). Утицај мемре и сугите на Романа Мелода је очигледан; но, он их је прилагодио природи и структури грчкога језика те су, захваљујући чудесном поетском дару Слаткопојчевом, поред узвишене уметничке вредности добиле и нову версолошку вредност у виду строге тонске версификације (једнакога броја иктуса у стиховима), будући да принципи хомотоније нису били заступљени у сиријској књижевној традицији, док принципи изосилабизма јесу. Иако, како смо могли видети, Роман Мелод није први „изумитељ“ стиховно-певане форме религиознога садржаја, с пуним уверењем можемо рећи да јесте „родитељ“ својих кондака као посебнога жанра, развијеног, у смислу духовном, поетском и језичком, до граница које немају пандан у књижевности и теологији.

Кондак⁸ Романа Мелода, најсложенија и најлепша позноантичка поетска творевина, садржи најмање 11, највише 40 строфа; у највећем броју примера има од 18 до 24. Иако заснован на силабичкој и тонској версификацији, сваки је креиран по сопственој метричкој схеми (*ιδίόμελον*), уз четири засебна елемента:

– *ὑπομιμῶν* (кукулион) један или више, који, како смо пређе поменули, не представља сиже химне, већ експликацију рефрена. Има другачију метричку структуру у односу на икосе и мањег је обима.

– *ἁκροστίχ*, формиран од почетних слова икоса, најчешће садржи Романово име, уз придев *ταπεινός*⁹ што означава његову монашку смиреност и скромност.

– *рефрен*, суштински стих химне, узет из завршнога колона последњег стиха сваке строфе

– *завршни икос*, дат обично у виду специфичне духовне поуке или молитве; углавном кореспондира са кукулионом и веома је налик на епилог у уметничкој омилији.

⁸ Овај термин потиче од грчкога деминутива *κοινάκιον* који преводимо као „штапић“ или „прутић“ на који се намотава свитак. О употреби термина *кондак* у науци немамо позданог сведочанства пре деветог века.

⁹ *Ταπεινός* (гр.) – кукаван, јадан, незнатан, мален, понизан.

Кондак који смо превели има два кукулиона и осамнаест ико-са. Изузетно је ритмичан и веома софистициран; метричка схема је строго тонска и силабичка (изузев, чини се, шеснаесте строфе – исп. SC 114: 18). Такође, у четрнаестој строфи недостаје један иктус на четвртом слогу првога стиха; но, то не ремети ритам ни красоту једнога од најуспелијих кондака Слаткопојчевих. Снага и драматика маестрално креираних монолога и дијалога стварају осећај да читате драму у стиху највишег уметничког досега; међутим, текст је најстроже уграђен у темеље библијских и јеванђелских истина. Верно тумачећи јеванђелска збитија кроз развијене монологе и дијалоге својих јунака, Слаткопојац им, покатакд, „додели“ и текст којег у Јеванђељу нема. Тако на пример, у првome кукулиону овога кондака вели да је Христос блудницу назвао „кћерком“ – именицом коју не проналазимо у Јеванђељу; међутим, на овome месту је потребита да би се остварила пунота песничке слике и формирала *антиишеска* у обраћању (молитви): „Ὁ πόρνην καλέσας θυγατέρα, Χριστὲ ὁ Θεός, ὃν μετανοίας καὶ ἀναδείξας“ („Ти, који блудницу *кћерком* назва, Христe Боже, *сином* покајања и мене учини“). Мноштво примера и аналогија из Старог Завета, Псалама, Епистола... прати основну приповест овог Романовог кондака, што указује на његово неоспорно и изузетно познавање свих књига Светог Писма (о чему смо пређе напоменули).

Трудећи се да што тачније преведемо све граматичке облике можда смо, понегде, оштетили поетску узвишеност текста кондака; можда је, покатакд, било и обрнуто. Тако на пример, у петоме икосу, који искри екстатичном лепотом Божанскога ероса, партицип *ἐμψυῶσα* (који се појављује и у 17. икосу), нисмо (у оба случаја) превели онако како би било најтачније: *дунувши*, већ *дахнув(ши)*, због поетике текста и унутарњег осећаја. Глаголски облик у оба ико-са, као и сама стилска фигура – *поређење*, асоцирају на поступак у хришћанскоме обреду Свете тајне крштења, где свештеник, код захтева за одрицањем од Сатане, дуне на новокрштавајућег. Аналогно томе, срчана и мудра жена из јеванђелске приповести (и из овога кондака), храбро приходи Првосвештенику Христу, те у „смешаној купели“ свога сузног мољења и скупоценога мира којим помазује ноге Господње једнако их целивајући (Лк. 7, 38), добија опроштај многих грехова својих. Тај драгоцен дар доживљава као крштење и рађање за нови живот љубави у Христу Господу, што и потврђује ре-

чима: „Αποτάσσομαι, ἐμφυσῶσα τῷ βορβόρῳ τῶν ἔργων μου“ („Ја, која дахнух, одричем се нечистишће дела својих“).¹⁰ Амин!

* * *

Извори:

- SC – *Sources Chrétiennes*, t. I–V (99, 110, 114, 128, 283). Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons, Paris: Les éditions du Cerf, 1964–1981.
- PG – J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, t. 1–161, Paris: 1857–1866.
- Н Καινή Διαθήκη (2011): Ἅγιον Ὅρος: Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου.
- Н Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα (1997), Αθήναι: Αποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Светѡ Писмо Сѡарѡѡа и Новоѡа Завѡѡѡа (2007): Београд: Свети Архије-рејски Синод СПЦ.

Литература:

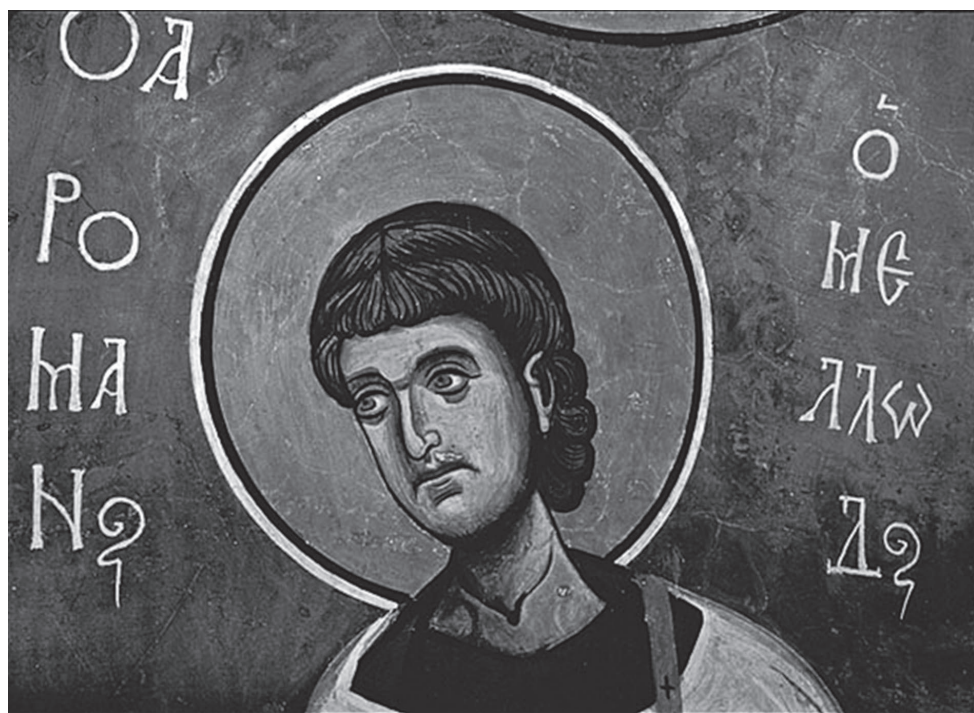
- Аверинцев, С. С. (1982): *Поеѡѡика рановизанѡѡијске књижевностѡѡи*, прев. Драгољуб Недељковић, Марија Момчиловић, Београд: Српска књижевна задруга.
- Κουρεμπелές Ι. Γ. (2006): *Ρωμανοῦ Μελοδοῦ Θεολογικὴ Δόξα*, Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρῶ.
- Марковић, В. О. (2009): „Јован Златоусти: Беседа о блудници“, *Зборник Маѡѡице срѡске за сценске уметностѡѡи и музику* 40, Нови Сад: Маѡѡица српска, 7–18.

¹⁰ Завршни стих 17. икоса у *Кондаку о блудници*.

- Марковић, В. О. (2010): *Плешенице стилских фигура у омилијама Светио Јована Златоустога*, Нови Сад: Матица српска.
- Марковић, В. О. (2015): „Драмско-поетски елементи у Слову на Благовести Светог Јована Златоустог“, *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 52, Нови Сад: Матица српска, 9–24.
- Русенквист, У. Ј. (2014): *Византијска књижевност од 6. века до пада Цариграда 1453*, прев. Дејан Купрешанин, Лозница: Карпос.
- Светиоошачке поуке на дане Страсне седмице* (2006), прев. Ксенија Златић, Мирољуб Авдаловић, Епископ Атанасије (Јевтић), Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.
- Свети Јован Златоусти (2017): *Омилије*, превод са класичног грчког и анализа: Весна О. Марковић. Београд: Принцип Прес.
- Arranz, M. (1988): Romanos le Mélode, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. XIII, Paris: Beauchesne, coll. 898–908.
- Brock, S. P. (1994): „Greek and Syriac in Late Antique Syria“ у: Bowman, A. K. & Woolf, G. (ed.) (1994): *Lyteracy and Power in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, 149–160.
- De Matons, G. J. (1977): *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris: Beauchesne.
- De Matons, G. J. (1980): „Kontakion et Canon: Piété et liturgie officielle à Byzance“, *Periodicum quadrimestre Instituti Patristici Augustinianum*, annus XX, fasciculi 1 et 2, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 191–203.
- Gador-Whyte, S. (2017): *Theology and Poetry in Early Byzantium, The Kontakia of Romanos the Melodist*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacob of Serugh (2002): „The Sinful Women: A Memra by Jacob of Serugh“, tr. Johnson, S. F., *Sobornost, Eastern Churches Review* 24:1, Oxford: The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 57–88.
- Maisano, R. (2008): „Romanos's use of Greek Patristic Source“, *Dumbarton Oaks Papers* 62, Washington: Trustees for Harvard University, 261–273.
- Mulard, Ch. (2011): *La pensée symbolique de Romanos le Mélode* (Thèse de doctorat / докторска дисертација), Strasbourg: Université de Strasbourg.
- Ružić, Ž. (2008): *Enciklopedijski rečnik versifikacije*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Schroeder, M. (2002–2004): „Drama as an Instrument of Theology“, *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 43–45, Toronto: The Metropolitan Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, 203–251.
- Topping, C. E. (1978): „St. Romanos the Melodist: Prince of Byzantine Poets“, *The Greek Orthodox Theological Review* 24, Brookline: Greek Orthodox Theological Institute Press, 65–75.
- Van Rossum, J. (1999): „Romanos le Mélode et le Kontakion“ y: Triacca, A. M. & Pistoia, A. (yp.) (1999): *L'Hymnographie* (Conférences Saint-Serge), Paris: Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, 93–104.

Примљено: 4. 3. 2019.
Одобрено: 16. 4. 2019.



“*SAVE ME FROM THE IMPURITY OF MY DEEDS...*”

Vesna O. Marković

*Academy of Arts Novi Sad,
University of Novi Sad*

Summary: *Romanos the Melodist, the greatest poet of Eastern Church, inspired by metric forms of Syrian spiritual literature created the most perfect Byzantine poetic genre – a Kontakion. This is a highly complex literary form which belongs to tonal and syllabic versification, with a distinctive metric scheme. A Kontakion is characterized by vivid description of biblical events, with plenty of extremely dramatized situations and well-developed monologues and dialogues. The parts which depict human character, passions and suffering are particularly impressive. However, the implications and messages of a Kontakion are not dark, but optimistic, owing to the fact that they are oriented towards human salvation through faith in Jesus Christ, repentance and hope for forgiveness.*

Romanos the Melodist's hymns possess deep inner duality and apart from inspiring and motivating, they clarify, interpret and teach. As a knowledgeable and skillful interpreter of Holy Scripture, he gives an excellent exegesis through his heroes' lines. The translated and analyzed Kontakion in this writing is one of the most successful and poetic Roman's Kontakia. It is a masterpiece in respect of perfect metric units with a refrain and regular rhyme.

Key words: *Romanos the Melodist, Kontakion, the Lord, the Harlot, metanoia.*

ПРВА МИСИЈА АНГЛОСАКСОНСКИХ МОНАХА (ВИЛФРИД, ВИЛИБРОРД) КАО НАСЛЕЂЕ АВГУСТИНОВЕ МИСИЈЕ У БРИТАНИЈИ

Милош Мишковић*
Епархија шабачка,
Мачвански Метковић

Апстракт: Овај рад има за задатак да прикаже подухват Августинове мисије у Британији, али и прве мисије англосаксонских монаха у западној Европи. Истраживаће се зависности мисија од помоћи Рима и државних власти земље у којој су проповедали. На крају, какви су били утицаји Августинове мисије у Британији на мисију англосаксонских монаха у западној Европи.

Кључне речи: Августин, Вилиброрд, папа Григорије Велики, мисионари, Вилфрид.

Увод

После повлачења Римљана из Британије долази до инвазије англосаксонских племена са Истока. Они постепено освајају део по део Британије и успостављају своју хегемонију. Англосаксонска племена нису била уједињена него се свако племе борило за превласт у Британији. Од тих племена створено је 7 краљевстава: Мерсија, Нортамбрија, Кент, Источни Англи и Есекс, Сасекс и Весекс. Од таквог односа снага настају феномени: *хеџтархија* (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Heptarchy) (седам горенаведених краљевстава) и *brethwalda*¹ (Чаировић 2016:103;

* milosmiskovic94@gmail.com.

¹ Означава надвладара или апсолутног краља који је владао јужним енглеским (англосаксонским) краљевствима. И. Чаировић долази до закључка да је *brethwalda*

116–120). У време када Августин² са својом мисијом долази у Британију примат међу англосаксонским краљевствима има Кент на челу са Етелбертом. Етелберт³ није имао реалну власт над покореним краљевствима него само административну, доказ за то да је само у краљевству источних Саксонаца успео да успостави епископску катедру (само захваљујући политичкој власти могао је да успостави и црквену превласт) (Чаировић 2016: 120). Године 597. англосаксонска краљевства контролишу само трећину Британије, њихове области су обухватале територије које су чиниле троугао: цела источна обала од Хадријановог зида до Кента, велики део јужне обале Ламанша до острва Вајт и узводни део реке Темзе до Мидленда, а седамдесетих година 6. века стижу до долине Северна. На просторима које нису пале под власт освајача егзистирала су хришћанска келтска краљевства, али и на територијама које су потпадале под власт англосаксонских краљевстава хришћанство је наставило да постоји, чак и без клира као народна религија. Англосаксонци су страну религију посматрали као егзотично добро. За краља је било важно да новопридошла религија не угрози његов положај и оснажи његове опоненте. Ово истраживање ће покушати да одговори на следећа питања: 1) Да ли су мисионари имали помоћ Рима и како? 2) Однос са државом и властима у земљи у којој се проповеда? 3) Какве су последице прве мисије англосаксонских монаха на касније ширење хришћанства у Европи?

Долазак римских мисионара у Кент

Краљеви су били одговорни за благостање својих поданика и верске обреде којима је то благостање постизано. Англосаксонска племена нису хтела да приме хришћанство од Брита и Франака. У западним деловима Британије саксонски краљеви су могли да приме хришћанство од Брита, али све до тридесетих година 7. века постојала су јака келтска краљевства која су била у непријатељству са англосаксонским државама

постало име које означава посебан облик владавине, карактеристичан за англосаксонску Енглеску.

² Први архиепископ Кентерберија, апостол Енглеа. Није познато када је рођен, преминуо је 605. године. Послат је од стране папе Григорија Великог да проповеда хришћанство на енглеским острвима и формира нову црквену организацију. Дан његовог прослављања по римском календару је 28. мај (*The Catholic Encyclopedia* 2019: St. Augustine of Canterbury).

³ Краљ Кента (552–616). Био је ожењен франачком принцезом Бертом која је била хришћанка. За време његове владавине Августин са својим мисионарима долази у Кент да проповеда хришћанство. Наследио га је син Едбалд који је поново рехабилитовао паганство и успоставио га као државну религију (*The Catholic Encyclopedia* 2019: St. Ethelbert).

и примање хришћанства из непријатељских краљевстава није долазило у обзир. Етелберт је био ожењен франачком принцезом Бертом⁴ која је слободно могла да упражњава своју религију и она је са собом повела једног франачког епископа. Етелберт није желео да прими хришћанску веру од Франака јер би тиме доспео у подређени положај у односу на њих. Примивши хришћанство из Рима, он би успоставио везу са центром латинског хришћанског света, а преко њега био би признат од стране римског цара чији је поданик био папа⁵ (Браун 2010: 440–445).

Беда⁶ у 1. поглављу 2. књиге своје црквене историје доноси наратив о папи Григорију Великом.⁷ Између осталог Беда говори како се папа Григорије заинтересовао за проповедање хришћанства међу народима који су насељавали данашњу Британију. Та апокрифна прича, да је на пијаци срео робове и тако се заинтересовао за њихову судбину, историографија није прихватила као веродостојну. У писму из 595. године он једном свештенику, извесном Кандиду, наређује да купи неколико младића из Енглеске (разуме се, оне који су продавани на пијацама робова) који би требало да буду смештени у манастирима. Он се надао да од тих младића створи мисионарску базу која би требало да после извесног времена крене у мисионарски подухват покрштавања својих земљака. У време када Григорије шаље мисију на Енглеско острво, Римско царство је водило тешке борбе са Персијом на истоку империје, а западни

⁴ Франачка принцеза, супруга краља Етелберта, преминула 612. године. Задржала је хришћанску веру када се удала за Етелберта и било јој је дозвољено да са собом поведе епископа Лиудхарда ради верских потреба (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Bertha, Queen of Kent).

⁵ Рим остаје под влашћу Римског царства све до 752. када Лангобарди уништавају Равенски егзархат. Папа Григорије је себе сматрао лојалним подаником римског цара, писма која је слао краљу Етелберту, Августину, епископу Григорију итд. а која су сачувана у Бедином делу *Црквена историја енглеског народа* (*Venerabilis Bedae, Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*) сведоче о томе. Навешћемо као пример завршетак писма папе Григорија Августину: *Data die X. Kalendarum Iuliarum, imperante domino nostro Mauricio Tiberio piissimo Augusto anno XVIII, post consulatum eiusdem domini anno XVIII, indictione II-II*. (*Venerabilis Bedae* 2019: Liber I, 30). Повест о ширењу хришћанства у Кенту налази се у првој књизи Бедине историје од 22. до 32. поглавља, а писма која је писао папа Григорије а налазе се у тим поглављима датована су на тај начин.

⁶ Историчар Цркве (672/673–735). Најпознатији је по свом капиталном делу *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum* у којој је обухватио историју хришћанства на Острву од почетка до своје смрти. Поред историјског рада бавио се догматиком, тумачењем Светог Писма и музиком. Опширније види: *The Catholic Encyclopedia* 2019: The Venerable Bede.

⁷ Папа Григорије Велики (540–604). За римског епископа изабран је 590. године. У историји Цркве истакао се мисионарским радом, тј. слањем мисионара на Енглеска острва (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Pope St. Gregory I (the Great)).

део царства је остао изложен нападима германских племена, па су на Западу били принуђени да склапају савезе са њима. У Цариграду се јавила мисао да се мисионари пошаљу на Британска острва⁸ (Чаировић 2010: 65–69; Blair 2006: 116–117). Папа Григорије је био свестан жеље народа Енглеске да пригрле хришћанство, али и немарности франачког клира да иду на острво као мисионари. Рим који је постао велико западно седиште религије и цивилизације, био је у „навици“ да шаље мисије где год се показивала шанса за успех. Он је морао да рачуна на степен утицаја који је папска катедра уживала на Западу и у Африци. То је било мање него што је папска катедра захтевала, али ако би та шема била реализована, значајна противтежа би кренула од ње према сметњама у Константинопољу. Августин не би имао под собом само цркву коју би успешно основао, него је и намеравао оснивање друге митрополије у Јорку, и у тој црквеној провинцији он би исто тако уживао врховни ауторитет. Он је заправо тражио да добије, ако може, ауторитет над древним хришћанским црквама које су некад постојале на Острву. Један од тих предлога, који је британски клир одбио, био је тај да признају Августина као свога архиепископа (Soames 1848: 24–25).

Године 596. папа шаље Августина са групом монаха у Енглеску да проповедају хришћанство. Августин се уплашио тог задатка и неизвесности у коју иде па се вратио назад у Рим. Папа Григорије га је охрабрио и дао му пропратно писмо ради лакшег проласка кроз територије Западне Европе. Такође је папа упутио писмо архиепископу Арла, Етерију, препоручујући му Августина (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 22–23). У писму које је послао Теодорику II и Теодеберту II, краљевима Аустразије и Бургундије (писмо је датовано на 23. јул 596. године, у том писму које је део припрема за Августинову мисију, и где он Августина препоручује њиховој благонаклоности) налазимо два занимљива места: *Atque ideo peruenit ad nos Anglorum gentem ai fidem christianam deo miserante desideranter uelle conuerti sed sacerdotes e uicino neglegere et desideria eorum cessare sua adhortatione succendere*. Рој Флечнер обраћа пажњу на ова два термина:

⁸ Чаировић наводи да у житију папе Григорија не стоји да су ти младићи били робови него су својом вољом посетили Рим. Прво се код Беде налази податак да су они робови. Валас Хадрил (John Michael Wallace-Hadrill) наводи мишљење Д. Бречера (Dom Brechter) да Григоријеви интереси о могућем покрштавању Енглеза немају везе са каснијом нортамбријском легендом познатој од стране Беде али је произилазила из његових контаката са енглеским робовима купљених од његовог изасланика у Галији. Али зашто би наредио свом изасланику да направи такву куповину ако није мислио на мисију? Маркус показује да постоји добар разлог да се верује Бединој причи као и да се верује у касну нортамбријску легенду која нема никакве везе са папиним интересима у вези са мисијом. Види Wallace-Hadrill 1988: 51.

1. папа помиње *gens Anglorum* који тражи да буде покрштен. Папа Григорије има у виду 2. канон II Васељенског сабора који забрањује епископу да проповеда (служи) осим ако није позван. 2. *E uicino* – много је изазовнији и њему Флечнер поклања доста више пажње. То се односи на свештенике у суседству који нису успели да преобрате Енглеску и које је Августин требао да регрутује за своју мисију у Кенту. Јан Вуд сугерише да под тим свештеницима не треба посматрати свештенике са Острва, него Франке. Именица *uicino* често се појављује у касним античким саборским актима (Сабори у Сердици 343, Картагини 390, Рицу 439). Сабор у Мили (у данашњем Алжиру) из 402. године даје за право епископима да нареду нареду свештеницима суседних епархија да делују ако они занемаре своју дужност да преобраћају цркве из јереси (у том случају – пелагијанизма) у православље. У таквим приликама епископи који су у суседству имају право да наметну своју јурисдикцију. Папа је искористио канон овог сабора да да легимитет својој мисији, позивајући се на то да ти свештеници нису испунили своју дужност покрштавања и проповедања (иако је контекст сабора у Мили у вези са јеретикима а не са паганима) (Flechner 2015: 47–65).⁹

По доласку на Острво, мисионари и њихови франачки преводиоци били су смештени на острво Танатос (у енглеском преводу Танет) и до тог места је дошао краљ Етелберт да би разговарао са њима. Инсистирао је да се са њима сусретне на отвореном да га они не би преобратили уз помоћ неке магије. Он је саслушао њихову проповед и дозволио им да се настане у Кентерберију и слободно проповедају. Краљ Етелберт је преузео на себе њихово издржавање. Тамо су срели франачког епископа Лиудхарда, који је био капелан краљице Берте. За мање од годину дана краљ се крстио и дао је слободу мисионарима да проповедају и оправљају старе цркве (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 24–25). Велику логистичку помоћ пружили су франачки преводиоци. Они су преводили беседе римских монаха са латинског на говорни језик или тумачили Свето Писмо. Захваљујући проповеди хришћанства у 6. и 7. веку, оно сада постаје и вера средњих и нижих слојева. Циљ мисионара није био само да проповедају хришћанство, него да и административно

⁹ Након тога Флечнер наводи још примера такве интервенције. Поставља се питање: По ком основу папа интервенише у Енглеској, позивајући се на позив енглеског народа? Између Рима и Ламанша постојало је много епископских седишта, и није могуће да папа себе сматра за суседног епископа, епископима који су живели у Франачкој. Сабор у Мили има у виду потпуно другачији историјски контекст него овај у време папе Григорија. Могуће је да папа Григорије сматрао да тамо нема организоване јерархије, а та његова теорија ускоро ће се показати као нетачна када Августин дође у контакт са британским епископима.

уреди живот Цркве на Острву о чему ће бити речи у наредном поглављу (Чаировић 2010: 73). Августин се само вером суочио са задатком проповедања хришћанства међу паганима, он и његови мисионари су морали да уложе велики труд да би преобратили паганска племена, затим да саграде цркве и брину се о културном напретку племена која су преобратили у хришћанство. Они су морали да покажу супериорност над многобожачком религијом рушећи њихова светишта или преуређујући их тако да постану хришћански храмови. За разлику од ирских мисионара који су проповедали на апостолски начин, римски су имали назив *мисионари* (они су имали зацртан план и подршку од својих краљева) (Чаировић 2010: 65–66).¹⁰

Безбедност мисије је зависила од сигурности места одакле су радили и зато се Августин настанио у Кентерберију где је био осигуран краљевском заштитом и подршком радије него у Лондону који је био источносаксонски, а не кентски град. Каснији догађаји у Лондону и Есексу сугеришу да је паганизам у тим областима био јачи у Кенту где су напреднији докази романо-бритског хришћанства могли да се виде у Августиновој одлуци да за седиште његове катедрале изабере Кентербери (Blair 1966: 225).

Црквена организација у Енглеској за време Августиновог живота и сукоб са домаћим епископатом

По Бедином казивању Августин се после крштавања краља Етелберта упутио у Арл где је од стране архиепископа Етерија (Чаировић 2010: 70)¹¹ рукоположен за епископа (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 27).¹² Његовом извештају се супроставља писмо папе Григорија из 597. године где се каже да је Августин по његовом одобрењу рукоположен за епископа од стране епископа из Германије и служиће под његовим старатељством до краја света (Чаировић 2010: 70). Августин упућује

¹⁰ Види студију Ивице Чаировића (Чаировић 2012а: 127–142).

¹¹ По Беди, Етерије је столовао у Арлу, што није тачно јер је епископ Арла био Вергилије а Етерије је био у Лиону.

¹² Августин је од стране Етерија, сходно наређењу које је Етерије примио од папе Григорија, рукоположен за архиепископа енглеског народа: *iuxta quod iussa sancti patris Gregorii acceperant, archiepiscopus genti Anglorum ordinatus est*. Мало касније, у том истом писму, Беда оспорава Августина са: *episcopi Cantuariarum ecclesiae*. Постављамо питање: по ком основу Беда износи тврдњу у 27. глави да је Августин рукоположен за архиепископа народа Енглеског, када се у 29. глави описује да он добија палијум од папе и упутство како да уреди цркву?

папи неколико питања на које му папа одговара. За нас је најважније седмо питање које се налази у 27. глави I књиге Бедине историје где Августин пита папу у вези са односом са епископима Галије и Британије. Папа му одговара да он нема никакве ингеренције над епископом Арла јер је он добио палијум од његових претходника, али што се тиче епископа Британије он их све ставља под Августинову управу: *Али за све епископе Британије, ми их препоручујемо твојој бризи, иако да ненаучени моју биши научени, слаби учвршћени вером и ђерверзни коришћени ауторитетом* (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 27).¹³

Папа шаље другу мисију из Рима на челу са игуманом Мелитијем. Хадрил овде исправља Бедину грешку, наиме, Беда је мислио да је Мелитијев долазак заправо део Августинове мисије, али га демантују Григоријева писма. Хадрилу није јасно зашто сада укључује Паулина, Јустуса и Руфинијана у посланство из 601. године (Wallace-Hadrill 1988:43). Папа даје Августину право да носи палијум¹⁴ само на важнијим богослужењима (Wallace-Hadrill 1988: 43).¹⁵ Он износи план поделе Енглеске на 2 архиепископије: у Лондону и Јорку од којих би свака поред архиепископа, имала још 12 епископа. Епископи Лондона и Јорка би имали право ношења палијума и част митрополита. Митрополит Јорка би за време Августиновог живота био потчињен Августину, а после његове смрти првенство у рангу између архиепископа Лондона и Јорка би имао онај који је старији по хиротонији (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 29). Папа Григорије није знао много о англосаксонској Британији али је одлучио да организација мора бити базирана

¹³ *Brittaniarum uero omnes episcopos tuae fraternitati commitimus, ut indocti doceantur, infirmi persuasione roborentur, peruersi auctoritate corrigantur*. Блер (Peter Hunter Blair) каже да Григорије није био у могућности да зна прилике Цркве међу келтским народом у Британији и да је био боље информисан његови савети би били доста другачији. Августин није показао жељу да осигура сарадњу келтских епископа у свом мисионарском подухвату. Два пута је ступао у преговоре са њима, али није успео да осигура њихову подршку (Blair 2006³: 126).

¹⁴ Палијум је богослужбена одежа у Римокатоличкој Цркви слична великом омофору у Православној Цркви, међутим, доста мањих димензија. Прво помињање палијума датира у 4. век за време папе Марка (преминуо 336. г.). Право да носи палијум имају папа и архиепископи. Папа има право да га носи стално, док архиепископи могу да га носе само на простору своје епархије и то у одређене дане. Архиепископ који није примио палијум, не може да врши своја митрополитска права, чак му је забрањено да врши било које епископско чинодејство док не добије палијум (The Catholic Encyclopedia 2019: Pallium).

¹⁵ Хадрил износи занимљиво мишљење Левисона (Lewison 1949: 21). Нова епархија може бити основана без папине интервенције (мислећи да папе морају бити питање ради конституције нових епископских седишта), али не и црквена провинција, зато што митрополит мора добити палијум из Рима.

на важним градовима из римског времена. Могуће је да је мислио да оживљава античке катедре у Британији (Wallace-Hadrill 1988:44). Ова организација је била преурањена јер није било могуће да Јорк има 12 епископа, а Лондон је у римско време и током владавине краља Етелберта био месташце и тек после освајања од стране Етелберта почиње да се развија (Чаировић 2010: 100–101).

Папа шаље писмо краљу Етелберту ословљавајући га као краља Енглеза, подстиче га на ширење хришћанске вере, рушење идола и њихових храмова. Наводи му пример цара Константина који је повратио Римски комонвелт од лажног обожавања идола у потчињење свемогућем Богу. Саветује му да убрза проповедање хришћанске вере краљевима и народима који су му поданици. Упућује га на сарадњу са епископом Августиним и Етелберт мора да га слуша као свог посредника према Богу. Хадрил запажа да се сличан савет често подстиче код германских краљева. Неприхватање тих савета доводи до катастрофе у овом свету и неприхватања у следећем. Са друге стране, послушност епископу доноси просперитет, као и прихватање у Царству Небеском (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 29; Wallace-Hadrill 1988: 44). Августин је столујући у краљевском граду, уз помоћ краља, обновио цркву из римског периода и посветио је Исусу Христу. Такође је подигао манастир у близини Кентерберија, који је посвећен апостолима Петру и Павлу, и ту је направио резиденцију за себе и своје наследнике. У тој цркви је требало да буду сахрањени архиепископи и краљеви Кента. Августин је умро пре завршетка градње, тако да је цркву осветио његов наследник Лаврентије (Venerabilis Beda 2019: Liber I, 33; Blair 1966: 226–227).¹⁶ Августин 604. године рукополаже двојицу епископа: Мелитија и Јустина. Мелитије је био послан да проповеда Источним Саксонцима. После покрштавања овог племена којим је владао Саберт, син Етелбертове сестре Рикеле, Етелберт је сазидао у Лондону Цркву Светог Апостола Павла, која је требало да буде епископско седиште за Мелитија и његове наследнике. Јустина је рукоположио за епископа у западном делу Кента, са седиштем у Рочестеру. У Рочестеру, краљ је подигао цркву и посветио је Светом Апостолу Андреју (Venerabilis Beda 2019: Liber II, 2). Када је успоставио власт над Источним Саксонцима, планирао је да обнови римску инфраструктуру и у Лондону успостави трговачки центар ради лакшег повезивања Источних Саксонаца и његовог краљевства и организовања упоришта у том делу земље. Рочестер је за катедру изабран због тада повољне

¹⁶ Блер (Blair) на 227. страни доноси план Цркве Светих Апостола Петра и Павла са распоредом гробних места архиепископа и краљева.

политичке ситуације, а не због тога што је у прошлости ту била епископска катедра (Чаировић 2010: 101–102). Тако је хришћанска вера донела Етелберту велике бенефиције. Поред прихватања хришћанске вере, он је омогућио Цркви да се прошири на територије које су биле под његовом непосредном влашћу. Мисија Цркве је у првом периоду проповедања римских мисионара ишла са краљевским стегом и ширила се на просторе насељене англосаксонским племенима.

Године 602. краљ, заједно са властелом, доноси *Закон* писан на англосаксонском језику, а велику улогу у доношењу истог имао је Августин (Чаировић 2010: 80). *Закони* су обелоданили да нови странци уживају заштиту краља. Крађа „Божије и црквене имовине“ захтевала је дванаестоструко поравнање, а част свештеника изједначена је са чашћу самог краља и тражила је деветоструко поравнање. За деценију су франачки и римски писари успели да један германски дијалекат претворе у писани језик (Браун 2010: 448).

Епископи из редова Брита и Келта су углавном били припадници племићких породица и имали су добре односе са краљевима и војводама. За разлику од континенталне Европе, црквама су управљали игумани. Док је епископ повећавао значај своје катедре, ранг игумана је зависио од манастира којим је управљао. Игумани су били једнаки са епископима и равноправно су учествовали у раду сабора (Чаировић 2010: 96–97). Римски мисионари доносе на Острво ново устројство, па и поред других разилажења, управо то постаје један од каменова спомицања у односима домаћег епископата и новопридошлих мисионара.

Августин се са домаћим епископима састао у месту које је касније добило назив Августин Оак. Од британских епископа је тражио да прихвате „католички мир“ са њим, да му се придруже у мисији проповедања (Wallace-Hadrill 1988: 53).¹⁷ Беда износи да су славили Васкрс, по цикличном рачунању од 84 године. Они су, према његовом мишљењу, чинили и друге ствари које су опонирале јединству Цркве. На том првом сусрету, да би доказао да је његова традиција хришћан-

¹⁷ Хадрил истиче да су британски епископи одбили да проповедају паганима. Ирци нису одбијали да проповедају *народима* и та разлика је била важна за Беду. Одбијање Брита да проповедају Енглезима показало се као најгрешније за Беду зато што његови енглески савременици одбијају да проповедају сопственом народу. Код Беде је приметно да он Енглезима назива све народе који живе на Острву и од њих прави нову нацију. Тако ће на другом састанку са британским епископима Августин као један од три услова затражити да *ut genti Anglorum una nobiscum uerbum Domini praedicetis*. Беда се чуди што они одбијају да проповедају паганима када добре воље за проповедање Брита Англосаксонцима и прихватање проповеди од Англосаксонаца није могло бити. Бритски епископи су се одржали у краљевствима која нису покорена од стране Англосаксонаца а и међу народима је владало непријатељство које је стално тињало.

ства исправна, успева да слепом човеку врати вид. Бритски епископи су му признали да је он гласник Божији, али су рекли да не би смели да напусте старе обичаје без сагласности и одобрења њиховог народа. Они су поред тога одлучили да нови сабор треба да буде сазван где би већи број њих могао да присуствује. На другом сабору било је присутно седам британских епископа и доста људи велике учености међу којима је истакнуто место заузимао опат Диноот, игуман манастира Банкорнабург. Августин им је предочио да се у много ствари разликују са Црквом и ако прихвате три ствари које је захтевао од њих: да држе Васкрс у исто време; да испуне тајну крштења, сходно Светој Апостолској Римској Цркви (Wallace-Hadrill 1988:53);¹⁸ и да му се придруже у проповедању Божије речи народу Енглеза и обећао је да ће да претрпи остале ствари које практикују, али ти предлози су одбачени, као и његов предлог да га британски клир призна за свог архиепископа (Venerabilis Beda 2019: Liber II, 2; Soames 1848: 26). Брити су одбили његов предлог зато што су сматрали да долази од особе која није темељно учвршћена у хришћанском духу, и стога којем се не може безбедно веровати ако има моћ (Soames 1848: 26). Бедино портретисање британских епископа као шизматика, као и скоро неизбежног осећаја претње, које ће водити смени локалног епископата, било да су они Брити или Ирци, догодила се у Вилфридово време. Мисија у Кенту, по мишљењу Флечнера, била је далеко од мисије проповеди непросвећенима, стварања Англосаксонске Цркве ни из чега, него насилно свргавање легитимизовано канонским правом и обучено у одговарајућу реторику чији је циљ био да утиша потенцијалну савремену критику (Flechner 2015: 47–65).

Прве мисије англосаксонских монаха на континенту

Августинови наследници су успели да покрсте пагане на Британским острвима до краја 7. века, а да Келтима и Бритима наметну своју праксу црквеног устројства и слављења Васкрса. Као преломне године означавају се сабор у Витбију (664. године) када су Ирци и Брити пристали да славе Васкрс као и остатак хришћанског света и сабор у Хетфорду (673. године) који уводи ред у Енглеску Цркву (Чаировић 2010: 96–122).

¹⁸ Хадрил сматра да су Брити допустили да се поједини делови те Свете тајне врше од свештеника и чак ђакона, и то је Августину изгледало потпуно неканонично.

Англосаксонски монаси у својим мисијама у Саксонији и Фризiji нису имали језичких баријера, јер је њихов језик био сличан језику који су говорили становници тих области. Мисионари који су проповедали у тим крајевима водили су се истом методологијом као и римски мисионари из Августинове мисије приликом покрштавања Англосаксонаца. Међутим, за разлику од Августинове мисије где су били позвани од стране владара, они су били ентузијастички и нису знали какве опасности могу да их очекују. Они би прво себи саградили колибу за становање, обрађивали земљу да би могли да се издржавају и подигли цркву где би вршили богослужења. После тога, ишли су по селима и успостављали контакт са паганима и проповедали им јеванђеље (Чаировић 2012б: 283–284). Први Англосаксонац који је преузео подухват проповедања на Континенту био је епископ Вилфрид.¹⁹ Он није кренуо са намером да проповеда Фризijцима, него је због проблема са архиепископом Теодором кренуо за Рим да би се оправдао пред папом. Како наводи Беда у својој *Историји* ветар је његову лађу усмерио у правцу Фризije где је провео зиму. Био је срдечно примљен од народа и њиховог краља Алсгилда, којима је проповедао и крстио хиљаде њих. Тако је он почео – како каже Беда – дело проповедања које је завршио епископ Вилиброрд (Venerabilis Beda 2019: Liber V, 19).²⁰ После њега, имамо мисионара Егберта²¹ из Нортмабрије, који је према Бедином казивању, хтео да крене у мисију проповедања али једном брату, ученику Боисила, који је био управитељ манастира Маилрос, јавља се Боисил у сну са налогом да пренесе Егберту да остави свој замишљени подухват и упуту се у манастир Светог Колумбе²² да их упуту на прави

¹⁹ Епископ Јорка (634–709). Истакао се на сабору у Витбију 664. године када је у Цркви на Острву уведен римски обред. Сукобљавао се са архиепископом Кентерберија, Теодором, па је због тога ишао у Рим да би апелирао на папу између њега и архиепископа Теодора. Био је велики заштитник права Свете Столице: прво против шкотских монаха на сабору у Витбију а затим против архиепископа Теодора и његових наследника на катедри у Кентерберију. Због тог принципа велики део живота је провео у изгнанству (*The Catholic Encyclopedia* 2019: St. Wilfrid).

²⁰ Чаировић наводи како је он путовао преко Фризije како би избегао непријатеље који су држали северни део Залива (Чаировић 2012б: 285).

²¹ Св. Егберт (639–729) после виђења које је имао упућује се у манастир Јона. Боравећи у Јони, успео је да уведе општепризнату праксу слављења Васкрса. Године 729. монаси у Јони су славили Васкрс као и остатак Цркве. Вероватно је да је Св. Егберт био епископ јер га као епископа помиње Алкуин, Ирски сабор у Бире га оствљава као „Егберт епископ“ (*Catholic Encyclopedia* 2019: St. Egbert).

²² Манастир Светог Колумбе, познатији као манастир Јона, основан је од стране Светог Колумбе 563. године. Налази се на острву Јона, на западној обали Шкотске. Манастир је имао велику улогу у проповедању хришћанства Пиктима и Шкотима (*The Catholic Encyclopedia* 2019: School of Iona).

пут. Боисил се два пута јављао у сну свом ученику, али Егберт није послушао и чак је помислио да крене на путовање, међутим његов брод који је очекивао да крене задесило је невреме. Ипак, све што је припадало Егберту и његовим сарадницима на том броду остало је сачувано, иако је брод пропао и то је одговорило Егберта да не иде у мисију. Један од његових сарадника, Виктберт, одлази у Фризију²³ да проповеда хришћанство. Тамо проводи две године и његова проповед Фризима на челу са њиховим краљем Радбодом није донела никакве резултате и он се враћа у Ирску (Venerabilis Beda 2019: Liber V, 9).

Долазак Вилиброрда у Фризију и оснивање Цркве

У време када Вилиброрд планира свој мисионарски подухват у Фризију, Фризија је као држава била веома развијена. Њихови трговци су били посредници између Острва и континенталне Европе. Њихов највећи трговачки град, Дорестад, био је једна од највећих лука Европе, и место борбе за превласт између Франачке и Фризије. Фризима је владао краљ Радбод,²⁴ владар који је успоставио јаку државу на границама Франачке. Његова држава је била финансијски јака и уживала је у економском благостању, и он је упорно неговао паганске обичаје. Он није видео никакве бенефите од примања хришћанства, а тиме што су остали пагани, његово племство и народ су се разликовали од Франака (Браун 2010: 532–533).

Вилиброрд и његови сарадници одлазе код Пипина Херсталског,²⁵ франачког мајордома, који побеђује фризијског краља Радбода 690. године и осваја југозапад Фризије. Он ту шаље Вилиброрда да проповеда и штити га својом влашћу, а онима који приме хришћанство обећава

²³ Фризија је област која обухвата северни део Холандије и северозападну обалу Немачке. Целокупном дужином се ослања на Северно море. У време када англосаксонски мисионари крећу на континент, Фризија је била незнабожачко краљевство и то представља изазов за мисионаре да тамо проповедају хришћанство.

²⁴ Фризијски краљ (непозната година рођења – 719. године). Ратовао је са Франачком и 689. изгубио јужни део Фризије. После смрти Пипина Херсталског, 714. године, осваја изгубљене територије и протерује хришћанску мисију. Умро је 719. године и тек после његове смрти хришћански мисионари се враћају у Фризију (Schmidt 2003: Radbod (Redbad)).

²⁵ Пипин Херсталски (635–714), победио је мајордома Неустрије, Еброина, и тиме постао једини мајордом у франачким краљевствима Аустразије, Неустрије и Бургундије. Победио је фризијског краља Радбода и освојио јужни део Фризије и на тај простор довео хришћанске мисионаре. Наследио га је син Карло Мартел (Hahn 1888: Pippin der Mittlere).

многе погодности. По доласку у Фризију, Вилиброрд²⁶ се упућује у Рим код папе Сергија²⁷ да би добио благослов и одобрење за свој подухват, мошти мученика и апостола које би положио у новососноване цркве и да би добио корисне савете неопходне за свој подухват. За време Вилибрордовог одсуства, његови сарадници изабрали су за епископа Суитберта²⁸ и шаљу га за Енглеску где га епископ Вилфрид хиротонише за епископа. Кент тада није имао епископа а Бертвалд, његов наследник који је отишао преко мора да буде рукоположен није се још вратио на своју катедру (Venerabilis Beda 2019: Liber V, 10–11).²⁹

После неколико година проповедања, Пипин шаље Вилиброрда у Рим да буде рукоположен за архиепископа цркве у Фризији (Jaffe 1851: 172).³⁰ Рукоположен је за епископа у Цркви Свете Цецилије, на њен празник, 695. године и на рукоположењу од папе добија име Климент.³¹ По повратку у Фризију, Пипин му као катедру одређује град Утрехт (лат. *Trajectum*) и убрзо после тога он сам рукополаже епископе из броја оних који су проповедали са њим или су дошли после њега (Venerabilis Beda 2019: Liber V, 11). Папа је Вилиброрду дао палијум што је означавало да Рим треба да буде мајка Црква у односу на цркву у Фризији. Црква у Фризији је имала статус, као и црква у Енглеској, и то је означавало почетну тачку ширења римског утицаја на северу и западу Европе (Чаировић 2016: 228).

²⁶ Свети Вилиброрд, епископ Утрехта (658–739), био је ученик епископа Вилфрида. Мисионарски рад у Фризији је вршио на територијама које је освојила Франачка. У мисионарским подухватима имао је помоћ Бонифација, доцније епископа (*The Catholic Encyclopedia* 2019: St. Wilibrord).

²⁷ Папа Св. Сергије (непозната година рођења – преминуо 701. г.). Папа од 687. до 701. године. Наредио је да Вилфрид буде враћен на своју катедру и рукоположио је Вилиброрда за епископа и послао га је да проповеда хришћанство у Фризији (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Pope St. Sergius I).

²⁸ Св. Суитберт, апостол Фризијаца. Рођен је у 7. веку у Енглеској, преминуо је у месту Kaiserwerth 713. године. Његова мисија међу Бруктуарима је уништена инвазијом Саксонаца. Повукао се на једно острво на Рајни где је саградио манастир и упокојио се (*The Catholic Encyclopedia* 2019: St. Suitbert).

²⁹ Пламер није сигуран да ли је Суитберт послат у Енглеску са Вилибрордовим одобрењем. Вилфридова рана укљученост у Фризијску мисију, чинила га је одговарајућим епископом за рукоположење. Може се претпоставити да је одувек било у плану да се Суитберт пошаље да проповеда Бруктерима (Wallace Hadrill 1988: 183–184).

³⁰ Податак у Регестама – да је Вилиброрд рукоположен за епископа 696. године – слаже се са Бединим извештајем.

³¹ Беда прави грешку у години рукоположења Вилибрордовог, он истиче 696. годину, а у ствари је 695. година. Пламер није сигуран зашто Беда прави грешку у датирању, а у давању имена види Сергијеву заинтересованост у пропагирању мученичких традиција и реликвија Рима (Wallace Hadrill 1988: 184).

Вилиброрд у Утрехту подиже храм Христу Спаситељу, што се доводи у везу са тим да су храмови у Кентерберију и Риму посвећени Господу Спаситељу. Поред катедралне цркве, он у Утрехту подиже и Цркву Светог Мартина која је још једна веза са Кентерберијем, где постоји црква посвећена истом светитељу. Поред тих видљивих сличности са Римом и Кентерберијем, Вилиброрд је био иницијатор утицаја англосаксонских монаха на Западну Европу и сарадње са франачким мајордомима из лозе а касније и владајуће династије Каролинга (Чаировић 2016: 229).

Поред помоћи Пипина, велику помоћ Вилиброрду пружила је Ирмина, настојатељица манастира Ерена, припадница мајордомске лозе Каролинга. Она је дала Ехтернах Вилиброрду да тамо направи манастир; око Ехтернаха она је подигла цркве посвећене Светој Тројици, Богородици и Светим Апостолима Петру и Павлу као и манастир за монахе отшелнике са севера. Ту је било седиште Вилибрордове мисије за Фризију, иако је Утрехт био 400 километара удаљен од Ехтернаха. Пипин II финансијски помаже Вилиброрда тако да он подиже прву цркву око 700. године. Манастир у Ехтернаху стиче велики углед код франачких мајордома тако да Карло Мартел³² ту крштава свог сина Пипина³³ 714. године. Поред њихове подршке уживао је и подршку епископа Вилфрида и за разлику од њега није имао антикелтски став него су и келтски монаси могли да му се придруже (Чаировић 2013: 528–529). У Ехтернаху је било седиште Вилибрордове мисије и одатле су мисионари ишли и проповедали у долини реке Мозел. Подручје око Ехтернаха је било урбанизовано и ту је било лакше проповедати него на просторима где су живела дивља германска племена. Ехтернах је постао први англосаксонски манастир у континенталној Европи где су боравили мисионари из Енглеске. После Ирмине смрти старање о манастиру преузима њена ћерка Плектруда, а њен муж Пипин користио је Вилибрордову мисију као једну од полуга утицаја у покораванју Фризије (Чаировић 2013: 528–529). По доласку на краљевски трон Пипин III проглашава Ехтернах кра-

³² Карло Мартел (688–741), син Пипина Херсталског. На власт долази после смрти свог оца, у време када држава трпи унутрашње размирице и нападе спољних непријатеља. Успео је да победи своје непријатеље и да се наметне као мајордом франачког краљевства. У историји је остао упамћен по томе што је победом код Поатјеа (732. године) зауставио арабљанску инвазију на просторе Западне Европе (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Charles Martel).

³³ Пипин Мали (714–768), син Карла Мартела, отац Карла Великог, био је последњи мајордом и први краљ из династије Каролинга. Био је у добрим односима са римским епископима, ушао је у рат против Лангобарда и приморао их да врате поседе које су освојили од Рима (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Pipin the Short).

љевским манастиром. Игуман и монаси утичу на становнике области да буду лојални франачким владарима. Сам игуман је био привржен династији, доказ за то је тај да је игуман увек одређиван уз сагласност франачког двора (Чаировић 2016: 233–234).

Када је Радбод поново успоставио власт у Фризији 716. године, он уништава већину хришћанских цркава и убија мисионаре па је Вилиброрд био принуђен да се повуче у Ехтернах. Такво стање траје све до смрти Радбода 719. године када се Вилиброрд враћа у своју архиепископију и обнавља црквену организацију у Фризији. У том послу је имао помоћ монаха Винфрита, касније познатог под именом Бонифације (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Wilibrord). Вилиброрд је хтео да Бонифација постави за свог наследника али је он то одбио јер је хтео самостално да мисионари (Чаировић 2016: 238).³⁴ Вилиброрд је преминуо 7. новембра 739. године и сахрањен је у манастиру Ехтернаху (*The Catholic Encyclopedia* 2019: Wilibrord).

Закључак

Овде ћемо одговорити на питања која смо поставили у уводу истовремено упоређујући Августину мисију и мисију англосаксонских монаха (конкретно Вилиброрда).

1. Рим шаље мисију на Острво и обезбеђује мисионарима логистику (шаље писма краљевима и епископима преко чијих територија на свом путу до Енглеске треба да пређу, препоручујући их њиховој пажњи), обезбеђује им преводиоце (франачке свештенике) чиме мисионарима олакшавају проповедање. Поред тога, папа се интересује за успешност мисије и помаже је (доказ за то имамо у писмима папе Григорија који даје мисионарске савете Августину и наређује му како да организује Цркву на Острву). Англосаксонски монаси самоиницијативно одлазе у паганске краљевине да проповедају хришћанство, али пошто су задојени римском праксом, одлазе у Рим где од папе траже благослов за проповедање. Папе су их помагале сходно својим могућностима у процесу християнизације и оснивању црквене организације која би била потчињена Риму.

2. Августинова мисија долази на Острво на позив краља који је још незнабожац и чији позив је мотивисан политичким разлозима.

³⁴ Овде И. Чаировић наводи мишљење Левисона, док са друге стране Соамс каже како је Бонифације сматрао да је још млад за примање епископског чина (Soames 1848: 238–239).

Успех мисије је зависио од благонаклоности краља, без његове дозволе да се проповеда мисија не би имала никаквог успеха. Англосаксонски мисионари одлазе на просторе насељене незнабожачким племенима без помоћи државних власти и њихова проповед нема успеха, и ако га има број обраћеника је веома мали. Међутим, када су почели да раде заједно са Франачком државом, њихова проповед на територијама које су Франци освојили имала је успеха, јер примање хришћанства давало је привилегије покороном становништву. Не смемо изгубити из вида да су мисионари ишли са вером и великим ентузијазмом на проповед јеванђеља незнабошцима.

3. Први успешнији подухват англосаксонских монаха који је започео Вилиброрд довео је до ширења мисионарске мреже на простору Западне Европе. Најзначајнији мисионар међу англосаксонским монасима био архиепископ Бонифације. Мисионари су поред проповеди јеванђеља допринели да на простору Западне Европе у потпуности превлада римска богослужбена пракса, а црквене организације које су осниване потпадале су под јурисдикцију папе.

* * *

Литература:

- Браун, П. (2010): *Успон хришћанства на Западу. Тријумф и разноликост 200–1000. године*, Београд: Clío.
- Чаировић, И. (2010): *Евангелизација Енглеске у VI и VII веку*, Магистарски рад, Београд: Православни Богословски факултет.
- Чаировић, И. (2012а): „Појам и циљ мисионарења у хришћанској Цркви на Истоку и Западу (од VII до X века)“, *Теолошки погледи* XLV (1/2012), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 127–142.
- Чаировић, И. (2012б): „Активност англосаксонских мисионара међу германским и паганским племенима у VIII и IX веку“, *Теолошки погледи* XLV (2/2012), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 281–296.
- Чаировић, И. (2013): „Ехтернах као прво средиште англосаксонске хришћанске мисије на континенталном делу западне Европе у VIII веку“, *Теолошки погледи* XLVI (2/2013), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 523–534.

- Чаировић, И. (2016): *Црква у Енглеској у VIII веку – богословско-историјске импликације односа са Римом и Франачком државом*, докторска дисертација, Београд: Православни Богословски факултет.
- Blair, P. H (1966): *Roman Britain and early England 55 B. C. – A. D. 871*, New York – London: W. W. Norton & Company.
- Blair, P. H (2006³): *An Introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flechner, R. (2015): „Pope Gregory and the British mission as a canonical problem“, *Histoire des Breagnes 5*, Brest: Universite de Bretagne Occidentale.
- Hahn, H. (1888): „Pippin der Mittlere“ у Freiherr von Liliencron, R. (1888): *Algemeine Deutsche Biographie: Band 26*, Leipzig: Duncker & Humbolt, 154 f.
- Jaffe, P. (ed.) (1851): *Regesta pontificum romanum: ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, IntRes: <https://archive.org/details/regestapontific01propegoog/page/n4> (посећено 25. јануара 2019. г.).
- Levison, W. (1949): *England and the Continent in the Eighth Century*, Clarendon Press.
- Scmidt, H. (2003): „Radbod (Redbad)“ у Hockerts, H. G. (2003): *Neue Deutsche Biographie: Band 21*, Berlin: Duncker & Humbolt, 82.
- Soams, H. (1848): *The Latin Church during Anglo-Saxon Times*, London: Longman, Brown, Green and Longmans.
- The Catholic Encyclopedia 2019* (2019): New York: Robert Appleton Company, <http://newadwent.com> (посећено 13. и 14. јануара 2019. г.).
- Venerabilis Beda: „Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum“, Int. Res: <http://www.thelatinlibrary.com/bede.html> (посећено 15. јануара 2019. г.).
- Wallace-Hadril, J. M. (1988): *Bede's Ecclesiastical History of the English People: A Historical Commentary*, New York: The Clarendon Press – Oxford University Press.

Примљено: 27. 2. 2019.
Одобрено: 16. 4. 2019.

THE FIRST MISSION OF ANGLO-SAXON MONKS (WILFRID, WILIBRORD) AS SUCCESSION OF AUGUSTINE'S MISSION IN BRITAIN

Miloš Mišković

Diocese of Šabac, Mačvanski Metković

Summary: This paper has a assignment to describe missionary project of Augustine's mission in Britain and first mission of Anglo-Saxon monks in Western Europe. It will be explored the dependence the mission from the help of Rome and relation with State authorities the country they preached. Pope Gregory the Great sent the mission in Britain to preach the gospel to Anglo-Saxon tribes. The mission was dependent from the state authorities; without their permission to preach, the mission had no success. Augustine and his successors succeeded to build new Church organization dependent from Rome. One century later, Anglo-Saxon monks come to the Western Europe to preach the gospel to the German tribes. They follow Augustine's example in preaching and forming the church organization in Western Europe only Anglo-Saxon monks did not have language barriers because their language was similar to languages of German tribes in Western Europe.

Key words: Augustine, Wilibrord, pope Gregory the Great, missionaries, Wilfrid.

„ДУХ ПОНОСА ЈЕ ЛОШ, АЛИ ЛАЖНА ПОНИЗНОСТ ЈЕ ГОРА. ДУХ РАЗМЕТЉИВЕ ОХОЛОСТИ ЈЕ ЛОШ, АЛИ ЛАЖНА СВЕТОСТ ЈЕ ГОРА“: РОБЕРТ ОД АРБРИСЕЛА И РЕД У ФОНТЕВРОУ — КРАТАК ОСВРТ —

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

Апстракт: Рад који је пред нама представља покушај да се представи живот Роберта од Арбрисела (око 1047/1050–1117), личности која својим деловањем може послужити као образац живота аистолских проповедника 12. века. Основао је двојни манастир у Фонтевроу, као лутајући проповедник остављао велики утицај на жене, проститутке, сиромашне, лејрозне. Био је познат по светлости и једноставности живота, мада нису успели покушаји у правцу његове канонизације.

Кључне речи: Роберт од Арбрисела, Фонтевро, проповедање, монашки живот.

Грегоријанска реформа¹ је у раном 12. веку изменила унутрашњу структуру Цркве и преобликовала њен однос са световном влашћу, али је било оних који су сматрали да реформа није успела да

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

¹ Реформа коју је подстакао папа Григорије VII (Хилдебранд) (1073–1085) истичала је моралну реформу свештенства. Папа је сматрао да су морални проблеми Цркве узрок световне власти над избором свештенства. Истицао је став да сви свештеници треба да се бирају према канону и 1075. г. забранио им да их ланци уводе у звање. Његова је теолошка тврдња била да је свештенство на челу са папом надмоћније од краљева и других световних власти, који треба да спроводе свештеничка наређења (Поповић 2011: 54–55).

прочисти Цркву и исправи морал њеног свештенства. Пошто је реформа била усмерена на сакраменте и свештенство, постављало се питање улоге и једног и другог у веровању и пракси, а неуспех свештеника широм Европе да се прилагоде новим прописима изазвао је критику упућену Цркви. Међу критичарима биле су личности светог живота, попут Роберта од Арбрисела, чији су лични пример побожности и јавна критика Цркве били једнаки онима које је подигао нови талас јеретика који су оспоравали црквена учења и ауторитет (Frassetto 2007: 40–41).

Роберт од Арбрисела био је световни свештеник, пустињак и путујући проповедник, чији живот може да послужи као модел апостолског проповедника 12. века. Рођен је у Бретањи око 1047–1055, а умро у Орсану, 25. фебруара 1117. године. У Паризу је био ученик Анселма од Лаона (умро 1117), служио као архипрезвитер Рена 1085–1090, предавао у Анжеу 1090–1092. године, а затим се повукао у шуму Краона, у области Анжу, да живи као пустињак. Проводећи време у самоћи и молитви, бос и у ритама, са дугом косом и брадом, деловао је с времена на време као лутајући проповедник. Пошто је упознао Бернара од Тирона (1046–1117) и Виталиса из Савињија (око 1060–1122), привукао је следбенике и са њима организовао заједницу регуларних каноника. Као моћан народни проповедник, износио је примедбе свештенству које нису годиле локалним епископима, али, и поред тога, 1096. године папа Урбан II (1088–1099) издао је Роберту специјалну дозволу за наставак проповедања. Робертови следбеници, мушкарци и жене, напустили су своје породице и имовину да би живели као „Христова сиротиња“. Роберт је напустио место опата ове заједнице и остатак живота провео у проповедању. Имао је пуно успеха код сиромашних, проститутки и лепрозних, са успехом је преобратио многе мушкарце и жене ка верском животу. Изгледа да су Роберта око 1100. године убедили на сабору епископа да оснује двојни бенедиктински манастир у Фонтевроу у западној Француској. Монахиње су биле задужене за духовне и материјалне видове манастирског живота, а Роберт и мушки следбеници постали су каноници, капелани монахињама. Проповедајући и стално се обраћајући женама, Роберт је стекао снажну подршку међу великим госпама свога краја. Монахиње су у Фонтевроу живеле строг и испоснички живот у контемплацији. Уз монахиње и монахе – капелане, ту су биле и световне сестре, које су их служиле. Године 1116. Роберт је формулисао манастирски устав и ставио монахиње, монахе и световне сестре под управу опатице. Манастир је постао омиљен за жене у северозапад-

ној Француској, међу монахињама било је много жена племенитог, краљевског и племићког порекла. Попут Христа, који је на крсту предао најдражег ученика Мајци Божјој, тако је требало да монаси, као нови најдражи ученици, буду под мајчинском заштитом опатице. Ред у Фонтевроу је почетком 13. века имао око 100 манастира. Роберт је сахрањен у Фонтевроу, и, мада је био хваљен од стране савременика због светости и једноставности живота, покушаји његове канонизације били су неуспешни (Линч 1999: 281–282; Пеинтер 1997: 166; Jedin 1971: 510; New Catholic Encyclopedia 12 2003: 266; Elliott 1993: 111–112; Tanner, Prévite-Orton, Brooke 1968: 670–671).

Случај Роберта од Арбрисела био је типична врста реакције против конвенционалних путева религиозности. Постоје сличности у оквиру групе лутајућих проповедника Робертовог времена, који доносе новости у народној побожности. Запањујућа је њихова љубав према сиромаштву, Роберт се на проповедничким путовањима појављивао у ритама, скоро на граници пристojности, са брадом и у сивом огртачу, ходајући босоног, слично као и Бернар од Тирона. Постојале су и разлике, Роберт од Арбрисела имао је посебан позив за верску бригу о женама и био оптужен од противника за непотребно интимизирање. Бернар је стално плакао кроз читаву мису у својим контемплацијама о Христовим патњама. Сиромаштво и проповедање били су блиско повезани, потпуна зависност проповедника од спонтаних давања његових слушаца била је гаранција проповедникове независности и искрености. Проповедници су брзо привлачили следбенике, било да је пустињак који се повукао у шуму после неког времена привукао неке посетиоце који су дошли да траже његов савет и благослов, било да су настајале мешане групе мушкараца и жена који су били везани за проповедника док су путовали. Критика ожењеног свештенства и злоупотребе пре-грегоријанског света биле су карактеристика Робертових проповеди. Роберт је оживео дуго некоришћену идеју двојног манастира, сва оснивања манастира од стране лутајућих проповедника његовог доба пратила су посебна брига за сиромаштво и одбијање одређених врста својине, а све је то допринело разноврсности верског живота у првој половини 12. века. Апостолски живот, интерпретиран на начин лутајућих проповедника у сиромаштву, није се могао остварити у оквиру ових манастира (Lambert 1992: 40–42).

Први подаци који постоје о Роберту од Арбрисела су из времена његовог живота; сачувана су два писма од бискупа и опата, у којима аутори критикују верске праксе које су сматрали опасним за Роберта и следбенике које је инспирисао. Убрзо после Робертове смрти

настала су два биографска описа, који су истицали његову светост.² У периоду 1500–1800. године, аутори су писали о Роберту од Арбрисела са циљем да га осуде, било као несхваћеног свеца, било као сексуалног предатора. Они који су писали у Робертову одбрану морали су да објасне блиску повезаност са женама која је опште место његовог живота. Нарочиту забринутост изазивала је Робертова пракса спавања међу женама, које је замишљено као покајничка пракса у циљу да умртви тело претераним искушењима. Обе средњовековне критике, исказане у наведеним писмима, неки су Робертови браниоци назвали врстом атентата на личност без основе у чињеницама. Ипак, сумња је остала и Робертова канонизација је изостала, а антицрквени аутор Волтер (1694–1778) је у 18. веку убацио у своју сатиричну поему о Јованки Орлеанки неколико саркастичних стихова о „великом свецу“ Роберту. После 1800. године, патриотски настројени историчар Жил Мишле (1798–1874) са симпатијама је писао о Робертовом доприносу француској цивилизацији, нарочито о његовој подршци женском верском ентузијазму. Од Мишлеа историчари виде у Роберту од Арбрисела раног браниоца дворске љубави, са истицањем жена и женског, или чак као претечу модерног феминизма. Овај поглед на Робертову мисију је истицао и Робертову критику средњовековног свештенства и племства због њиховог богатства и неморала. Жак Даларен (1952–) је дао нову интерпретацију, у циљу да Роберта схвати озбиљно као страственог хришћанског боготражитеља, посветио је пажњу томе да разуме Роберта на основу писама у којима је критикован и „живота“ који су га издизали. Суштину Робертове личности Даларен види у његовој пустињачкој самоћи и потрази за духовним савршенством, те мисији проповедања Јеванђеља, мада и улогу жена и Фонтевроа сматра важним за разумевање Роберта. Други научници, мада не идентификују Роберта као феминисту, наставили су да сматрају Фонтевро централним местом за тумачење Робертове каријере и идеологија (Venarde 2006: XVII–XXV).

Одломак из писма Роберта из Арбрисела грофици Ерменгарди од Бретање на добар начин илуструје његове ставове:

„Дух поноса је лош, али лажна понизност је гора. Дух разметљиве охолости је лош, али лажна светост је гора. Дух зависти је лош, али лажна љубав је гора. Дух похлепе је лош, али лажно милосрђе је горе. Дух прождрљивости је лош, али лажно уздр-

² Превод на енглески наведених писама и живота в. у Venarde 2003.

жавање је горе. Дух пожуде је лош, али лажна чедност је гора“ (Venarde 2003: 106–114; Venarde 2005: 213).

Даље, у писму грофици говори против лицемерја и празних форми и истиче примат духа у верском животу:

„Давати милостињу, молити и постити је добро ако се то чини ради Господа, али нема сврхе ако се чини ради људске хвале. Кратка хвала је корисна; молитва срца, не усана, је мила Господу. Бог обраћа пажњу не на речи већ на срца молиоца. Сва добра дела праведне особе су молитва“. (Luscombe, Riley-Smith (ed.) 2008: 346, 366)

Брус Венард (1962–) предлаже став да, иако су род и сексуалност били централни за Робертову личну духовност, он није било прото-феминиста. Надаље, сматра да, упркос његовим монашким оснивањима, није био перјаница преуређивања Римске Цркве, што је било карактеристично за његово доба. Роберт, према Венарду, није стављао приоритет на организацију сфере земаљског, нити на разлике између особа, регулисање институција, структуре власти, за Роберта су то биле секундарне ствари. Више су га се тицали, кад се освртао на седам смртних грехова на почетку наведеног писма, истина и претварање, унутрашњост бића, а не спољашња форма. Чистота вере и њено изражавање, је, према Венарду, била Робертова истинска порука. Али Робертово спровођење ове визије у дело, нарочито његово укључивање жена међу следбенике, изазвало је оштру осуду у времену када су форма и спољашњи изглед ствари били веома важни. Према Роберту, најважније за веру и спасење, није црквено уређење света, већ вера у Божју провидност и живот према Јеванђељу. Када је у питању грофица Ерменгарда, Роберт је сматрао да она може живети посвећеним животом „било да је у граду, било на двору или на кревету од слоноваче...“ (Venarde 2005: 215–216, 223).

Ред у Фонтевроу је до Француске револуције остао највећа и најбогатија женска федерација манастира у римском хришћанству. Комбинована је духовност и пракса, истицала се улога Марије и Марте, које су цењене од егзегета 12. века. Папа Калист II (1119–1124) посветио је део романске опатије 1119. г., а остатак је вероватно завршен за време прве опатице Петрониле, коју је Роберт поставио 1115, а била је на челу опатије до смрти 1149. године. Када је Петронила умрла, Фонтевро је имао око 50 приорија. Број је растао током следећих деценија и укључивао куће у јужној Енглеској и Арагону. Ари-

стократски карактер реда доминирао је још више после смрти Роберта од Арбрисела. Фонтевро је прошао кроз тензије од средине 13. века, када неки монаси нису желели да живе под контролом жена, а монахиње аристократкиње су се жалиле на строгост верског живота. Фонтевро је претрпео удар у време Француске револуције, 1792. манастирски комплекс је заплешен а заједница распршена. Наполеон је опатију претворио у затвор 1804, што је и остала до 1963. године (Johnston, Kleinhenz 2000: 480–481).

Због своје високе репутације од наранијих дана, заједница је била у расту, тврдило се да је 1248. опатија имала популацију од 700 људи, а 1297. године процене кажу да је у њему било 360 монахиња. Ову опатију веома је ценио Хенри II Плантагенет, краљ Енглеске 1154–1189. г., који је био њен дарезљив добротвор, као и његов син краљ Ричард I Лавље Срце (1189–1199), који је веровао да своје избављење из заробљеништва дугује молитви монахиња Фонтевроа. Оба краља су у Фонтевроу и сахрањени и њихове гробнице се још увек могу видети заједно са гробом Хенријеве супруге, Елеаноре од Аквитаније (краљица Француске 1137–1152, краљица Енглеске 1154–1189), његове кћерке Јоване од Сицилије (1165–1199) и њихове снаје, Изабеле од Анголема (око 1186/1188–1246). Године 1173. опатија је изузета из епископских визитација. Средином 13. века Жак де Витри (1180–1240) је топло хвалио живот реда (*New Catholic Encyclopedia* 5 2003: 793).

Живот и дело Роберта од Арбрисела до данас интригира историчаре и теологе и коначна сагласност о карактеру његове делатности није постигнута. Још у свом времену Роберт је изазивао различите ставове савременика, од осуде, до истицања његове светости. У каснијем периоду имао је много критичара, а од Мишлеа поново се јављају позитивне оцене његовог доприноса француској цивилизацији. Често се сматрао претечом феминизма и истицао се Робертов специфичан однос са женама, који је обележио његову каријеру, као и рад у Фонтевроу. Новије оцене нису дале коначну реч о значају Фонтевроа и односа са женама у Робертовом животу, али се све чешће истиче да је стављао акценат на унутрашњост бића, веру у Божју провидност и живот према Јеванђељу, на суштину хришћанства, а не на спољашњи изглед и форму, која је била битна у његово време. Проповедање, живот у сиромаштву и реформе монашког живота које је спровео биле су пут да се оствари ово стремљење, али ови Робертови начини да оствари своје замисли наишли су на осуду оног времена и утицали да Роберт никада није канонизован за свеца.

Идеали Роберта од Арбрисела и других лутајућих проповедника тога времена нису се могли остварити у оквиру манастира које су они основали. Дух оснивача се временом изгубио, али, манастир Фонтевро је опстао, постојао као ред, и под собом имао највећу мрежу женских манастира у западном хришћанству све до Француске револуције.

* * *

Библиографија:

- Линч, Џ. (1999): *Историја средњовековне Цркве*, превели с енглеског Драгић Живојиновић, Бранислав Танчић, Београд: СЛЮ.
- Пеинтер, С. (1997): *Историја средњег века (284–1500)*, превели Чедомир Антић, Небојша Порчић, Београд: Слио, Глас српски.
- Поповић, М. (2011): *Фраири и јереси: духовни покрети на Западу дванаестог и тринаестог века*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.
- Elliott, D. (1993): *Spiritual Marriage, Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton N. J.: Princeton University Press.
- Frassetto, M. (2007): *Heretic Lives: Medieval Heresy From Bogomil and Cathars to Wyclif and Hus*, London: Profile Books.
- Jedin, H. (ur.) (1971): *Velika povijest Crkve*, uređuje Hubert Jedin; 3/1, s njemačkoga preveli Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Johnston, W. M.; Kleinhenz, C. (ed.) (2000): *Encyclopedia of Monasticism*, 1&2, A–Z, London, New York: Routledge.
- Lambert, M. (1992): *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Second Edition, Oxford, Cambridge USA: Blackwell
- Luscombe, D.; Riley-Smith, J. (ed.) 2008: *The New Cambridge Medieval History*, 4/1, Cambridge: Cambridge University Press.
- New Catholic Encyclopedia* 5 (2003): *Ead–Fre*, Second Edition, Washington D. C.: Thomson & Gale.
- New Catholic Encyclopedia* 12 (2003): *Ref–Sep*, Second Edition, Washington D. C.: Thomson & Gale.

- Tanner, J. R.; Préville-Orton, C. W.; Brooke, Z. N. (ed.) (1968): *The Cambridge Medieval History*, 5, *Contest of Empire and Papacy*, planned by J. B. Bury, Cambridge: Cambridge University Press.
- Venarde, B. L. (ed.) (2003): *Robert of Arbrissel: A Medieval Religious Life*, documents translated and annotated by Bruce L. Venarde, Washington D. C.: The Catholic University of America.
- Venarde, B. L. (2005): „Power, Personality – and Perversity? Robert of Arbrissel (c. a. 1045–1116) and His Critics“, in: Berkhofer, R. F.; Cooper, A.; Costo, A. J. (ed.) (2005): *The Experience of Power in Medieval Europe, 950–1350*, Burlington USA: Ashgate, 213–225.
- Venarde, B. L. (2006): „Robert of Arbrissel and his Historians: An Introduction by Bruce L. Venarde“, in: Dalarun, J. (2006): *Robert of Arbrissel: Sex, Sin and Salvation in the Middle Ages*, translated with an introduction and notes by Bruce L. Venarde, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, XVII–XXVIII.

Примљено: 6. 12. 2018.
Одобрено: 16. 4. 2019.

ROBERT OF ARBRISSEL AND THE ORDER OF FONTEVRAULT — A SHORT INSIGHT

Miroslav M. Popović

Faculty of Philosophy – University of Belgrade,
Department for History Library

Summary: *The work before us is an attempt to present the life of Robert of Arbrissel (around 1047 / 1050–1117), a person who through his actions can serve as exemplar of life of 12th century apostolic preachers. He established a dual monastery in Fontevrault, lived as a wandering preacher, had great influence on women, prostitutes, the poor, the leprous. He was known for the holiness and simplicity of life, although attempts made in the direction of his canonization were not successful.*

Key words: *Robert of Arbrissel, Fontevrault, preaching, monastic life.*

ОСВРТ НА НЕКЕ САВРЕМЕНЕ ПОКУШАЈЕ РЕСТАУРАЦИЈЕ ГАЛИКАНСКЕ ЛИТУРГИЈЕ: ИСТОРИЈА ЕКОФ-А

Александар Ресимић*
Епархија
аустријско-швајцарска,
Женева

Апстракт: Данашње православне франкофонске парохије које се налазе на Зајпаду, пре свега на територији Француске и Швајцарске, јесу парохије чији верници су углавном зајадњаци који су примили православље и сачињавају засебне парохије које припадају различитим јурисдикцијама. Значајан део тих парохија припада и нашој, односно Српској Православној Цркви док је један део ван јединства и оштећења са било којом Православном Црквом.

Кључне речи: Галиканска Литургија, ЕКОФ, франкофоне православне парохије, Е. Коваљевски, М. Коваљевски, Еп. Герман Харди, Св. Јован Шан-тајски.

Прве значајне православне заједнице на територији Француске се помињу већ у 16. веку. У почетку су то биле заједнице сачињене углавном од виђенијих људи, војника и уметника. Ти људи које су бегали од Отоманског зулума су се у прво време настанили на самом југу Француске, пре свега у Марсеју и на Корзици, где су пристизали бродом (Michel 1996: 485–495). Међутим већ почетком 19. века, на територији Француске и Швајцарске, може се приметити и постојање руских заједница које убрзо по бројности постају значајније од оних

* acaresimic@hotmail.com.

грчких. Те нове руске заједнице су у већини случајева биле састављене од руске аристократије која је била блиска руској царској породици, али и од бројних трговаца и банкара који су долазили због економске сарадње. Те заједнице су се настаниле пре свега око центара као што су Париз и Женева, али и на неким мирнијим местима¹ где је руска аристократија градила своје резиденције и куће за одмор. О њиховом присуству у овим местима сведоче и бројне цркве које су грађене у то време за потребе тих елитистичких заједница. Те цркве са својом традиционалном архитектуром у типично руском стилу, који је био необичан за локално становништво, као и аристократија и бројни трговци који су дошли из далеке Русије са једном потпуно различитом културом, углавном су изазивали куриозитет и одређену врсту интересовања код локалног становништва. Стога и није чудно што је Руска Православна Црква у току 19. века примила у своје окриље одређен број западних хришћана који су прешли у православље. Један од познатијих конвертита из тог времена је француски римокатолички свештеник Рене-Франсоа Гете (1816–1892), заљубљеник у историју хришћанске Цркве. Он је изучавајући историју и привучен православним предањем, прешао у Православље узевши име Владимир и постао свештеник Руске Православне Цркве 1861. године (*Извештај синоду* 2004). Значајно је напоменути да је у то време Руска Православна Црква дозволила многим западним клирицима који су прешли у Православље да задрже западни облик Литургије, с тим да се изврше одређене преправке у самом тексту Литургије уз обавезан додатак Епиклезе, причешће под оба вида, Символ вере без уметка *Филиокве* и додавање одређених јектенија. Осим пар изузетака, већина клирика римокатоличке Цркве је потпуно примљена у окриље Православне Цркве, признавши њихово рукоположење као валидно. По питању клира, њихов пријем у окриље Православне Цркве је био једноставан и вршио се на следећи начин: након што је одређени клирик одслужио Свету Литургију заједно са једним епископом Православне Цркве, сматран је у потпуности као православан сачувавши свој чин тј. своје звање². По питању верника, њихово прихватање у окриље Православља је вршено миропомазањем и причешћем у току литургије. У сваком случају, чињеница је да су у току 19. века особе које су прелазиле у Православље представљале углавном изузетке на Западу, јер је Православље код већине изазивало ви-

¹ Као што су Ница у Француској или места попут Вевеја и Монтреја на обали Леманског језера у Швајцарској.

² Осим одређених изузетака као што смо то већ и напоменули.

ше радозналост ка нечему што им се чинило егзотичним него што се радило о истинском интересовању за Православље и његово предање које је долазило са Истока.

Значајније присуство православних заједница на територији Француске, Швајцарске и Белгије је повезано пре свега са појавом руских емиграната са почетка прошлог века, који су углавном емигрирали у Француску, Швајцарску и Белгију³ услед политичких догађаја везаних за руску револуцију. Међу тим руским избеглицама се налазио и знатан број свештеника који су бежали од црвеног терора. Са овим догађајима је тесно повезана и сама историја франкофонских парохија. Након одређеног времена, политичке околности су постале све мање наклоњене *белим русима* те су избеглице почеле све више да увиђају да се ситуација у Русији неће још дуго времена променити (Marie 2017: 414–419). Један део тих избеглица је одлучио да остане дефинитивно у Србији (Jevakhof 2007: 252) где су били примљени као словенска православна браћа (Јевђевић 2011: 16), док је други део који је био у бољем материјалном положају отишао на Запад (Jevakhof 2007: 56–58), нарочито у Француску, Белгију и Енглеску. Неки су продужили и даље, према земљама *новој свећи*, нарочито у Америку. У том периоду се један значајан део *белих Руса*, нарочито оних из интелектуалног или аристократског друштва, настанио у Паризу, Ници и око Леманског језера у Швајцарској. Где год да су се Руси настањивали, они су у тим местима организовали свој свакодневни живот (Jevakhof 2007: 401–406), отварали су руске продавнице, оснивали клубове, братства, кафане, а пре свега цркве где су се редовно окупљали и око којих су организовали свој духовни али и културни живот (Beysac 1971: 5–89). Руси који су долазили у све већем броју су се окупљали око постојећих цркава, међутим пошто се руска емиграција знатно увећала, нарочито у Паризу, и достигла свој врхунац у раздобљу од 1920. до 1930 године (Jevakhof 2007: 229–231), осетила се стварна потреба за новим црквама и храмовима који ће моћи да приме тако велики број Руса који су долазили. Око тих храмова Руси су оснивали теолошке школе како би могли да образују будуће свештеничке кадрове али и школе руског језика и културе намењене свима онима који су били заинтересовани за руску и православну културу.

То интересовање према православљу и према руској култури, подстакнуто највећим делом од стране руских емиграната, доводи у

³ Као и друге земље Западне Европе но с обзиром на то да се овде бавимо само парохијама на француском говорном подручју, помињу се само ове земље.

Паризу до оснивања православног теолошког Института Светог Сергеја 1925. године (Jevakhof 2007: 445–446). Тај Институт ће имати велики утицај на многе Французе и западњаке који су касније прешли у Православље. У самом почетку, Институт Светог Сергеја је био нека врста богословије⁴ која је служила да образује будуће свештенике а у исто време и као богослужбено место јер се у његовом склопу налазила и црква око које су се окупљали Руси који су живели у том делу Париза. Један од оснивача овог Института је био и чувени Митрополит Евлогије Георгијевски који је припадао Руској Заграничној Цркви чије седиште се тада налазило у Сремским Карловцима у Србији. Од самог почетка, Митрополит Евлогије се трудио да придобије за Институт најзначајније професоре, теологе и мислиоце тадашње руске емиграције. Најпознатији предавачи тог времена били су: Булгаков, Берђајев, Федотов, Зјенковски и Флоровски.

Булгаков и Берђајев су били међу онима који су протерани 1922. године из Русије такозваним *бродовима филозофа*,⁵ заједно са стотинама других руских интелектуалаца. Сва та имена остају као сведочанство руске теолошке школе тог времена. Сви они заједно су допринели да Православље и његово предање постане познато и препознатљиво на Западу.

Руковођен жељом да Православље не остане непознато на Западу, Митрополит Евлогије оснива 1927. године прву православну парохију чија су богослужења била искључиво на француском језику. Ту парохију је поверио у опслуживање једном свештенику Французу који је примио Православље. Убрзо Митрополит Евлогије рукополаже још тројицу Француза који су претходно примили Православље и поставља их да служе при тој црквеној општини у чијој се Управи налази извесни лаик Еуграф Коваљевски. У међувремену су још два богослужбена места основана у Паризу и његовој околини. Са благословом Митрополита Евлогија је 1929. године служена по први пут *таликанска Лишурџија*, на основу текста који је саставио пред крај 19. века свештеник Владимир Гете, међутим због озбиљних недостатака у том тексту, служење те литургије је напуштено тако да су свештеници наставили да служе на француском језику литургије Светог Јована Златоустог и Светог Василија Великог.

⁴ Непосредно уочи Другог светског рата Институт Светог Сергеја је добио право да додељује титуле магистра и доктора теологије од Универзитета у Паризу коме је делимично и припадао.

⁵ *Бродови филозофа* је назив операције којом су од стране нове совјетске власти били протерани сви интелектуалци за које се сматрало да нису сагласни са новим руским режимом.

У даљој историји франкофонских парохија и проблема везаних за служење тзв. *галиканске Литургије*, потребно је истаћи да су три личности важне за даљи развој тих заједница које су касније добиле назив ЕКОФ⁶ (Католичка Православна Црква Француске).

Иринеј Винаер је био римокатолички свештеник фламанског порекла који је у жељи за повратком литургијској пракси ране Цркве изменио римску литургију. Због тога је напустио Римокатоличку Цркву и прешао код протестаната а одатле код англиканаца, затим преко старокатолика отишао у једну секту звану *Католичка либерална црква* где је постао бискуп. Затим је напустио и ове последње основавши своју цркву или боље рећи хришћанску заједницу под именом *Католичка Евангелистичка Црква*. У тој новој заједници следи праксу англиканаца и старокатолика који дозвољавају брак бискупа и ступа у брак са Ивон, својом сарадницом и својим духовним чадом. Године 1936. Иринеј Винаер, подржан од стране својих верника, обраћа се Константинопољу тражећи да Православна Црква прими у своје окриље његову хришћанску заједницу. Пошто Константинопољ није одмах одговорио, Иринеј се окреће Москви која га прихвата са свим његовим верницима и свештеницима који се налазе у многим местима Западне Европе. У то време, Совјетски Савез настоји да контролише бројне руске заједнице по читавом свету а нарочито на Западу где желе да имају своје доушнике. Нажалост то су чинили и преко Руске Цркве односно Московског Патријархата, те стога и није за чуђење што их је Руска Црква, која је била под утицајем совјетског режима, експресно примила у своје окриље (Jevakhof 2007: 380–382). Та његова заједница је бројала око 500 верника и било им је дозвољено да служе тзв. галиканску Литургију према западној пракси са западним орнаментима. Једини услов који је захтевала Московска Патријаршија био је да се кипови по храмовима замене иконама. Истовремено, Православна Црква је признала Иринеју Винаеру његов свештенички чин с обзиром на то да је већ био свештеник код римокатолика али му зато није признала епископско достојанство. Те франкофонске парохије које су се налазиле у саставу Московске Патријаршије и које су служиле према западној пракси, су у свим званичним документима тога времена већ тада означаване као *Западна Православна Црква* (Извештај Синоду 2004). Недуго затим чланови те *Западне Православне Цркве* почињу да себе називају именом *Православна Црква Француске* која ће ускоро променити назив у *Католичка Православна Црква Француске* познатија и као ЕКОФ. Мало пре своје смрти

⁶ Église catholique orthodoxe de France.

1937. године, Иринеј Вианер је молио да добије помоћника и тражио да рукоположе Еуграфа Коваљевског за њихову франкофонску парохију.

Еуграф Коваљевски је рођен 1905. године у Петрограду у једној аристократској породици. Имао је два брата, Петра, који није био део ЕКОФ-а, и Максима, који се интересовао за литургију и црквену музику и који је чак и предавао једно време на теолошком Институту Светог Дионисија Ареопажита у Паризу, који иначе припада ЕКОФ-у. Еуграф је био најмлађи од тројице браће. За време руске револуције, он бежи са својом породицом најпре у Турску, затим долазе у Ницу где је његова породица поседовала једну вилу, да би се на крају настанио у Паризу који је у то време постао центар где су се окупљали руски интелектуалци. Дошавши у Париз, уписује студије књижевности на Сорбони и упоредо са тим теолошки Институт Светог Сергеја, где оснива са другим младим теолозима братство Светог Фотија чији је циљ био изучавање литургијског богословља. У то време је постојала мода у Русији према којој су често интелектуалци и филозофи тог доба оснивали разна религиозна братства и филозофске кружоке који су се бавили разним темама (Riasanovsky 1987: 391). Такође активно присуствује тзв. *екуменским окуљањима* организованим од стране Берђајева и ту боље упознаје многе римокатолике и протестанте. На основу тих сусрета са њима Коваљевски покушава да докаже постојање западног Православља и парадоксално, иако је сам Рус по рођењу, развија теорију да је њихова парохија укоренеана у западном Православљу и Цркви која је постојала пре поделе на Источну и Западну⁷ Цркву. Митрополит Елевтерије није желео да удовољи Иринеју Винаеру и да одмах рукоположи Еуграфа, јер је већ тада Еуграф показивао непослушност и својеглаовост. Међутим, недуго после тога под притиском франкофонске заједнице Митрополит Елевтерије попушта и рукополаже Еуграфа за свештеника 1937. године.

Убрзо након постављења за једног од парова франкофонске заједнице, Еуграф улази у сукоб са француским свештеницима те исте заједнице по питању служења западног обреда који је служен до тада и који је Еуграф желео да замени новим обликом тзв. *таликанске Лишурџије* коју је он лично рестаурирао. Ту реконструкцију или рестаурацију тзв. *таликанске Лишурџије* је урадио на основу постојећих фрагмената и сведочанстава старог *таликанског обреда*, док је музику за ту литургију компоновао његов старији брат Максим (Kovalevsky 1998: 93). Због тог сукоба, Митрополит Елевтерије шаље младог све-

⁷ Римокатоличку и Православну Цркву.

штеника Еуграфа Коваљевског у Ницу како би тамо опслуживао једну руску парохију, на којој је провео читав период Другог светског рата. Након завршетка рата 1945. године, Еуграф се враћа у Париз, на франкофонску парохију коју је опслуживао пре одласка у Ницу, и убрзо званично региструје парохију пред француским властима под именом ЕКООФ⁸ (*Католичка Православна Зајадна Црква*) да би ускоро била преименована у ЕКОФ,⁹ име под којим се и данас води. У октобру исте године служена је по први пут тзв. галиканска Литургија коју је својевремено желео да наметне млади свештеник Еуграф. Те исте 1945. године, Еуграф Коваљевски се званичним писмом обраћа Московској Патријаршији тражећи својеврсну *аутономију* свих западних парохија и црквених општина. Већ тада у званичној кореспонденцији он користи назив ЕКОФ (*Католичка Православна Зајадна Црква*), под којим је и регистрована његова заједница пред државним властима, што је једна врста парадокса јер та Црква још увек није имала свог епископа. Канонски статус те његове заједнице која се још увек налазила под Московском Патријаршијом није потрајао. Наиме, Московска Патријаршија је желела да уједини све франкофонске парохије на Западу и да на њихово чело постави угледног свештеника о. Лева Жилеа, међутим Еуграф Коваљевски се томе жестоко супротставио. Његов отпор према о. Леву је потицао још из периода пре Другог светског рата, када је млади свештеник Еуграф ушао у сукоб са њим и са другим француским свештеницима у Паризу и након чега је по казни премештен у Ницу. Убрзо након тог сукоба о. Лев напушта ту заједницу и одлази у Енглеску. Године 1953. Московска Патријаршија искључује свештеника Еуграфа Коваљевског из Епархијског управног одбора и налаже му забрану свештенослужења у периоду од годину дана због веома озбиљних оптужби изнетих у писму Москви од стране Митрополита Николаја Крутитског а које се односе на причешћивање неправославних и некрштених од стране Еуграфа Коваљевског (*Извештај синоду 2004*). Еуграф је тим поводом изјавио да се не осећа кривим, отворено заступајући и бранећи праксу тзв. *евхаристијској јосйопримства*.¹⁰ Истовремено Еуграф и његови следбеници оптужују остале православне да постављају својеврсне ограде према причешћу, нарочито по питању поста и исповести, али и тиме што одбијају да причесте неправославне особе јер причешће према њему треба да буде дато свима онима који

⁸ *Église catholique orthodoxe occidentale de France.*

⁹ *Église catholique orthodoxe de France.*

¹⁰ Та пракса причешћивања свих па и оних некрштених или оних који припадају другим религијама постоји и дан данас у ЕКОФ-у.

желе да *приђу и да окусе*, без обзира на њихово тренутно стање или статус у Цркви (Kovalevsky 1984: 26). Истовремено Коваљевски и његове присталице заборављају на речи Светог Иринеја Лионског, на чије се наследство иначе тако често позивају, да „за нас, наше учење је у складу са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује наше учење“ (А. Н. IV, 18,5).

Једна друга оптужба против њега се односила на регистравање франкофонске парохије пред званичним државним органима под именом ЕКОФ, оснивање фиктивних парохија по провинцији, све то без знања епархијског архијереја а у циљу добијања *аутономије* франкофонских заједница. Након ових оптужби Еуграф Коваљевски из револта напушта Московску Патријаршију и одбија послушност након чега бива екскомунициран од Москве. Већина верника франкофонске заједнице, под утицајем Коваљевског, напушта такође Московску Патријаршију и придружује се екскомуницираном Еуграфу Коваљевском. Како би решили канонски статус њихове заједнице, супруга покојног Иринеја Винаера госпођа Ивон, која је иначе велики обожаваалац Еуграфа Коваљевског, одлази у Египат где тражи пријем код Александријске Патријаршије али је ови упућују на Константинопољ. У периоду од 1953. до 1954. године, чланови ЕКОФ-а воде преговоре око канонског статуса са представницима Цариградске Патријаршије у Паризу али без већег успеха, највероватније због искривљене еклисиологије коју имају чланови ЕКОФ-а а која је страна православном предању. Све време у току преговора они инсистирају на чињеници да је ЕКОФ наследник Западне Цркве која је постојала на Западу пре Велике шизме, заборављајући успут на православно предање и апостолско прејемство које чланови ЕКОФ-а немају. Све време покушавају да представе своју заједницу као неко наследство Светог Иринеја Лионског за кога везују корене своје цркве у Француској, заборављајући изнова да Свети Иринеј Лионски није представник искључиво Западне Цркве већ учитељ читаве васељене. Ипак у жељи да покаже своју добру вољу и намеру, представници Цариградске Патријаршије у Паризу их примају у своје окриље са намером да временом коригују и исправе ставове ЕКОФ-а везане за православно предање. С тим у вези 1954. године састављају комисију од угледних професора теолошког Института Светог Сергеја чији је задатак да пажљиво проуче тзв. *таликанску Литургију* коју је саставио Еуграф Коваљевски (Kovalevsky 1998: 93). Међутим извештај комисије није повољан за чланове ЕКОФ-а и од њих тражи да се повинују православно предању и да служе само литургије које постоје у Православној Цркви. Револтирани оваквом одлуком, Коваљевски и његове

присталице одбијају да прихвате овакву одлуку и напуштају преговоре са Цариградском Патријаршијом. Својим верницима објашњавају да не могу да прихвате овакву врсту *византијској колонијализма* коју им жели наметнути Константинопољ јер би тиме њихова црква (ЕКОФ) изгубила свој идентитет (*Извештај синоду* 2004).

Период који следи даје на кратко наду да ће се ситуација и канонски статус ЕКОФ-а побољшати захваљујући пре свега залагању Архиепископа Јована Максимовића (Светог Јована Шангајског) који је као епископ Руске Заграничне Цркве задужен да убудуће брине о франкофонским парохијама на територији Запада. Архиепископ Јован је 1954. године примио под свој омофор једну заједницу православних Холанђана након чега је почео да се интересује за ову групу франкофона који су се налазили ван канонског поретка. Захваљујући захтеву и личном ауторитету Архиепископа Јована, Синод Руске Заграничне Цркве је дозволио да буду примљени под његов омофор иако се Епископ Антоније из Швајцарске томе жестоко противио. Коначно, чланови ЕКОФ-а су примљени и стављени у надлежност Архиепископа Јована Максимовића под условом да их овај последњи умоли да Коваљевски и његове присталице прихвате све одлуке Сабора и Синода Руске Заграничне Цркве, што се показало као нимало једноставан и лак задатак за Архиепископа.

Већ 1961. године, Еуграф Коваљевски се писмено обраћа Архиепископу Јовану тражећи му одређени степен аутономије за франкофонску заједницу, правдајући свој захтев чињеницом да све оријенталне заједнице имају своје епископе а да су они на Западу тога лишени. Истовремено Еуграф предлаже за епископског кандидата своју маленкост и изражава жељу да постане епископ. Године 1963. Архиепископ Јован попушта под притиском и пристаје да Еуграф Коваљевски буде хиротонисан за епископа иако је он сам желео да постави неког другог кандидата на то место. Међутим он пристаје под притиском франкофонских парохија а нарочито госпође Ивон Винаер која писмено тражи у име заједнице од Архиепископа Јована да им постави Еуграфа Коваљевског за епископа и духовног вођу ЕКОФ-а, чији су они чланови. С обзиром да је та заједница прихватила услове које су Руска Загранична Црква и Архиепископ Јован тражили од њих а то су: прослављање Васкрса по православном рачунању, забрана давања причешћа особама које нису православне, забрана да један исти свештеник у току једног дана служи више Литургија, Сабор Руске Заграничне Цркве је прихватио да хиротонише Еуграфа Коваљевског за епископа франкофонских парохија. Исте године Архиепископ Јован је премештен и постављен за Епископа

Сан Франциска у Сједињеним Америчким Државама.

Године 1964. Еуграф Коваљевски је хиротонисан за епископа у Сан Франциску¹¹ под именом Јован¹² и постављен је за епископа Епархије Светог Дениса (Дионисија) у Паризу. Убрзо након хиротоније, Архиепископ Јован се обраћа писмено у два наврата Коваљевском (1964. и 1965. године) упозоравајући га на чињеницу да неки његови блиски сарадници припадају и масонском покрету. Истовремено га упозорава на неке литургијске праксе које нису у складу са православним предањем. Једна од тих пракси је и рукоположење од стране Коваљевског једног кандидата на истој литургији за ђакона и за презвитера, што је у потпуној супротности са православним предањем. Нажалост то није био усамљени случај. Архиепископ Јован Максимовић, који је сматран за светитеља још за живота, недуго после тога је уснуо у Господу 1966. године, након чега је врло брзо и канонизован.

Након смрти Архиепископа Јована, Синод Руске Заграничне Цркве је одредио да Архиепископ Виталије из Канаде буде убудуће задужен за парохије Руске Заграничне Цркве у Француској као и за ЕКОФ који се налазио у саставу те Епархије. Овај гест је веома наљутио Коваљевског јер ни он као епископ, ни било ко од његових клирика или верника нису били питани или консултовани око постављења новог епископа. Приликом одржавања генералне скупштине ЕКОФ-а био је присутан и Архиепископ Виталије. За време скупштине, Коваљевски је све време провоцирао својим питањима Архиепископа Виталија, на шта је овај у једном моменту одговорио да је тзв. *таликанска Лиџурџија* као и његова хиротонија допуштена и прихваћена само због инсистирања Архиепископа Јована Максимовића кога су сви изузетно ценили. Међутим сада он тражи од њега послушност према надређеним црквеним властима и захтева да прекине са служењем тзв. *таликанске Лиџурџије* и пређе на служење Златоустове Литургије. Чланови ЕКОФ-а на челу са Епископом Јованом Коваљевским одбијају послушност Архиепископу Виталију тражећи од Синода Руске Заграничне Цркве да буду ослобођени његовог tutorства и управљања Епархијом у Француској. Као одговор Синода стигла је одлука о суспендовању Епископа Јована Коваљевског након чега ће у кратком року синод донети одлуку о одузимању епископског чина Јовану Коваљевском вративши га у ред обичног монаха. На ову одлу-

¹¹ Синод Руске Заграничне Цркве је одлучио да хиротонију изврши Архиепископ Јован у Сан Франциску, с обзиром на то да је он био задужен да се још неко време стара о ЕКОФ-у.

¹² Пре хиротоније Еуграф Коваљевски је дао монашке завете и узео име Јован.

ку одговарају чланови и верници ЕКОФ-а који тврде да не прихватају ову одлуку и да ова одлука за њих нема никакву вредност, с обзиром на то да су они одлучили да више не припадају Руској Заграничној Цркви и да самим тим она више нема власт над њима. У свом пастирском писму, Коваљевски тврди својим верницима да је добио подршку од појединих Патријаршија које гледају благонаклоно на ЕКОФ и ситуацију у којој се налазе, док се Руска Загранична Црква налази делимично изолована.

Пошто су се поново нашли изван канонског јединства, представници ЕКОФ-а су 1968. године отпутовали за Софију, Букурешт и на крају за Скопље, код *Македонске Православне Цркве* која се и сама налазила изван општења са другим црквама, тражећи да успоставе односе са неком од Православних Цркава, међутим без резултата. Једина Црква која је пристала да их саслуша била је Румунска Православна Црква. Схвативши то као сигнал, представници ЕКОФ-а су започели преговоре са Румунском Православном Црквом диктирајући 11 тачака које су представници ЕКОФ-а захтевали, међу којима је и захтев да се поништи свргнуће Епископа Јована (Коваљевског) од стране Руске Заграничне Цркве као и хиротонију још једног додатног епископа. Румунска Црква је одговорила да им је немогуће испунити ове услове уколико постоји разилажење мишљења по питању тзв. *галиканске литургије*. На крају представници Румунске Цркве пристају да им дозволе неколико пута годишње или повремено служење галиканске Литургије као што је то случај са Литургијом Светог Јакова. Због честих замерки на галикански обред састављен од стране Коваљевског, чланови ЕКОФ-а су одлучили да 1968. године одреде комисију чији је циљ да докаже да је *галиканска Литургија* теолошки исправно реконструисана и обновљена у 20. веку од стране Коваљевског. Према Коваљевском, та обновљена литургија не претендује да представља један археолошки реконституисан документ који је остао непромењен у односу на некадашњу *галиканску Литургију*, већ да по питању садржине, молитава и самог обреда у највећој мери одговара духу Литургије који је постојао пре Шизме (Kovalevsky 1998: 6). Због чега и на који начин је Румунска Црква одлучила да хиротониса наследника Коваљевском и ЕКОФ-у остаје једно отворено питање, међутим чињеница је да сам Коваљевски све до своје смрти 1970. године није успоставио јединство ни са Румунском ни са било којом другом Православном Црквом и да је умро изопштен из Православне Цркве (*Извештај синоду* 2004).

Жил-Бертран Харди је рођен 1930. године у француској римокатоличкој породици. Упознао је Православље преко свог старијег

брата Грегора.¹³ Године 1960. је рукоположен за свештеника од стране Архиепископа Јована Максимовића а 1967. године га Коваљевски именује за архијерејског заменика. У тој улози и одлази 1970. године у Букурешт где предводи делегацију ЕКОФ-а коју прима лично румунски Патријарх и где потписују декларацију којом исповедају православну веру. Полаже монашке завете и узима име Герман и убрзо затим бива хиротонисан у Паризу од стране тројице румунских епископа. У то време у Паризу представници Цариградске Патријаршије негодују због ове хиротоније и протестују код Румунског Патријарха тражећи објашњења поводом овог питања. Истовремено Православни Епископски Савет у Француској не прихвата Епископа Германа у своје чланство у коме су иначе заступљени сви православни епископи на територији Француске. По овом питању Румунска Црква се изјашњава тек неколико година касније тј. 1974. године, када позива Епископа Германа у Букурешт због проблема у односима између ЕКОФ-а и других православних јурисдикција. Тада Епископ Герман потписује нов *Прошол* којом се ограничава његова власт и према коме чланови ЕКОФ-а не смеју да учествују у локалним или међународним скуповима и међуверским дијалозима без сагласности Синода Румунске Цркве. Истовремено обавештавају Епископа Германа да не може да учествује у Православном Епископском Савету Француске јер је његова Епархија само једна од епархија Румунске Цркве и да је његов делокруг ограничен искључиво на територију његове епархије и да не може да има парохије изван граница своје епархије, што у потпуности мења правни статус који је до тада имао ЕКОФ. Наиме познато је да је ЕКОФ имао своје парохије не само на територији Француске, чији је он био епископ, већ и на територији Швајцарске и Италије. Овај *Прошол* је изазвао праву буру код чланова ЕКОФ-а, нарочито због тога јер су били сведени на обичну епархију без икаквих посебних привилегија, чиме су се удаљавали од идеје да постану *аутономна* Православна Црква на Западу.

Уз ту већ ионако тешку ситуацију низали су се и скандали моралне природе који су пратили поједине чланове ЕКОФ-а а такође и самог Епископа Германа. Године 1976. се Епископ Герман поново обрео у Букурешту због сличних оптужби. Те исте године је поново ишао за Букурешт због идентичних оптужби али и како би изнова потписао један нов *Прошол*. Међутим највећи проблем за Епи-

¹³ Његов старији брат је једно време био свештеник код њега али је након разлаза са Румунском Православном Црквом прешао код Румуна и служио све до своје смрти у Румунској Православној Цркви у Паризу.

скопа Германа није долазио споља већ изнутра, од његових чланова. Године 1983. једна група његових верника и сарадника сачињава извештај о раду и пропустима у самом ЕКОФ-у и о томе извештава Букурешт. У том извештају они оптужују Епископа Германа за раздор и поделе међу клирицима али и међу појединим верницима и члановима ЕКОФ-а. Истовремено га оптужују за финансијске малверзације као и за љубавну авантуру са једном парохијанком,¹⁴ ванбрачне односе појединих свештеника као и случајеве хомосексуализма. Такође га оптужују што толерише спиритистичке и окултистичке праксе (*Извештај синоду* 2004).

Иако је овде реч само о моралним питањима, ово јасно показује какво је њихово лично схватање канона и православног предања које прилагођавају својим личним потребама. Случај који то најбоље описује је управо брак у који је ступио Епископ Герман позивајући се на рану Цркву када су поједини епископи били ожењени. Приликом устоличења новог Румунског Патријарха 1986. године, коме је присуствовао и сам Епископ Герман, тражено је од њега да примени захтеве који су тражени од њега приликом потписивања претходног *Прошкола*. Истовремено, нови Румунски Патријарх је изнео нове захтеве које је додао на већ постојећу листу и захтевао да их примени у што краћем року. Као одговор на овај став Румунске Цркве, Епископ Герман је сазвао генералну скупштину ЕКОФ-а и упутио отворено писмо Румунском Патријарху у коме је на основу свог тумачења православног предања бранио своје ставове. Међутим поједини чланови ЕКОФ-а, незадовољни објашњењем Епископа Германа, напуштају ЕКОФ како би се придружили Румунској Цркви. Један од њих је био и старији брат Епископа Германа, Грегоар Харди.

Епископ Герман је поново позван на одговорност у Букурешт током 1986. и 1988. године како би одговорио на питања о имену Цркве под којом је регистрован, у вези са обредима које врши као и по питању његове територијалне надлежности. Након бројних случајева непослушности Епископа Германа, Сабор Румунске Цркве га ставља под забрану 1993. године, одузима му епископски чин и враћа га у ред лаика. Што се тиче његових свештеника, који желе да остану у јединству са Православном Црквом, њима је дозвољено да пређу у неку од јурисдикција Православне Цркве. Православни Епископски Савет у Француској је накнадно поставио услове под којима могу бити примљени чланови ЕКОФ-а уколико желе да успоставе јединство са неком од Православних Цркава.

¹⁴ Са којом ће иначе ступити у цивилни брак 1995. године.

Након одређеног времена Епископ Герман се обраћа Српској Цркви захтевајући и диктирајући своје услове, као и раније у историји ЕКОФ-а, међу којима су тај да добије Свето Мило од Српске Цркве и да Српска Православна Црква хиротонише још једног Епископа *како би умањили самоћу садашњеј Епископији* (Извештај синоду 2004). Године 1999. Српска Црква му одговара нудећи сличне услове које им је поставила и Румунска Црква, међу којима је укидање ЕКОФ-а као заједнице¹⁵ и да Епископ Герман прихвати одлуку Румунске Цркве о рашчињењу и враћању у ред лаика. Ово је наравно било неприхватљиво за Германа који није прихватио овакве услове, међутим један број његових верника се није слагао са оваквим Германовим ставовима и након *неуспелог иуча*, којим су желели да уклоне Германа са места председника ЕКОФ-а, они напуштају ЕКОФ 1999. године. Наредне године започињу судски процес против бившег Епископа Германа који убрзо губе, што приморава ову групу бивших чланова ЕКОФ-а да промене своје име пред државним властима. Та група се региструје под именом УАКОРО (Савез православних богослужбених заједница западног обреда)¹⁶ и започиње преговоре са Српском Црквом око пријема у исту и решавања свог канонског статуса.

* * *

Библиографија :

- Извештај комисије Светиом Архиепископском Синоду* (Син. Бр. 1974/зап. 1436, од 20. октобра 2004) (2004).
- Јевђевић, Јевђа (2011): *Руси у Крајујевицу*, Крагујевац: Светоуспешки саборни храм.
- Beyssac, Michèle (1971): *La vie culturelle de l'émigration russe en France*, Paris: Edition Presses universitaires de France.
- Irénée de Lyon (1984): *Contre les hérésies*, Paris: Edition Cerf.
- Jevakhoff, Alexandre (2007): *Les Russes Blancs*, Paris: Edition Talandier.
- Kovalevsky, Eugraph (1998): *La divine liturgie selon saint Germain de Paris*, Paris: Centre orthodoxe d'Édition et de Diffusion.
- Kovalevsky, Maxime (1984): *Retrouver la source oubliée*, Paris: Edition Présence orthodoxe.

¹⁵ Предложено је да сваки свештеник и сваки лаик појединачно приступи једној од постојећих српских парохија у окружењу.

¹⁶ Union des associations culturelles orthodoxe de rite occidentale.

Livret de l'Institut orthodoxe Saint Serge 2017/2018 (2017)

Marie, Jean-Jacques (2017): *La guerre des russes blancs*, Paris: Edition Talandier.

Michel, Bruneau (1996): „Une immigration dans la longue durée: la diaspora grecque en France“, *Espace, populations, sociétés*, N° 2–3.

Riasanovsky, Nicholas (1987): *Histoire de la Russie*, Paris: Edition Robert Laffont.

Примљено: 19. 3. 2019.

Исправљено: 4. 4. 2019.

Одобрено: 16. 4. 2019.

RÉTROSPECTIVE DES TENTATIVES CONTEMPORAINES DE RESTAURATION DE LA LITURGIE GALLICANE: L'HISTOIRE DE L'ECOF

Aleksandar Resimić

*Diocèse d'Autriche et de Suisse,
Genève*

Résumé: *L'existence des paroisses orthodoxes composées d'une population occidentale, notamment en France et en Suisse, est une réalité depuis plus d'un siècle. Elles ont été créées grâce à une forte émigration orthodoxe due surtout à la révolution russe au début du siècle dernier.*

En voulant rapprocher l'orthodoxie aux occidentaux, les théologiens russes de l'époque, qui ont immigrées en France, ont décidé de créer des paroisses francophones avec des offices en français. Ils ont décidé aussi de restaurer la liturgie gallicane, un rite occidental perdus depuis un millénaire, mais sans grand succès. Cela n'a pas aboutie à cause de la grande diversité de ce rite à travers les siècles et des endroits où ce rite a été célébré mais aussi à cause du manque de livres liturgiques ou de documents et de manuels d'époque qui montrent le déroulement de ce rite perdu. Nous avons vu qu'après

quelques tentatives de restauration la liturgie gallicane n'a pas été accepté par l'Église orthodoxe.

Depuis leur création, il y a un siècle déjà, les paroisses francophones errent entre les différentes Églises orthodoxes autocéphales. Elles se sont même parfois retrouvées en dehors de ces Églises orthodoxes. Aujourd'hui une partie de ces paroisses se trouvent rattachées à l'Église orthodoxe serbe.

L'explication de l'histoire des paroisses francophones, ainsi que l'histoire de la liturgie gallicane et des bases de la pensée orthodoxe sur des questions liturgiques et ecclésiologiques, auront pour effet, une meilleure compréhension entre les membres de ces paroisses, qui font de facto aujourd'hui partie de l'Église orthodoxe serbe, et les autres Églises orthodoxes.

Mots clés: *Liturgie gallicane, ECOF, paroisses francophones, E. Kovalevsky, M. Kovalevsky, Germain Hardy, Saint Jean de Shanghai.*

SOME CONTEMPORARY ATTEMPTS OF RESTORATION OF THE GALICIAN LITURGY: HISTORY OF ECOF — A REVIEW —

Aleksandar Resimić

*Diocese of Austria and Switzerland,
Geneva*

Summary: *Today's Orthodox Francophone parishes in the West, primarily in the territory of France and Switzerland, are parishes whose believers are mainly Westerners who have received Orthodoxy and constitute separate parishes belonging to different jurisdictions. A significant part of these parishes belongs to Serbian Orthodox Church, while one part is out of unity and communication with any Orthodox Church.*

Key words: *Galician Liturgy, ECOF, Francophone Orthodox Parishes, E. Kovalevsky, M. Kovalevsky, Germain Hardy, St. John of Shanghai and San Francisco.*

ДЕВЕТА СКУПШТИНА СВЕТСКОГ САВЕТА ЦРКАВА – ПОРТО АЛЕГРЕ 2006

Радивоје Симић*
Институти
за православно богословље
Универзитета
„Лудвиг Максимилијан“
Минхен, СР Немачка

Апстракт: Девета скупштина Светског савета цркава, одржана 2006. године у бразилском граду Порто Алегре била је важна у многим аспектима. Након неколико година, обележених не баш занимљивим екуменским делатностима, генералне скупштине Светског савета цркава, постале су управо оно на шта је неколико деценија раније ујозоравао Георгије Флоровски: Форуми. Велики допринос превазилажењу проблема дали су православни у кооперацији са осталим хришћанским заједницама, што је отворило нове перспективе у екуменском покрету на самом почетку XXI века. У раду ће бити приказан рад девете скупштине Светског савета цркава, са посебним освртом на ангажман православних у периоду непосредно пред и за време одржавања скупа.

Кључне речи: Светски савет цркава, Порто Алегре, екуменски покрет.

1. Увод

Почев од прве, оснивачке скупштине Светског савета цркава¹ 1948. године у Амстердаму, до данас, одржано је десет скупштина ССЦ-а (последња у Бусану у Јужној Кореји 2013. године). На овим скупштинама су учествовали многобројни представници готово свих хришћанских цркава из целог света, а на њима су донете бројне одлуке и документа, које се тичу дијалога, хришћанског јединства, харитативног и социјалног анга-

* simicradivoje@gmail.com.

¹ У даљем тексту: ССЦ.

жмана црква, учења итд. ССЦ са седиштем у Женеви је највећа екуменска организација на свету у чији састав улази 350 хришћанских цркава из око 120 земаља са преко 500 милиона хришћана (oikoumene.org).²

Прва скупштина ССЦ у XXI веку одржана је у бразилском граду Порто Алегреу од 14. до 23. фебруара 2006. године и уједно то је била прва скупштина одржана на јужноамеричком континенту. Латиноамерички контекст имао је велики утицај на ток и одлуке скупштине, што се јасно може уочити из извештаја, јер је велика пажња била усмерена на социјална и економска питања са којима се житељи Латинске Америке сусрећу деценијама у назад. Осим тога, расправљало се и о другим друштвеним проблемима са којима се сусрећу како људи на овом континенту, тако и други широм света, као и о изазовима са којима се Црква суочава покушавајући да одговори на савремене проблеме. Са друге стране расправљало се и о низу теолошких питања међу којима су најзначајнија еклесијолошка и питања могућег црквеног јединства.

Скуп у Порто Алегреу био је, до тада, један од најбројнијих скупова ССЦ-а који је окупио више од 4000 учесника (WCC2006.info). Осим из цркава чланица, скупу су, у својству посматрача, присуствовали заступници цркава које нису чланице, као и представници екуменских организација и других удружења, који не припадају некој одређеној цркви, из читавог света (Биговић 2010: 107–108). Тема ове скупштине била је инспирисана молитвеним карактером, а гласила је: *Боже, својом благодатју преобрази свети* (Rivera-Pagán 2007).³

Многи детаљи који су претходили скупштини ССЦ-а у Порто Алегреу учинили су да овај скуп буде један од најзначајнијих до тада, а поготово да то буде из перспективе Православне Цркве. Једна нова ера и нови импулс у екуменском дијалогу започиње управо овде. Деведесете године прошлог века су познате као године велике кризе у ССЦ-у. У таквом стању нарочито је православна страна била незадовољна дотадашњим ангажманом. Односи између цркава су захладнели, поједине православне цркве су иступиле из организације, а и међу осталим православним црквама је владала велика доза незадовољства и жеља да се ССЦ напусти.

Овај проблем, који је у литератури познат још и као период *екуменске зиме*, представља заправо највеће искушење пред којим се нашао ССЦ, а самим тим и читав православни свет, чије су цркве чланице ове институције. Заједничким радом и напорима, након низа састанака и преговора, у којима су изношене примедбе и критике на рачун дотадашњег рада

² Осим цркава чланица, у ССЦ су присутни и посматрачи оних конфесија које нису чланови. Нпр. Римокатоличка Црква није члан, али увек има своје заступнике који прате рад.

³ У овом делу се налази званични извештај са Девете скупштине ССЦ.

ССЦ-а, а од стране православних, нашло се решење да се криза превазиђе, а истовремено да се отворе нове перспективе на екуменском плану.

2. Од Харареа ка Порто Алегреу

Турбулентни догађаји на подручју Источне и Југоисточне Европе крајем прошлог века и политичка криза у државама са доминантним православним становништвом, оставили су траг како у оним институцијама које се баве међурелигијским дијалогом, тако и у самом ССЦ-у. Након неколико деценија стагнације у екуменском покрету, 90-их година прошлог века долази до кулминације проблема. Почетак неслагања започео је још 1991. године на Седмој скупштини ССЦ-а, одржаној од 7. до 20. фебруара у Канбери (Hellqvist 2011: 59–60). Православни делегати су још на том скупу у „Размишљањима православних учесника“ између осталог поставили питање: „није ли дошло време за православне цркве и остале цркве чланице да преиспитају своје односе са ССЦ-ом?“ (Биговић 2010: 84).⁴

Услед свих ових догађаја, рађа се криза која је умало нарушила читав концепт ССЦ-а. Православна страна је на посебан начин изражавала своје негодовање, а оно је најдубљу кризу доживело непосредно пред Осму скупштину одржану у Харареу од 3. до 14. децембра 1998. године (Wilkens 1999: 43). Том приликом су ССЦ напустиле две Православне Цркве: Грузијска 1997. и Бугарска 1998. године (Ernesti 2009: 100). И међу осталим православнима је владао овај осећај и било је питање момента када ће и они кренути тим путем. Руска Православна Црква је такође била близу иступања из ССЦ-а, те је у фебруару 1997. године то била „готово завршена ствар“ (Wilkens 1999: 43). На срећу Синод Руске Цркве се није одлучио на овај корак, тако није дошло до већих последица на релацији православни – ССЦ.

Како се повећавао број оних који су унутар Православне Цркве били заговорници антиекуменских ставова, чиме су се проблеми на том пољу све више гомилали, организован је један међуправославни сусрет у Солуну у периоду од 29. априла до 2. маја 1998. године. (Биговић 2010: 99). Овај скуп сазван је на иницијативу Руске и Српске Православне Цркве. Учесници скупа су на крају објавили документ под насловом: *Оцена нових чиње-*

⁴ У овом документу који је православна делегација објавила као званични извештај са Седме скупштине ССЦ-а, изражено је неколико примедби на рачун рада и функционисања ССЦ-а. Ипак, православни делегати, нису претили иступањем, већ су на неколико места нагласили да изражавају велико признање ССЦ-у за развој дијалога, али да овим путем морају да укажу на проблеме.

ница у односима између православних и екуменској покрети (Биговић 2010: 100–103). У документу је јасно истакнуто да (православни) немају право да се одричу мисије у ССЦ-у, коју им је поверио Господ Исус Христос, а која је потврђена кроз свеправославне сусрете и консултације (Биговић 2010: 101). Делегати Православних Цркава осуђују све оне групације које уносе пометњу, погрешно тумачећи тему екуменизма, тиме стварајући опасност од раскола: „Делегати су једногласно осудили оне групе расколника, као и одређене екстремистичке групе унутар помесних Православних Цркава, које користе тему екуменизма за критику црквеног руководства и нарушавање његовог ауторитета, самим тим покушавајући да изазову несугласице и раскол у Цркви. Као подршку за своју неправедну критику, они користе лажне материјале и дезинформације“ (Биговић 2010: 100). На крају је упућен позив свим Православним Црквама да пошаљу своје делегате на осму скупштину ССЦ-а у Хараре. (Биговић 2010: 102).

Након овог скупа, делегати православних и оријенталних (дохалкидонских) цркава, одржали су од 7. до 13. маја 1998. године у Дамаску један заједнички припремни скуп пред осму скупштину у Харареу. Тема скупа је гласила: *Враћите се Боју – Будите радосни у нади*. У документу је, између осталог, изражено жаљење због кризе која је настала, а уједно је упућен позив свим источним црквама да пошаљу своје делегате за учешће на осмој скупштини ССЦ-а у Харареу и да се заједничким снагама покуша решити проблем (Basdekis 2006: 693–710).

2.1. Посебна Комисија за сарадњу са православнима

Да би се ова криза превазишла и зауставило продубљивање раздора, морала је да реагује и институција ССЦ-а. Већ на скупу у Харареу 1998. године, формирана је посебна Комисија за сарадњу са православнима, која је требало да истражи и анализира све захтеве (World Council of Churches 2005: 19). У позадини овог проблема, крило се незадовољство православних, које је годинама пре саме ескалације тињало, а да се перспектива њеног решења није назирала. Укратко, примедбе су се тичале рукополагања жена у протестантским црквама које су чланице ССЦ-а, либералног држања западних цркава у питањима која се тичу хомосексуализма, употреба инклузивног језика у преводима Библије, у теологији и Литургији,⁵ превелико инсистирање протестантских цркава на социјалним и политичким питањима, а мали ангажман у теолошким расправама која се тичу јединства у вери и учењу, пријем великог броја малих

⁵ Ово се односило на употребу појма *жена* у библијским и литургијским текстовима, где се досадашња употреба појмова *браћо* и *брајски*, требала заменити или допунити и одговарајућим терминима женског рода. На овоме су нарочито инсистирале протестантске црквене заједнице.

протестантских цркава у чланство ССЦ-а, чиме православни постају апсолутна мањина и на крају доношење одлука кроз парламентарни начин гласања, где оне важе за све чланице ССЦ-а, самим тим и за православне, иако се они не слажу са појединим ставовима (Wilkens 1999: 44).⁶

Комисија за сарадњу са православнима је састављена од 60 чланова, половину су чинили представници аутокефалних православних и оријенталних (дохалкидонских) цркава, а другу половину представници састављени од цркава чланица ССЦ-а (World Council of Churches 2005: 32). Комисија је почела са радом у децембру 1999. године и у периоду до 2002. године, колико је рад и трајао, ова Комисија се састала четири пута (Heller – Rudolph 2004: 11).⁷

На крају је усвојен завршни извештај у ком су истакнуте све примедбе и захтеви православних за рад у ССЦ-у (Heller – Rudolph 2004: 9–67). Посебно је наглашено да 50 година заједничког живота и рада не сме бити изгубљено и да су у последњих неколико година цркве то научиле, да се може рећи да се сада налазе на заједничком путу хришћанског јединства, који је једини циљ (Heller – Rudolph 2004: 12).

Документ се састоји из три дела. У првом делу је описан контекст у ком је овај извештај састављен и циљ Комисије да се направи једна заједничка визија за будући рад ССЦ (Heller – Rudolph 2004: 8). Други део је подељен на пет тематских целина о којима се водила дискусија, а то су: еклисиологија, социјална и етичка питања, богослужења и заједничке молитве, правилник (рада ССЦ) и чланство (Heller – Rudolph 2004: 8). Последњи трећи део садржи одређен број мера, које предлаже Комисија, а које треба да буду усвојене од стране ССЦ (Heller – Rudolph 2004: 8). Да би питања била јаснија и боље обрађена од стране скупштине ССЦ, документ садржи и четири додатка са конкретним упутствима. У првом додатку предвиђено је у ком оквиру православни могу учествовати у заједничким молитвама на скуповима ССЦ.⁸ Други део садржи основне информације

⁶ Ова последња примедба се односи на систем гласања. Због великог броја цркава чланица насталих из протестантизма, православни лако бивају надгласани. Даље, проблем је стварала чињеница да неке одлуке које Православна Црква никако не може да прихвати, сада важе и за њу као члана ССЦ-а, јер је гласањем донета таква одлука.

⁷ Прва пленарна седница Комисије за сарадњу са православнима одржана је у децембру 1999. у Моргесу у Швајцарској. Друго заседање било је октобра 2000. године у Каиру (Египат), под покровитељством Коптске Цркве. У новембру 2001. одржан је трећи састанак у граду Берекфурдо у Мађарској и последњи четврти скуп био је у мају 2002. године у Хелсинкију, на ком су први пут учествовали представници Јерусалимске Патријаршије. Посматрачи из Грузијске Православне Цркве, која је иступила и деведесетих из ССЦ, били су присутни на прва два скупа.

⁸ Овде је јасно одређено и дефинисано шта су богослужења, а шта заједничке молитве при екуменским скуповима. Наглашено је да православни делегати не могу

о процесу проналажења одлука и консензусу. Трећи део је предлог промене статута ССЦ. Последњи додатак садржи листу чланова који су чинили ову Комисију ССЦ (Heller – Rudolph 2004: 8).⁹

Овим документом означено је превазилажење кризе на релацији Православна Црква – ССЦ, чиме је направљен велики корак даље у екуменском дијалогу. Православна страна је реаговала и изнела све своје примедбе, које су потом обрађене и о којима се расправљало, да би на крају исте биле узете у обзир и уз образложења прослеђиване надлежним органима у ССЦ-у. Тиме су се православни могли посветити даљем ангажману у екуменском дијалогу.

3. Православни у Порто Алегреу

Након што је криза из 90-их коначно превазиђена, православна делегација се могла посветити припремању за учешће на деветој генералној скупштини ССЦ-а. Тако је у периоду од 10. до 17. јануара 2005. године на Родосу одржана Међуправославна припремна консултација пред генералну скупштину ССЦ-а у Порто Алегреу. На овом скупу, који је био састављен од представника православних и источних (дохалкидонских) цркава учествовало је нешто више од 50 заступника (архијереја, свештеника, лаика, младих теолога итд). Учесници скупа су на крају је објавили званични извештај свега постигнутог у току овог заседања (Basdekis 2006: 765–780). Констатовано је да, после неколико година које су означене као *неекуменске*, сада постоји нова енергија и нада у заједничку будућност. Посебно је значајан резултат рада Комисије за сарадњу, који представља прекретницу у ангажману православних у ССЦ.

Документ се састоји из преамбуле, у којој се, након благодарења Богу, констатује зашто је састанак одржан, а такође се упућују речи захвалности организаторима као и учесницима скупа (Basdekis 2006: 765–766). Главни део документа састоји се из четири дела: 1) први део носи наслов *Животи у једном променљивом свету*, а њему се говори о социјалним и другим изазовима са којима се Црква и хришћани у савременом свету сусрећу (Basdekis 2006: 766–768); 2) други део посвећен је централној теми предстојеће скупштине у Порто Алегреу, при чему се појединачно, у пра-

учествовати у заједничким богослужењима са представницима других цркава чланица ССЦ-а. Са друге стране, у заједничким молитвама су позвани да учествују. Тако да, иако је и код православних и код осталих хришћана постојала недоумица или страх шта у таквим случајевима чинити, овим је разрешена.

⁹ Представници СПЦ који су учествовали у раду Комисије били су архијереји бачки Иринеј и браничевски Игнатије.

вославном контексту, тумаче термини из наслова: *Бої, милосїи, їреображаї и светї* (Basdekis 2006: 768–772); 3) трећи део документа односи се на рад посебне Комисије за сарадњу са православнима. У тексту се констатује да су проблеми, настали непосредно пред Осму скупштину ССЦ-а у Харареу 1998. године, заједничким напорима превазиђени што отвара бољу перспективу за даљи рад. Посебно су се у овом делу учесници скупа осврнули на еклисиолошка питања као и на проблем око консензуса у ССЦ-у, као најважнија решења заједничком раду Комисије и православне стране (Basdekis 2006: 773–778). 4) Последњим, четвртим делом се у молитвеној форми закључује овај документ (Basdekis 2006: 778–780).

Непосредно пред сам почетак скупштине у Порто Алегреу, Васељенски Патријарх Вартоломеј, упутио је једно писмо 2. фебруара 2006. године, које је било прочитано на почетку скупа (Basdekis 2006: 800–802). У овом писму Патријарх најпре изражава жаљење, јер није у могућности да и поред личне жеље учествује на овој скупштини, а затим констатује да је овај скуп заправо почетак једне нове ере у животу ССЦ-а и наставак дугог пута на којем сви заједно трагају за јединством. Посебно задовољство изражава констатацијом да се у периоду у протеклих седам година, од Харареа до Порто Алегреа, доста тога постигло. По први пут се у историји ССЦ-а расправљало о неким фундаменталним питањима која су постављена од стране православних, као што су теме молитва, еклисиологија, етичка и морална питања, као и питање чланства и нови предлози по питању доношења одлука и система гласања који су прихваћени. Затим се Патријарх Вартоломеј посебно осврнуо на улогу коју ССЦ има у превазилажењу насиља у свету као и многих подела, патње, сиромаштва, страха од ратова, неправде и повреде људских права и других социо-политичких питања са којима се хришћани широм света сусрећу. На крају, он упућује поздраве учесницима са молитвом да улога Светог Духа буде та која ће дати најважнији допринос током рада скупштине.¹⁰

На самом отварању скупштине, учесницима се обратио Архиепископ албански Анастасије. Он се у првом делу беседе осврнуо на централну тему скупштине, тумачећи посебно појмове *їребражаї и блаїогатї* (Wilkens 2007: 78–83). У другом делу беседе се дотакао актуелних социолошких питања, којима су се учесници скупштине бавили, а то су: *їроблем сиромашїва, мир у светїу и їревазилажење насиља* (Wilkens 2007: 83–84). Том приликом је Архиепископ Анастасије констатовао да се модерно друштво одрекло Христовог примера понизности и слу-

¹⁰ Писмо се завршава поздравом који је Апостол Павле упутио Коринћанима на крају Друге посланице: Благодат Господа Исуса Христа и љубав Бога Оца и заједница Светог Духа са свима вама (2. Кор. 12, 13).

жења и да стоји супротно том становишту, због чега је неопходно у свести пробудити осећај жртвене љубави, управо онакву какву је и Спаситељ имао (Wilkens 2007: 85–87).

Православна делегација у Порто Алегреу била је бројна. Велики број представника аутокефалних православних, а такође и источних (дохалкидонских) цркава узео је учешће на Деветој скупштини ССЦ-а. Што се тиче делегације Српске Православне Цркве, њу су на овом скупу представљали: архијереји браничевски Игнатије, аустралијско-новозеландски Иринеј и западноамерички Максим, протојереј Владан Перишић, Оливера Јовановић и Дејан Мачковић (Rivera-Pagán 2007: 391–422).¹¹

3.1. Ток рада скупштине

На скупштини ССЦ-а у Порто Алегреу учествовали су представници из 348 (тадашњих) цркава чланица (WCC2006.info). Официјелни програм предвиђао је пленарни рад скупштине и свако заседање имало је одређену тему. Приликом дискусија читани су различити реферати заступника хришћанских цркава из читавог света. Посебан акценат је, као што је речено, био на социјалним питањима, што се јасно уочава из званичног извештаја, али осим тога велика пажња учесника била је усмерена и на питање хришћанског јединства и перспективе тог пута, као и на многобројна друга теолошка питања.

Првог радног дана, 16. фебруара, тема је била: *Економска једнакост. Свешћ је моћућ без сиромаштва* (WCC2006.info). Концепт ове седнице је био социолошког карактера, а инспирисан је све већом економском разликом између богатих и сиромашних. Посебна пажња, након краћег увода и осврта на тему из библијско-етичке и социјално-економске перспективе, посвећена је програму *А1а1е*¹² који је основан од стране Комисије ССЦ за правду, мир и стварање и обухватао је период од скупштине у Харареу до Порто Алегреа (Wilkens 2007: 218). На скупу је представљен документ који је резултат рада Комисије у периоду између осме и девете скупштине ССЦ, а који се бавио питањима економске глобализације (Rivera-Pagán 2007: 218–223). Овај документ садржи три дела: а) први део је увод, где се учесници могу упознати са темом, као и са неопходношћу решавања овог проблема; б) други део под насловом: *А1а1е – Позив на љубав и дело*. У овом делу учесници у форми молитве позивају све људе да покажу љубав на делу; в) последњи, трећи део састоји се из осам тачака, у којима се обраћа пажња на најважнија социјална питања друштва.

¹¹ Видети попис имена свих учесника скупа.

¹² Назив *А1а1е* је скраћеница од назива иницијативе на енглеском језику: *Alternative Globalization Addressing People and Earth*.

Следећег радног дана, 17. фебруара, говорило се о теми: *Хришћански идентитети и религијски плурализам* (WCC2006.info). Овде је било речи схватању религијског плурализма унутар цркава и његовим теолошким импликацијама. Затим посебна пажња посвећена је појму *хришћански идентитети*, његовом значењу и разумевању унутар различитих култура. Такође је констатовано да треба бити продубљена веза између саморазумевања и сведочења у различитим формама религијског плурализма.

Занимљива тема представљена је трећег дана заседања, 18. фебруара, а гласила је: *Млади људи превазилазе насиље*. Прва декада 21. века је *декада превазилажења насиља* у свету, такозвана *DOV-иницијатива*, основана од стране ССЦ.¹³ На седници су најпре су сабрани извештаји разних локалних, регионалних и националних DOV-организација о постигнутим резултатима, где је представљен документ: *Црква за мир и помирење*, који упознаје присутне о дотадашњем раду, да би се пажња усмерила на задатке и изазове који предстоје, а то је период друге половине декаде до 2010. године (Rivera-Pagán 2007: 235–238).

Овде је посебну пажњу привукло излагање које је имао Олара А. Отуну из Уганде о *сјасавању деце Божије од пошасици рата* (енг. *Saving the God's children from scourge of war*) (Rivera-Pagán 2007: 224–234). О. А. Отуну је био заменик генералног секретара Уједињених нација и специјални изасланик за спасавање деце у ратом захваћеним подручјима.

Четвртог дана заседања, 19. фебруара, учесници скупа имали су прилику да учествују у теми: *Латинска Америка – Пленум* (WCC2006.info). Ово заседање инспирисано је локалним контекстом и било је организовано од стране Латиноамеричког савета цркава (CLAI) као и бразилских цркава заједно са ССЦ. Овом темом желели су организатори да упознају учеснике са историјом, културом и духовношћу Латинске Америке, а такође и да се осврну на критичне моменте из локалне историје, од којих су најважније економске кризе и владавине војних режима. Осим тога, циљ овог излагања је био да се црквама чланицама ССЦ, покаже екуменски допринос цркава из латиноамеричког контекста и у тако тешким и компликованим социјалним условима кроз које су пролазили, а исто тако да се представе будући планови и задаци.

Петог дана рада скупштине, 20. фебруара, на реду је била екуменска тема: *Јединство Цркве – тежња ка заједничкој будућности* (WCC2006.info). Ово је централна тема свих скупштина ССЦ и на овом скупу јој је посвећена велика пажња. Подијум дискусија је била састављена од православних, католика и протестаната на којој се посебно

¹³ Скраћеница DOV је изведена од назива пројекта на енглеском језику: *Decade to Overcome Violence*.

бавили еклисиолошким објашњењима. Тежња Цркве ка јединству у вери, животу, сведочанству и делу била је линија којом су се кретали.

Последњег шестог дана официјелног програма, 21. фебруара, за тему заседања изабрана је централна тема скупа: *Боже, својом милошћу преобрази свет*. Овој теми се приступило из различитих аспеката: црквеног, теолошког, духовног итд. Осим званичног програма, од стране организатора било је припремљено неколико догађаја на којима су присутни имали могућност да дискутују о многобројним темама, а исто тако и да отварају нове дискусије, износе лична искуства и запажања итд. (WCC2006.info).

4. Закључак

Екуменски скуп у Порто Алегреу био је још један у низу генералних скупштина ССЦ, које се одржавају на сваких седам година (уколико то услови дозвољавају). Ипак, у многим аспектима, ова скупштина је била специфична и разликовала се од претходних. Са преко 4000 учесника до тада један од највећих екуменских скупова икада. Први пут скупштина се одржавала на јужноамеричком континенту, који је такође имао утицај на скупштинске теме. Велика пажња посвећена је социјалним и етичким питањима, што је последица животног контекста у којем се скуп одржавао. Хришћани и нехришћани, како они у који живе у Јужној Америци, тако и они широм света, сусрећу се са великим социјалним проблемима и насиљем, те су учесници скупа послали јаку поруку да сви заједно треба да учествују у превазилажењу ових проблема.

Осим ових питања, скупштина се бавила и теолошким проблемима, а једна од главних тема била је еклисиологија и питање хришћанског јединства. Посебан допринос раду скупштине дали су православни, који су се за овај скуп припремали неколико година раније, како кроз заједнички рад са Комисијом ССЦ-а за сарадњу, тако и организујући међуправославне скупове и консултације. Криза која је своју кулминацију доживела у другој половини 90-их година прошлог века, умало је променила ток историје екуменског дијалога. Захваљујући заједничким напорима, превазиђена је и ова препрека, а истовремено су отворене нове перспективе у дијалогу. Примедбе православне стране су прихваћене и усвојене су измене и допуне статута ССЦ-а, како би се дошло до што бољег и ефикаснијег решења у свим питањима о којима се на заседањима у будуће буде расправљало. Ова иницијатива поздрављена је од свих, што се најбоље огледа у ангажману који су православни узели у току рада скупштине. Тиме је отворена нова перспектива у екуменском дијалогу, што је унело нови импулс у живот и рад ССЦ.

Литература:

- Биговић, Р. (2010): *Православна теологија екуменизма*, Београд: Хришћански културни центар.
- Basdekis, A. (2006): *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006*, Frankfurt am Main-Paderborn: Otto Lembeck / Bonifatius.
- Bremer, T. – Wernsmann, M. (ed.) (2014): *Ökumene – Überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Ernesti, J. (2007): *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Ernesti, J. (2009): *Konfessionskunde kompakt. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Friedrich, M. (2008): *Kirche. Ökumenische Studienhefte 14*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frieling, R. (2006): *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heller, D. – Rudolph, B. (2004): *Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Heller, D. (ed.) (2003): *Bekehrung und Identität. Ökumene als Spannung zwischen Fremden und Vertrautem*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Hellqvist, E. (2011): *The Church and Its Boundaries. A Study of the Special Commission on Orthodox Participation in the World Council of Churches*, Helsinki: Luther – Agricola – Society.
- Koch, K. (1991): *Geläutete Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Müller-Römheld, W. (1991): *Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra 1991*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Rivera-Pagán, L. N. (2007): *God, in your Grace. Official Report of the Ninth Assembly of the World Council of Churches*, Geneva: World Council of Churches.
- Wilkens, K. (1999): *Gemeinsam auf dem Weg: offizieller Bericht der achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Wilkens, K. (2007): *In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre 2006*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- World Council of Churches (1998): *Assembly workbook: Harare 1998*, Geneva: World Council of Churches.
- World Council of Churches (2005): *Von Harare nach Porto Alegre 1998–2006. Ein illustrierter Bericht über das Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Geneva: World Council of Churches.

Online:

WCC2006.info, „Assembly day by bay”: IntRes: <http://wcc2006.info/en/programme/assembly-day-by-day.html> (посећено 10. јуна 2018. г.).

„What is the the World Council of Churches?”: IntRes: [www.oikoumene.org/en/about-us/about-us? set_language=en](http://www.oikoumene.org/en/about-us/about-us?set_language=en) (посећено 5. јуна 2018. г.).

Примљено: 13. 6. 2018.

Исправљено: 4. 3. 2019.

Одобрено: 16. 4. 2019.

THE NINTH ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES — PORTO ALEGRE 2006

Radivoje Simić

Institute for Orthodox Theology

University Ludwig Maximilian – Munich

Germany

Summary: *The Ninth Assembly of the World Council of Churches, held in 2006 in the Brazilian city of Porto Alegre, was in many respects of great importance. After many years of not so fruitful ecumenical meetings, the World Council of Churches had become exactly what Georg Florovsky was warning about a few decades earlier: a kind of forum. Still, the orthodox Churches in co – operation with other Christian churches and communities found a way and contributed to finding a solution for resolving this problem, which was an activity that opened a new perspective in the ecumenical movement at the very beginning of the 21st century. This paper shows the work of the 9th Assembly of the World Council of Churches, which met in Porto Alegre with a special regard for the engagement of the Orthodox Churches in the period shortly before and during that assembly.*

Key words: *World Council of Churches, Porto Alegre, ecumenical movement.*

ЦРКВА СВЕТОГ САВЕ У ВРБОВЉАНИМА, НАСЛЕДНИЦА МАНАСТИРА ДЕЈАНОВАЦ — ЧУВАРА ВЕРЕ И НАРОДА

Немања С. Мрђеновић*
Православни инстинкти
„Свети Кирило и Методије“
Ботословски Колеџ Аделаида,
Аустралија

Апстракт: Чланак се бави повешћу Цркве Светог Саве у Врбовљанима, у Епархији пакрачко-славонској и њеном (пред)историјом кроз мало познати манастир Дејановац. Иако неки сумњају да је овај манастир икада постојао, на овом месту доказујемо не само да је постојао и имао значајну улогу у верском и јавном животу Срба овог краја, већ и да је његов литургијски живот директно настављен кроз Цркву Светог Саве, све до данас.

Кључне речи: Дејановци, Окучани, Врбовљани, манастир Дејановац, Славонија.

Село Врбовљани налази се у општини Окучани у западној Славонији, Епархија пакрачко-славонска, Република Хрватска. По попису становништва из 2011, у њему живи 230 становника. Етничка структура није пријављена али се зна да је доста другачија од предратне, те да сада има и значајан удео хрватских римокатоличких домова. Село је до 1995. било насељено скоро искључиво православним Србима.¹ Врбовљани и сеоска Црква Светог Саве се први пут експлицитно поми-

* nemanji@gmail.com.

¹ На попису из 1991, међу 551 становника уписано је и 35 Хрвата који живе у Врбовљанима али зато није уписан ниједан Ром. С обзиром на чињеницу познату мештанима да у Врбовљанима никада није било ниједне хрватске породице (осим неколико мешаних бракова крајем 1980-их), али је до 1991. живело више ромских породица које су биле римокатоличке вере а који су скоро сви (осим једне) остали на страни Срба у грађанском рату деведесетих, може се наслутити да се резултатима пописа политички манипулисало.

њу око 1750. године, па се понегде наводи како су тада и оформљени (Шематизам ПЕ 1898: 73). Међутим насеље је, видећемо ниже, знатно старије од овог периода а црква нешто млађа. И село и црква су имали далеко већи верско-културолошки значај у овим пределима него што им се данас придаје. У новонасталим околностима та улога би се донекле могла повратити, макар из перспективе обнове српске православне духовности у овом крају. На овом месту осветлићемо поједине значајне моменте у историји овог славонског села и његове цркве.

1. Пред-историја Врбовљана

Јужна страна села Врбовљани обухвата Мраморско поље које се протеже од Врбовљана до реке Струг и у целости припада атару села, а име је добило по мраморним споменицима на гробовима витезова Темплара који су овде сахрањивани још у XIII веку, мада се локалитет понекад назива и Турско гробље (Бешлагич 1971: 70). Бар два споменика преживела су до краја XX века, а можда и дуже. У даровници угарског Краља Андрије II Арпадовића из 1210, помиње се да су Темпларима даровани поседи Љешница и суседна *Rascesa*, односно *Мала Рашка* (Kaurić 2006: 12).

Посед *Мала Рашка* обухватао је Пакрац и околину до Бијеле Стијене у којој је у XV веку столовао српски племић Вук Гргуревић Бранковић, познатији као Змај Огњени Вук. Тадија Смичиклас тврди да је крај од Пакраца до реке Саве називан „Мала Влашка“ по „грчко-источњачким досељеницима из Босне“ односно „Власима“ (Smičiklas 1879: 244). Слабо је вероватно да њему није било познато да је *Мала Влашка* заправо турски назив за територију од Пакраца према Пожеги, док се крај који Смичиклас описује, од Пакраца до Саве, на картама широм Европе обележава као *Расциа* или *Мала Србија* (Грујић 1996: 15–16, Кашић 1988, 160–161). Та територија осим *Расције*, која се пружа до Бијеле Стијене, обухвата и негдашњи посед Љешницу. Љешница је и старо име за реку Слобоштину, која тече од планине Псуњ до реке Струг, чинећи једну велику окуку код места Окучани које је по истој и названо. Река представља својеврсну „кичму“ средњовековног поседа Љешница који се простирао од Саве, преко данашњих Окучана, до Бијеле Стијене (Marković 2002: 405) где су око 1690. насељени Срби из Рашке и са Косова који су овде дошли са Патријархом Арсенијем III Црнојевићем (Кашић 1988: 167).

Између Саве и Окучана, тачно на локацији села Врбовљани, налази се дакле једно од светих места Темплара, њихово витешко гро-

бље, на којем је вероватно касније било и турско гробље, што говори о континуитету насеља. Како се Врбовљани у целости наслањају на Слобоштину (Љешницу) која је до половине XIX века текла у више рукаваца те су већи делови села били уствари речна острва, плодна и лако брљива, јасно је да је овде насеље постојало већ од раног средњег века.

Иако се у овом периоду тешко може говорити о националном саставу становништва, топоними попут града *Serbiana* (данас (Бос.) Градишка) са јужне стране села и Мала Рашка² са северне, те широка и рана распрострањеност православног живља у овом крају, упућује на закључак о преобладавајућем етничком и верском идентитету. Манастир Ораховица чува податке о првој српској Епархији на овим просторима (Пожешкој), још из 1557. када је ова област и јурисдикцијски била под Пећком Патријаршијом (Кашић 1988: 304). Тада се између осталих помиње и манастир Дејановац који је по предању име добио по српском војводи Дејану који је помагао калуђерима око изградње манастира и старао се о локалном народу (Кашић 1971: 273). Треба правити дистинкцију између самог манастира Дејановац и места које се око њега развило – Дејановци. Манастир се местимично назива и Крушковац по топониму на коме је некада стајао конак манастира, а Дејановци се у појединим хрватским изворима називају и Дијановци, јер многи Хрвати овог краја говоре икавицом док Срби користе јекавицу, о чему је детаљније писао Стјепан Павичић (Pavičić 1953: 221).

Доња Славонија називана је *Расциом* још 1526. године због огромног броја Срба пристиглих овде након пада Београда 1521. године (Грујић 1996: 19). У време док су Турци, с краја XVI века владали доњом Славонијом, овде је насељено и доста Срба из Лијевча поља и Поткозарја. А након турско-аустријског рата (1683–1689) Аустрија је у ове крајеве из околине Ужица и са Мораве населила око шест хиљада Срба (Ивић 1909: 96). Тoga ради не чуди чињеница да је Патријарх Арсеније III Црнојевић предводећи Велику сеобу Срба 1690, из старе Рашке, своје прво седиште установио управо овде у *Малој Рашкој*, у месту Сирач између Пакраца и Дарувара (Кашић 1988: 167). У првој половини XVIII века становништво овог краја појачано је са још неколико хиљада досељеника из Србије, те су Дејановци 1755. имали укупно 200 кућа (Кашић 1988: 167).

² Мађарска реч за Србе – „Раци“ (*Rasciani*) изведена од речи Рашка (*Rascia*) по истоименој области српске средњевијековне државе.

1.2. Дејановац-Врбовљани

Од 1691. ова област пада трајно под власт Аустрије те се врши активно насељавање Срба у циљу ојачавања Војне Крајине. Дејановци се помињу још 1565, а у време првог аустријског пописа ових крајева, 1698, помиње се манастир Дејановац, за који се наводи да је настао у време када и Ораховица и Марча (Кашић 1988: 321). Село Дејановци је већ у овом попису 1698. године имало статус „Хајдучког села“ (Илић 2013: 25). Од њега су касније настала засебна места: Окучани, Цаге, Врбовљани, Кленик, Човац, Гређани, Косовац, Дубовац и Чапргинци. Са обзиром на чињеницу да су се у модерно доба највише развили Окучани, који су се проширили и до манастирског црквишта, често се наводи како су се Окучани раније звали Дејановац или Дејановци а да су им припадала и нека околна места. Окучани заиста јесу били део Дејановаца те има смисла тврдити да су се раније тако звали, но најближим наследником манастира Дејановац могу се, видећемо ниже, пре сматрати села Врбовљани и донекле Човац али највише Црква Светог Саве у Врбовљанима.

О настанку Дејановца сликовито се говори у рукопису под насловом *Mjestopis niže pučke škole u Okučanima*³, у коме се у години 1896. наводи да су становници овог краја насељени овде око 1690. године те да су:

...на крижепућу између Човца, Врбовљана и Гређана засновали манастир Дејановац (...) око кога су калуђери засадили много разноврсног воћа, а особито много крушака, те је услед тога народ прозвао тај манастир 'Крушковец' дочим је село задржало своје старо име Де(ј)ановци. Око године 1758. преселише се калуђери у манастир Пакру а у Крушковцу је заснована грчко-источна парохија. Црква и манастир обстајао је на истом месту све до 1820. (Mjestopis: 1).

Из наведеног је јасно да су Врбовљани, Човац и Гређани већ били насељена места у време насељавања Окучана око 1690. као и манастир

³ Душан Кашић пишући о Дејановцу сам се доста ослања на овај документ за који каже да се налази у архиву Конзерваторског завода у Загребу у фасцикли „Пакра“ у виду белешки из семинарске радње А. Жугаја (Кашић 1971: 273–274), али је питање да ли је имао и директан увид у овај спис чија копија се налази и у поседу аутора овог рада. У рукопису се заиста помиње како Кашић наводи да је Цар Јосиф II наредио затварање манастира 1788. године, али да се ради о очигледној грешци било је јасно и неком од каснијих дописивача рукописа који је прву осмицу преправио у петицу, те стоји 1758, што се поклапа са хронологијом коју овде представљамо.

Дејановац по коме су горе поменута села називана заједничким именом Дејановци јер су вероватно падала у парохију манастира. Ово се огледа и у чињеници да је народ који је из овог краја пресељен у околину Иванића још крајем XVI века, те тамо засновао села истих имена, између осталих засновао и Дејановац (Кашић 1971: 274). Како до половине XVIII века Врбовљани, Човац и Гређани којима је манастир био најближи нису имали своје засебне храмове, а видимо да су насељени доста раније од Окучана, логично је да су се збирним именом Дејановци и богослужбеним животом идентификовали са централним богослужбеним местом – манастиром Дејановац.

Историчари се и данас често питају да ли је Дејановац икада постојао као установљени манастир. Душан Кашић, као најеминентнији истраживач овог краја, због је тога у ранијим радовима прилично резервисано приступао овој теми и у опису Дејановца као угашеног манастира, каже „те се та црква са њиховим (монашким) ћелијама није могла другачије да назове, нити је стварно то било шта друго него манастир“ (Кашић 1971: 276), док у каснијим издањима не само да не сумња у статус манастира, већ и датира његов настанак у време настајања Ораховице и Марче у другој половини XVI века (Кашић 1988: 166–167, 321). Вероватно из истих разлога у савременим изворима Дејановац се каткад назива и „прибежиште православних монаха“ (Кучековић 2015: 207) што је просто еуфемизам за *манастир*.

Донекле забуну изазива и то што манастир Дејановац заправо никада није имао типичан манастирски изглед. Радило се о једној дрвеној цркви са два звоника и једној дрвеној кући (келијама) поред ње, са гробљем у близини. У почетку је имао неколико калуђера а касније је ова кућа, поред по којег јеромонаха, углавном служила удовим свештеницима који су најчешће прелазили у статус монаха и опслуживали парохију Дејановачку (Илић 2013: 27–28). Међутим овакво устројство манастира није ништа необично за овај крај. Чак и далеко чувенији манастир Пакра у то време поседује дрвени храм и дрвену кућу, на месту којих ће бити зидан нови храм тек од 1751. године (Босанац 2016: 23). Уопштено, скоро сви православни храмови, парохијски и манастирски, у Славонији до половине XVIII века углавном су „једнобродне грађевине, дрвени, даском или шиндром покривени“ (Милеуснић и др. 1992: 15).

Дрвени храм Дејановца био је посвећен Светим Архангелима и налазио се на (данас) самом излазу из (Доњих) Окучана одакле један пут иде ка Гређанима а други ка Врбовљанима и Човцу. Локалитет преко пута места где је стајао храм и данас се по манастирском имању назива Крушковец. На Крушковцу се налазила манастирска кућа (конак) а

неколико стотина метара западно од ње, на путу за Врбовљане и Човац, налази се манастирско или данас врбовљанско гробље (Mjestopis: 15). Крушковац самим својим именом упућује да је манастир имао и своје земљишне поседе, чак богатије од сличних манастира Пакра и Света Ана (Босанац 2016: 17). Осим тога, одмах уз и данас постојеће гробље налази се локалитет „Калуђерске њиве“, мало даље према Врбовљанима извор „Калуђеровац“ а ближе Крушковцу и извор „Крушковац“ (Кашић 1971: 276). Катастарски је ово место, макар од XIX века, тромеђа атара окупчанског, човачког и врбовљанског.

Према аустријским катастарским картама из 1857. године, манастирски храм се налазио у врбовљанском атару, а Крушковац и манастирско гробље са друге стране пута, у човачком атару. Касније је црквиште са делом пута припојено Крушковцу у честици 642 катастра за Човац. Данас је граница врбовљанског атара померена око педесет метара западније а човачки је враћен на другу страну пута, тако да манастирско црквиште „од недавно“ припада окупчанском атару док Крушковац и гробље који су са друге стране пута припадају Човцу.



Сл. 1. Катастарска карта из 19. века – тромеђа Окупчани – Врбовљани – Човац. На карти се види траг раније границе атара слабијом и нова граница, светлијом, црвеном бојом. Пјескуље су део врбовљанског атара, граница је пут за Окупчане. По старој граници храм припада Врбовљанима. По новој граници у човачком атару се виде Крушковац и „врбовљанско гробље“ као и црквиште манастирског храма које је заједно са Крушковцем катастарска честица 642 човачког атара. Остатак припада окупчанском атару.

Локација храма такође наговештава да је Дејановац по својој природи био манастир а не парохийски храм. Ова позиција је необична за парохийску цркву јер се налази изван насељеног места, а истовремено се налази у географском центру између места Врбовљани, Човац, Гређани, Дубовац и Окучани. Сва та села, јасно је, у то време сматрала су се засеоцима Дејановаца. Осим тога, сва ова места су развијајући се, упоредо са манастиром, зидала и своје парохийске цркве у центрима села, како је и природно за парохийске храмове. Док је манастир око кога су се сви сабирали, остао ван свих насеља.

Окучани већ 1752. године имају освештан парохийски храм Светих Апостола Петра и Павла у центру места, док се све до 1758. године парох врбовљански Козма Петровић помиње као „парох дејановачки“ (Илић 2013: 27). Дакле Врбовљани, који су тада далеко веће место, и у свом атару имају манастирски храм, немају потребу за парохийском црквом као Окучани. Врбовљани затим у време после гашења манастира (1760.) поред свог пароха Кузмана Дабића имају и свештеника „без парохije“ Андрију Марића, док Човац има чак четири свештенослужитеља: Стевана Здјеларића, Ђиру Станичића, Илију Миличевића и ђаконa Миахила Миличевића (Илић Мандић 2016: 26–27). У Епархијском попису из 1759, наводи се да је дејановачки храм седиште парохija Врбовљанске, Човачке и Окучанске (Илић Мандић 2016: 27). Но чак четири године раније, у опису Епархије славонске 1755, наводи се да Дејановци имају три храма: Свете Петке, Светих Апостола Петра и Павла и манастирску Светих Архистратига (Кашић 1988: 167). Црква Светих Апостола Петра и Павла прва је окучанска црква која се налазила на месту данашњег парка и основне школе, у центру места и далеко од манастира. Црква Свете Петке је гређанска црква, саграђена 1748. године. Врбовљани и Човац у ово време још нису имали своје храмове јер је очигледно манастир и даље био активан. При томе не треба искључити постојање у то доба и „мале Цркве Светог Петра код Врбовљана“ (Илић 2013: 31), вероватно гробљанска капела што донекле објашњава не само каснији статус човачке Цркве Светих Апостола Петра и Павла као филијалне врбовљанске већ и традицију да се као сеоска слава и у Врбовљанима и у Човцу прослављају и Свети Сава и Свети Апостоли Петар и Павле све до половине XX века.

Постоје само два могућа разлога зашто Врбовљани и Човац нису у то време имали посебне парохийске храмове, као сва остала дејановачка места, а имали су оволики број свештеника. Или су, како ми мислимо, имали манастир Дејановац за свој духовни и национални па и географски центар места, или су били далеко мањи од Окучана па нису имали потребе а ни снаге за нови храм. У прилог прве тезе гово-

ри и канонски извештај Надбискупског архива у Загребу из 1761. где се наводи да Врбовљанима припадају и Кленик са 20 и Косовац са 12 кућа (Zirdum 2001: 186). Кленик је и данас засеок Врбовљана који се налази са десне стране реке Слобоштине која се испод Кленика улива у Струг. Косовац се пак наставља на Окучане са источне стране као и Врбовљани са југо-западне, па се може закључити да су Врбовљани у то време доминирајуће место у парохији. У прилог томе говори такође и податак да 1779. године Врбовљани имају 51 дом а Окучани 28; дакле и двадесет година касније скоро дупло већи су Врбовљани. Човац у то време има 47 домова (Zirdum 2001: 173, 181, 186).

2. Црква Светог Саве – Врбовљани

Манастир Дејановац киновијски је запустео око 1716, а литургијски тек 1757. године када је Марија Терезија забранила његову тељењу обнову и изградњу школе уз њу. Молбе за обнову манастира и градњу школе потписали су септембра 1756. крајишници из Окучана, Врбовљана, Човца и Гређана (Илић 2013: 31–34) иако су Окучани и Гређани већ имали своје храмове, освештане неколико месеци раније. Очигледно би тражена школа била централна установа целих Дејановаца. Говорећи о „обнови манастира“, треба разумети да су они хтели зидати храм од чврстог материјала, као и манастир Пакра у то време, а не обнављати богослужбени живот који је био активан и тада. Све до 1780. у Дејановцима се не помиње ни један зидани објекат, а тада Аустрија зида војни магацин (Zirdum 2001: 181). Само неколико месеци након званичне молбе за зидање школе при манастиру, 21. марта 1757. године Митрополит Карловачки Павле Ненадовић наредио је свим свештеницима у Васкршњој посланици да се мора у сваком селу изградити школа, довести и издржавати учитељ и сва деца, мушка и женска, дати на науку (Слијепчевић 1966: 55). Овде видимо да су Дејановци и даље наступали као једно место, те иако су већ неки имали своје нове храмове Врбовљани и Човац наслањају се на манастир и у погледу цркве и у погледу школе. Како обнова манастира и изградња школе за православну децу није дозвољена одлуком Марије Терезије од 18. јуна 1757. (Илић 2013: 33), манастир је запустео и од тог доба више ни у народној свести овог краја не живе Дејановци као село већ засебна села са својим храмовима и различитим сеоским славама.

У инвентару Епархије пакрачко-славонске из 1759. године више се не помиње манастирски храм, а по први пут се среће Црква Светог Саве у Врбовљанима (Мирковић 2016: 241). Надбискупски архив у За-

гребу потврђује да је ово време гашења манастира, наводећи у свом извештају из 1761. да манастир Дејановац нема више четири калуђера, већ само једног (Zirdum 2001: 181), што се поклапа са ранијим описом врбовљанског пароха као дејановачког али и са наводима *Mjestopisa* да су се калуђери из Дејановца (1758.) преселили у Пакру (*Mjestopis*: 1).

Сасвим је прихватљиво да је један јеромонах остао у својству пароха новоосноване парохије дејановачке са Храмом Светог Саве у Врбовљанима, док су остала тројица отишла у Пакру. Пакра је 1759. добио на коришћење неколико околних парохија и дозволу за зидање новог храма (Босанац 2016: 23) из чега може да се закључи да се број монаха нагло повећао. Већ 1782. имамо и опис Цркве Светог Саве у Врбовљанима а у Човцу Светих Апостола Петра и Павла (Кашић 1988: 168). Не треба губити из вида да је Човачка црква пак увек била филијални храм врбовљанске парохије, иако Човац никада није био значајно мањи од Врбовљана, што опет упућује на ауторитет наставка литургијског живота Дејановца кроз Цркву Светог Саве у Врбовљанима. Није занемарљива чињеница да су се Срби одлучили да нову цркву посвете баш Светом Сави.

Програмом унијаћења дозвољено је покретање школе које су тражили Срби из Дејановца 1756, али само мешовите (и за православне и за римокатолике) и она је исте године отворена у Новој Градишци (Илић 2013: 33). Манастир Марча, значајан верски и национални центар Славоније, који је био и центар Епархије марчанске, отет је 1753. од Српске Цркве и предат унијатском епископу. Свештеницима је тада забрањивано да крштавају српску децу а родитељи који су носили децу на крштење били су кажњавани и прогоњени (Слијепчевић 1966: 48). Аустрија је у ово доба систематски затварала православне манастире међу којима је сигурно било и много мањих попут Дејановца, што се огледа у наредби из 1776, да ако манастир не може сопственом снагом да исхрани осам калуђера има да се затвори или споји са већим (Фон Таубе 1998: 73). Овај податак такође потврђује могућност да је оваква пракса већ спровођена, као у случају пресељења монаштва из Дејановца у Пакру 1758. године. У новим околностима, одмах по одбијеници за зидање манастирског храма и школе, Врбовљани и Човац подижу своје парохијске храмове. Човац Храм Светих Петра и Павла, тезоименит парохијској цркви у Окучанима удаљеној непуна четири километра, и једнакоименит поменутој „малој“ цркви манастира која се налазила на гробљу. У Врбовљанима Црква Светом Сави, српском родоначелнику.

Врбовљанска црква је једини храм Светог Саве у пакрачко-славонској Епархији. Шта више, тек је 1910. Славонија добила још једно богослужбено место посвећено неком србском светитељу, и то један мали филијални Храм Светог Кнеза Лазара у Старом Слатнику у околини

Славонског Брода. Када се узме у обзир да се ради о периоду агресивне унијатске офанзиве и систематске латинизације Срба под влашћу Беча, постаје јасно колико је ова сеоска црква била директан прст у око Светом римском царству. Изгледно је да су се на градњу цркве Срби у Врбовљанима одлучили управо примивши 1757. негативан одговор царице Марије Терезије на молбу за обнову манастира Дејановац и оснивање српске школе. Посвећивање цркве баш Светом Сави, првом српском архиепископу, врхунски је израз храбрости и решености народа да сачува своје народно име и православну веру. Дејановчки свештеници наставили су са радом у највећем месту у околини, посветивши нови храм Првом Архиепископу Српском и при томе епитому отпора римокатоличком прозелитизму.

Борба Срба са Бечом и Ватиканом трајала је све до 1779. када је царица Марија Терезија 16. јула издала *Декларацију* којом је ограничен и број Срба светитеља који могу да се славе. Ограничавање је почело од раних 1760-их, и завршило се 1774, остављајући дозвољеним само празник Светог Саве. Ово правило пренело се 1779. у царичину *Декларацију* (Слијепчевић 1966: 62). Јасно је да избор небеског заштитника Врбовљана није био случајан него је за циљ имао како верско сећање на Светог Саву Архиепископа Српског, тако и национални отпор и самоочување у непријатељском окружењу, о чему у *Апологији Српског Народа у Хрватској и Славонији* говори и Радослав Грујић, наводећи као пример управо Цркву Светог Саве у Врбовљанима (Грујић 1909: 230).

2.1. Страдања и обнове врбовљанске цркве

Прва црква у Врбовљанима је по свој прилици направљена од дрвета, што је, видели смо, уобичајено за Славонију у XVIII веку. Стара дрвена црква имала је и иконостас, за разлику од многих у околини. Врбовљани се тиме ипак не задовољавају и већ с почетка XIX века имају зидану цркву (Кучековић 2015: 77). Неколико матичних књига из овог времена је сачувано, те се из њих види да је од почетка парохија обухватала и Човац⁴ а исто показују матичне књиге кроз читав XIX век. На Крушковцу се народ окупљао о светковинама све до XX века (Кашић 1971: 276) а из *Mjestopisa* видимо да је предање о мана-

⁴ Најстарији податак о рођенима и крштенима парохије Врбовљанске помиње новорођеног Андреја Настасића, житеља човачког, крштеног у Врбовљанима 30. маја 1808. Микрофилмови матичних књига доступни на Интернету, види <https://www.familysearch.org/search/catalog/642459?availability=Family%20History%20Library> (приступљено 25. августа 2018. г.).

стиру толико живо да су (погрешно) веровали како је храм стајао све до 1820. године. Тек 1903. године подигнута је на Крушковцу капела како би се обележило место некадашњег манастира чије су зграде распродате. Манстирски конак је у време пустошења манастира откупило село Врбовљани (Илић 2013: 31).

Темељна обнова Цркве Светог Саве у Врбовљанима завршена је 1904. године. Тада је урађен нови под у храму, узидана је крстионица у припрати, набављено је и једно ново звоно, кров је препокривен а фасада и звоник су окречени (Кучековић 2015: 77–78). Већ 1910. године наручен је иконостас из новосадске радионице Николе Ивковића. Пакрачка конзисторија забранила је израду овог иконостаса јер уметнички није одговарао те се дуго сматрало да он никада није ни израђен (Кучековић 2015: 78). Недавно је пак др Јелена Бањац у својој докторској дисертацији о радионици Ивковић цитирала и захвалницу пароха врбовљанског Марка Витаса за „дивно израђен и успешно уграђен иконостас“ (Бањац 2013: 124). Осим тога, из 1905. имамо забележен извештај врбовљанске парохије о завршеној поправци и молбу за трносање обновљеног филијалног храма у Човцу (Кучековић 2015: 331).

У Другом светском рату порушена је и капела на Крушковцу као и Цркве Светих Апостола Петра и Павла у Окучанима и Човцу, те Црква Светог Саве у Врбовљанима. Цркву у Врбовљанима рушили су Роми који су сарађивали са усташама а у Човцу и Окучанима Јевреји који су доведени из Старе Градишке и касније тамо пострадали. На поименичном попису жртава оближњег логора Јасеновац налази се и деведесет и девет православних Срба из Врбовљана и осамдесет из Човца, што је значајан демографски ударац за ова села.

Након Другог светског рата због обима страдања Врбовљана и Човца као и других села у Славонији, чак и да режим није био комунистички, питање је да ли би било снаге за значајнију обнову храмова. На месту порушене цркве у Врбовљанима подигнут је дрвени звоник а део парохијског дома који је подигнут у време велике обнове на почетку XX века, прекопута цркве, адаптиран је у капелу у којој се повремено богослужило. Интересантан је податак да је при подизању звона почетком педесетих година цело село славило и том приликом у песмама се помињао „Краљ Петар“ те су сви сељани приведени од стране органа власти испред сеоске школе. Епилог је робија за неколико домаћина који су Други светски рат провели у Југословенској војсци у Отаџбини⁵. Из овога догађаја да се видети да је постојала жеља за обновом али

⁵ Сведочење очевица аутору: Јелена Павловић рођ. Иванишевић из Врбовљана, разговор забележен 29. августа 2017, белешке аутора.

да није било снаге, а после овога вероватно ни храбрости. Средином седамдесетих дозидан је звоник уз парохијски дом на који је постављено звоно са дрвеног звоника. Капела је једно време у социјалистичкој Југославији упоредо кориштена и као друштвена продавница и као богослужбено место, у одвојеним собама. Крајем осамдесетих спремала се обнова храма те ја на месту порушене цркве освештан плави метални крст висине два метра. Грађански рат (1991–1995.) је зауставио планове о обнови. У етничком чишћењу Западне Славоније 1. и 2. маја 1995. капела је сасвим девастирана и затим поново запустела.

У Окучанима је после Другог светског рата направљена нова црква, трећа од оснивања места. Ова је посвећена Светом Великомученику Димитрију и налази се са источне стране католичке порте, док је претходна (Светих Апостола Петра и Павла) била са западне стране. У Човцу је на месту храма подигнут метални звоник а парохија је припојена Врбовљанској. Крушковац, пошто није био у власништву Цркве, остао је без обележја али са јаком народном традицијом да је то црквиште српског православног манастира. То ипак није спречило Римокатоличку Цркву да на том месту подигне спомен обележје након Грађанског рата (1991–1995.) са очигледном намером историјског ревизионизма.⁶

Ништа од предратног црквеног инвентара у Врбовљанима није сачувано. У послератној капели направљена је привремена олтарска преграда од иверице на коју су окачене урамљене папирне репродукције икона. Ове *иконе* и сличне црквене предмете врбовљанске капеле, који нису били од велике материјалне вредности али су дуго биле у богослужбеној употреби, спасила је 1995. и у свом дому чувала до недавно Љубица Ивановић, мештанка Врбовљана. Она их је 2017. вратила преко Илије Драгељевића, мештанина ангажованог на обнови храма. Матичне књиге од 1947. су сачуване и налазе се у поседу парохије. Матичне књиге од 1808. до 1947. су делимично сачуване у Хрватском државном архиву и јавности доступне преко микрофилмова Мормонске цркве у САД (www.familysearch.org). Мештани Врбовљана су 2016. г., уз благослов Епископа Јована (Ђулибрка) и у сарадњи са надлежним парохом, јерејем Огњеном Тенџерићем и мештанима расељенима по свету, покренули обнову капеле која ће према новим плановима бити трајно претворена у Параклис Светог Саве.

Претварање манастира у парохијске цркве и обрнуто није непознат процес у Славонији. Уосталом, такав пример видимо и данас са мана-

⁶ Прозелитски дух римокатолика осети се од саме изградње римокатоличке капеле у Окучанима која је по први пут, и то под стражом аустроугарских жандара, подигнута 1906. године. Пошто скоро да није ни имала верника била је филијални храм Горњих Богићеваца и посвећена је Светом Мученику Виду (15/28. јун).

стиром Јасеновац у коме је доскорашња парохијска црква најпре актом преименована у манастир који је тек након две деценије „пропевао“. Неколико славонских парохија имају сличну литургијску везу са запустелим или активним манастирима у њиховој околини, и све се налазе у врло тешком стању. Врбовљани тренутно имају танку демографску слику али чврсту вољу да обнове редован богослужбени живот у селу. Како је Црква Светог Саве у Врбовљанима директни литургијски наследник манастира Дејановца, једног од нетипичних србских манастира, тиме је овај подухват вреднији и заслужује пажњу и подршку србске православне јавности, јер није искључено да кроз њу ускоро поново „пропева“ и Дејановац, један од најстаријих србских манастира у Славонији.

Позната имена свештеника и монаха који су служили на врбовљанској парохији:

м. Георгије XVII век;
м. Танасије XVII век;
м. Никодим XVII век;
Милак Станић 1707;
Михаило 1734;
Радоица 1734;
Георгије 1734;
м. Георгије 1734;
Владе 1747;
Стефан Владић 1750;
Јовица Перкић 1750;
м. Станко 1750;
Стефан Протић (1756–7);
Козма Петровић 1758;
Кузман Дабић 1760;
Андрија Марић 1760;
Василије Дабић 1808–09;
Захарије Вукашиновић 1849–1856;
Михаило Вукашиновић 1856–1878;
Алексије Босанац 1878 – 8. 2. 1897;
Љубомир Борота 1898–1899;
Максим Милановић 1899;
Марко Витас 1899–1920?;
Милан Кевић 1949–1952;
Саво Ружић 1952–1953;
Ђорђе Радовановић 1953–1958;

Лазар Дејанац 1958–1987;
Остоја Попадић 1987–1990;
Саво Почуча 1990;
Зоран Тривуновић 1990–1995;
Лука Босанац 1995–2000;
Ђорђе Ђурић 2000–2007;
Драган Антонић 2008–2015;
Огњен Тенцерић 2015–

* * *

Библиографија

- Бањац, Ј. (2013): *Радионица и Трџовина Црквених Ушвари Николе Ивковића у Новом Саду: докторска дисертација*, Београд: Универзитет у Београду – Филозофски факултет.
- Босанац, Л. (2016): *Манастир Пакра у Славонији*, Пакрац: Српска Православна Црква у Хрватској, Епархија славонска.
- Грујић, Р. (1909): *Апологија српског народа у Хрватској и Славонији и његових главних обележја*, Нови Сад: Штампарија учитељског деоничарског друштва „Патошевић“.
- Грујић, Р. (1996): *Споменица о Српском Православном Владичанству Пакрачком*, Београд: Музеј Српске Православне Цркве.
- Ивић, А. (1909): *Сеоба Срба у Хрватску и Славонију: Прилог истраживању српске прошлости 16. и 17. Века*, Сремски Карловци: Српска Манастирска Штампарија.
- Илић, Ј. (2013): „Црква звана манастир Дејановац и питање школовања православне деце у градишкој регименти половином 18. Века“, *Зборник Матице српске за историју* 88, Нови Сад: Матица Српска, стр. 27–45.
- Катастарске мапе Царске куће Хабсбурга, *Ашари Врбовљани, Човац, Окучани, Дубовац* (1857), IntRes: <https://mapire.eu/en/map/cadastral/?layers=osm%2C3%2C4&bbox=1889510.0613435728%2C5655825.545309023%2C1925702.9942366036%2C5663469.24813754> (посећено 20. септембра 2018. г.)
- Кашић, Д. (1971): *Српски манастири у Хрватској и Славонији*, Београд: Српска Патријаршија.

- Кашић, Д. (1988): *Српска насеља и цркве у сјеверној Хрватској и Славонији*, Загреб: Савез удружења православних свештеника СР Хрватске.
- Кучековић, А. (2015): *Сакрална баштина Срба у Западној Славонији*, Загреб: Српско Културно Друштво Просвјета.
- Матичне књиге Храма Светог Саве, Српске Православне Парохије Врбовљанске, Епархије пакрачко-славонске, IntRes: <https://www.familysearch.org/search/catalog/642459?availability=Family%20History%20Library> (посећено 20. септембра 2018. г.).
- Мандић Илић, Ј. (2016): „Попис православних свештеника градишке регименте“, *Мешовита трага – Miscellanea, XXXVII*, Београд: Историјски институт, стр. 15–36.
- Милеуснић, С. (1992): „Верско и културно присуство Срба у Западној Славонији“, у: Пријић, М., и др. (ур.) (1992): *Чиненице о Западној Славонији*, Пакрац: Регионално удружење Срба Западне Славоније.
- Мирковић, Ј. (2016): *Смрадање Српске Православне Цркве у Независној Држави Хрватској*, Нови Сад: Свет Књиге.
- Слијепчевић, Ђ. (1966): *Историја Српске Цркве: група књига*, Минхен.
- Фон Таубе, Ф. В. (1998): *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема*, превод. Б. Петровић, Нови Сад: Матица Српска.
- Шемаџизам Православне Српске Епархије Пакрачке за годину 1898* (1898): Пакрац, Штампарија Ј. Зоричића.
- Bešlagić, Š. (1971): *Stećci: kataloško-topografski pregled*, Sarajevo.
- Herman Kaurić, V. (2006): „Srednjevjekovni Pakrac i njegovi Banovci“, у *Zbornik Povijesnog Društva Pakrac-Lipik Br. 3*, Pakrac: PDPL, стр. 10–21.
- Marković, M. (2002): *Slavonija: povijest naselja i podrijetlo stanovništva*, Zagreb: Golden marketing.
- „Mjestopis“, *Spomenica za nižu pučku školu u Okučanima* (рукопис).
- Pavičić, S. (1953): *Podrijetlo Hrvatskih i Srpskih Naselja i Govora u Slavoniji*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Smičiklas, T. (1879): *Poviest Hrvatska – drugi dio*, Zagreb: Naklada Matice Hrvatske..
- Zirdum, A. (2001): *Počeci naselja i stanovništvo broskog i gradiškog kraja 1698–1991*, Slavonski Brod: Hrvatski Institut za Povijest, Podružnica za Povijest Slavonije, Srema i Baranje.

Примљено: 10. 10. 2018.
Одобрено: 4. 3. 2019.

SAINT SAVA CHURCH IN VRBOVLJANI: HEIR OF MONASTERY DEJANOVAC — GUARDIAN OF FAITH AND PEOPLE

Nemanja S. Mrdenović

*Ss Cyril and Methodius Orthodox Institute
Adelaide College of Divinity*

Summary: *The article addresses the history of the Church of Saint Sava in Vrbovljani (pron. Vrbovlyani), Diocese of Pakrac and Slavonia, and its pre-history through the lesser-known Serbian Orthodox monastery Dejanovac (pron. Deyanovatz). Vrbovljani were much older than the monastery, evident from the Templar/Turkish cemetery in the village. With the establishment of monastery Dejanovac, probably in the second part of XVI century, Vrbovljani became a part of a larger settlement called Dejanovci. Throughout the liturgical life of the monastery, Vrbovljani were the principal location and eventually succeeded some physical property of the monastery as well as its liturgical life, after the monastery was forcefully closed in 1757. Even though some researchers doubt the very existence of this monastery, this paper offers evidence not only that the monastery existed and had a significant role in the public and religious life of Serbs in this area, but also that its liturgical life continued through the Saint Sava Church until today.*

Key words: *Dejanovci, Okucani, Vrbovljani, monastery Dejanovac, Slavonia.*

УЛОГА ВЛАДЕ КРАЉЕВИНЕ СХС У ПРОЦЕСУ ДОНОШЕЊА УСТАВА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Александар Стаменковић*
Епархија нишка, Ниш

Апстракт: У Краљевини СХС су извесне државне активности узроковале појаву еклисиолошких недоследности: увођење принципа делетирања лаика ради управљања у Цркви, пренаплашена улога лаика у области црквене управе и довођење у питање дара свештене јерархије да управља Црквом. Те недоследности су се огразиле на процес њезе Устава Српске Православне Цркве. Министри су настојали да државним уредбама уведу својеврстан систем делетирања лаика у црквени поредак и да под окриљем демократског тласања остваре своје циљеве. Тиме се нарушавао канонски поредак црквених служби, јер демократски принципи, иако јесу достојнућа и идеали људске заједнице, нису применљиви на Цркву пошто она није обична људска заједница већ јесте икона Божије Царства. У другом делу рада указано је на чињеницу да је доношење Устава СПЦ требало да представља још један својеврстан покушај кодификације канона. На крају је дао, у најкраћим шезама, и преглед уставних осталих помесних Православних цркава.

Кључне речи: еклисиологија, устав, кодификација, лаик, црквена оштина.

Уводне напомене

Кроз историју Хришћанства, држава је често покушавала да контролише активности Цркве, чиме је нарушаван црквени поредак и устројство. Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца није била изузетак од тога. Ставила је Српску Православну Цркву „под своје туторство како би пре-

* jerej.aleksandar.stamenkovic@gmail.com.

ко ће утицала на спровођење своје верске политике уопште“. О томе сведоче многе уредбе с почетка формирања Краљевине, али „и сви каснији пројекти и закони“ (Гардашевић 2002: 215). Утицаји државе оставили су нежељене и тешко исправљиве последице на Устав СПЦ. Задатак Цркве није да сведочи и пројављује правне принципе. Примарни задатак Цркве је, како тврди Г. Флоровски, „објављивање другачијег света „који треба да дође““, јер Црква „носи сведочанство Новог Живота, јављеном и откривеном у Христу Исусу, Господу и Спаситељу“ (Florovsky 1972: 68–69). Црква Христова „живи Царством Божијим“, и то искуство есхатолошког, тај њен идентитет и „тај опит Царства је Црква призвана да доноси свету, а то опет значи – у стварност [света]“ (Шмеман 2007: 379).

1. Историјско-богословске прилике у Краљевини СХС и њихов утицај на Устав СПЦ

Историјске околности након завршетка Првог светског рата поставиле су низ нових проблема пред православне хришћане на овим просторима. Скоро све области, у којима су постојале помесне Српске Цркве и које су биле под влашћу различитих држава и владара, нашле су се у једној новоствореној држави – Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца. На дан Сабора свих српских светитеља, 12. септембра (30. августа) 1920. године, проглашено је подизање уједињених Српских Цркава на степен Патријаршије. Поредак и устројства помесних Српских Цркава нису била потпуно једнака, јер су била условљена различитим правним одредбама и законима држава под којима су се налазиле. Потребно је било превазићи постојеће разлике, усагласити устројства и извршити унутрашњу реорганизацију СПЦ. Међутим, испоставило се да је држава, од самог почетка рада Српске Православне Цркве на својој реорганизацији, испољавала тенденцију да контролише њене активности и намеће своја решења. Први корак ка остваривању утицаја државе на црквене активности била је *Уредба о привременом устројству Министарства вера*. По тој *Уредби* „држава је проширила свој делокруг даље но што јој то дозвољавају канонски прописи, јер узима у своју надлежност прерогативе које припадају Архијерејском сабору“ (Гардашевић 2002: 209). У вези са тим В. Ђурић наводи да „све владе Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца..., а посебно престолонаследник, па краљ Александар, трудили су се, и успевали, да утичу на бројне ствари у Уједињеној Српској православној цркви“ (Ђурић 1997: 20).

Црква Христова има посебан *идентитет* и устројство, по чему се она разликује од било чега другог у овоме свету. Стога, настојање држа-

ве да контролише црквене активности имаће за последицу нарушавање црквеног устројства и удаљавање живота Цркве од Царства Божијег, њеног идентитета, и чак онемогућавање Цркве да пројављује и сведочи то Царство. Према тумачењу Јована Зизјуласа, у историји, Црква Христова у „свом евхаристијском устројству, представља икону есхатолошке заједнице“ (Зизјулас 2001: 102). *Поредок и устројство у области црквене управе, црквеног учења, као и у свим осталим активностима Цркве, треба да су продужетак литургијског живота, јер „основно устројство Цркве је истовешно са устројством евхаристијске заједнице“* (Зизјулас 2001: 102).

Српска Православна Црква је покушавала да одреагује на притиске који су долазили из министарстава Краљевине СХС. Међутим, у тим сукобима, Црква као да је била у дефанзиви. Утицај државе на црквена питања постепено се повећавао. О томе сведоче многе историјске чињенице. Само шеснаест дана након подизања на ниво Патријаршије, Свети архијерејски сабор је одлучио да се митрополит Димитрије Павловић узвиси на место патријарха. Међутим, овај избор није признат од стране државе и Влада је 23. октобра 1920. године издала две регулативе: *Уредбу о Српској Патријаршији* и *Уредбу о избору првог српског патријарха обновљене Српске Патријаршије* (уп. Слијепчевић 1991: 9). Овим Уредбама је у „изборни сабор уведено доста лаика, који су били највиши државни функционери“, и тиме је, заједно са другим чињеницама, „јасно наглашено да држава не жели да се лиши свог утицаја на Цркву“ (Слијепчевић 1991: 9–10). Ове околности представљају екклисиолошку недоследност. Оваквим видом *делегирања* лаика ради управљања у Цркви, тј. ради наметања и претпостављања државних интереса црквеним циљевима, нарушен је поредак црквених служби, и то у двоструком смислу. Најпре се *доводи у питање дар свештене јерархије да управља Црквом* (уп. Крстић 2003),¹ а затим, таквим начином делегирања лаика и не остварује се лаичка служба у области црквене управе. Лаици не остварују своју благодатну службу *сведочења* о вољи Божијој, већ под окриљем *демократских принципа*, који и сами немају места у Цркви, јавља се покушај контролисања црквених активности. Демократија јесте једно од достигнућа и идеала људске заједнице, али она је у „самој својој суштини непримењива на Цркву из једноставног разлога што Црква

¹ 3. Крстић најпре наводи да су сличне појаве постојале још у Карловачкој митрополији где су лаици поделили „цркву на две власти, на конгрес и Синод“, и у моментима „када је јерархија бранила канонски поредак била је проглашавана за непријатеља народних права и издајника своје народности“. Затим, он даље наводи, критикујући установу црквене општине и одредбе Устава СПЦ повезане са њом, да је заправо тим одредбама „власт епископа двоструко ограничена“ (Крстић 2003: 242 и 243). О проблему *довођења у питање дара свештене јерархије да управља Црквом* изложено је више на крају 1. одељка.

није пука људска заједница. Црквом не управља „народ, ради народа“, већ Бог и ради испуњења Његовога Царства“ (Шмеман 2007: 260). Улога лаика у области црквене управе била је *иренаџашена*.²

Проблем утицаја државе на Цркву није нов у историји Хришћанства. У рановизантијском добу изграђен је „други канонски слој“, настао након *суштинског* канонског слоја древне Цркве, како их назива А. Шмеман. Овај *други канонски слој* није у супротности са првим, већ је његова функција да „непромењиву суштину Цркве непрестано доводи и одржава у вези са светом који се стално мења“ (Шмеман 1997: 111).³ Као једна од последица таквог става, у оквиру византијског наслеђа, настаје и теорија *симфоније*. Она представља идеју и учење коме треба тежити у активностима сарадње Државе и Цркве, али представља и модел који оставља простора да се несметано изразе основна еклисиолошка начела (уп. Шмеман 1997: 107). Нажалост, у историји Византије, често се није чак ни тежило ка *симфонији* и очигледно су настајала одступања од Предања. „Црква је много пута била мета цезаропапистичких претензија од стране државне власти“, и суштина таквих претензија откривала се у чињеници да је „владар државе, император, претендовао на одлучујућу улогу у уређивању црквених питања“ (САСаРПЦ 2007: 38).

Историја недоследности и нарушавања еклисиолошких начела од стране државе поновила се и у тенденцијама Краљевине СХС да контролише рад Цркве. Такве тежње су се посебно одразиле на формирање *Устава Српске Православне Цркве*. У процес и поступак његовог настанка било је уткано превише овосветских елемената. Први пут Устав је званично поменут на редовном заседању Сабора 1921. године. Свети архијерејски сабор (САСа) је тада „донео одлуку да се сачини нацрт Устава СПЦ“ (Мићић 2002а: 1976). За тај задатак одређена је посебна комисија, која је већ следеће године понудила једно решење. То је био „први нацрт Устава СПЦ. До 1925. год. састављена су још три нацрта Устава, али влада није прихватила ниједан од њих“ (Мићић 2002а: 1976). Истовремено са активностима на формирању Устава СПЦ, покренута је и израда *Закона о Српској Православној Цркви*, који је требао да буде основни закон за уређење односа између Цркве и државе.

² Сасвим је различито питање „да ли лаици могу да помажу епископу или од њега делегираном презвитеру, својим знањем и трудом, у пословима управе, од тога да лаик може да буде центар и началник...“ (Крстић 2003: 243). Више о овом питању дато је, такође, на крају 1. одељка.

³ У *суштинском канонском слоју* ране Цркве не помињу се такве јединице као што су нпр. „митрополије“ и „парохије“. Такође, то важи за титуле патријарха, архиепископа и сл. Оне су настале касније, као резултат структурне интеграције основних еклисиолошких начела у поредак Византије (уп. Шмеман 1997: 107).

И једно и друго се показало као нимало лак посао, који је текао врло споро, чему је највише доприносила претензија државе да утиче на устројство и живот СПЦ. Православље је увек заступало став, пише Г. Мандзаридис, да „постојање државе проистиче из промисла Божијег о човеку. Присуством власти зло се смањује и ограничава се човекова неправда“. Међутим, овакав став „не значи да се појединачне вође сматрају оруђем Божијим“ (Мандзаридис 2004: 229).

Основни циљеви Цркве, као благодатног Богочовечанског организма, не састоје се само у поучавању о истинама Хришћанства, нити само у указивању на хришћанску дисциплину и аскетику, већ превасходно у јављању и пројављивању новог живота у Христу. Аутентично сведочење живота у Христу, у *новој ѿвари*, неопходан је задатак сваког члана Цркве у свим приликама и активностима. У односима између Српске Православне Цркве и Краљевине СХС, приликом заједничких покушаја да се формира *Устав СПЦ* и *Закон о СПЦ*, долазило је до ситуација да су поједини епископи СПЦ имали неодређен и нејасан став по многим питањима односа са државном влашћу, што је доводило до очигледних проблема у управљању Црквом. О тим проблемима често је писао јеромонах Јустин Поповић током треће деценије XX века: „Вера се Православна може штитити *само* живом вером православном, *само* живим делима живе вере. Са њом смо свемоћни, јер је све могуће онеме који верује; без ње смо очајно немоћни, макар нас држава свима својим средствима подржавала и штитила“ (Поповић Ј. 1925а: 287–288). Отац Јустин је у својим огледима, који су публиковани у виду уводних речи за часопис *Хришћански живоић*, указивао на подређени положај Цркве у тадашњој Краљевини. Као реакција на овакве очигледне недоследности јављали су се бројни чланци сарадника и уредника тадашњег часописа *Хришћански живоић*: „Ми смо, Словени, ради државе сувише спутали моћ и замах Цркве: тако је било у Русији, тако и у Србији, тако и у Бугарској. Крајње је време да напустимо тај *однос субординације према држави* и да се ставимо на *шепен координације*... Када се са папом воде преговори и склапају конкордати на принципу координације, зашто наши, који Уставом имају то исто право, и даље остају робови субординације? У Византији је владао принцип симфоније у односима Цркве и државе; ми смо Словени то изменили на штету Цркве“ (Поповић Ј. 1925б: 350). Сличне ставове заступа и С. Троицки наглашавајући да „Православна српска црква још *пре* издања Црквеног Закона [=Закон о СПЦ] мора потпуно самостално израдити свој Устав, који ће за њу добити обавезну снагу *без сваке ѿшверге са стране државне власћи*“ (Троицки 1925: 348). Користећи наведене слабости, које су се јављале у Српској Православној Цркви, представници државне власти настављали су и

даље са притисцима и покушајима да подреде активности и устројство СПЦ интересима Краљевине СХС.

Често су министри у Скупштини предлагали одређена решења потпуно без сарадње са Црквом. У једном од предлога за коначно решење *Закона о СПЦ* учињене су „извесне измене без сагласности Светог архијерејског сабора“, те је Синод био приморан да уложи протест (уп. Гардашевић 2002: 218). Ђ. Слијепчевић указује на проблематичност тадашње ситуације: „Уредба од 23. октобра 1920. године остала је дуго на снази и регулисала је само најважније средишње управне власти... Тек крајем 1927. године био је спремљен пројекат Закона о СПЦ, али ни тада није био озакоњен. Тешке унутрашње политичке прилике у земљи омеле су да он буде донет“ (Слијепчевић 1991: 11). У тадашњим превирањима било је често нејасно ко је компетентнији за проблематику доношења *Закона о СПЦ* и *Устава СПЦ* – држава или Црква. Такође је било недоумица око питања на који начин их треба радити и усаглашавати. Јасно се уочавала често испољавана карактеристика државе – да она „увек тежи да буде тоталитарна“ (Мандзаридис 2004: 230). Савременик тадашњих збивања, јеромонах Ј. Поповић, указивао је стално на проблеме у односима између СПЦ и Краљевине: „У државној управи све више и више узимају маха људи, по чијем схватању модерна држава на сваки начин има да се еманципује од престижа верског елемента у њеном животу. По њима, треба на сваки начин сузбити Цркву са позиција, које је она до данас имала у народу и учинити је безопасном за њихова политичка схватања“ (Поповић Ј. 1926: 37–38). Ондашњи великани црквене мисли често су заузимали уопштене ставове, сматрајући да се узрочници проблема могу сводити на тзв. дух времена, који су они везивали за културу и цивилизацију Запада. Тадашњи дух времена представља „систематски организован устанак против човечје личности. Дух времена спутава личност својом самодржавном тиранијом“, а требало би да је „Христос једина правична и непогрешна провера и наше садашњице, и нашег духа времена. Проверен Њиме, процењен Њиме, дух времена нашег је човечји, сувише човечји. Човеком живи, човеком дише, човеком се хвали дух нашег времена – човеком, не Богочовеком. У томе је центар трагизма нашег, и само у томе“ (Поповић Ј. 1923: 145–146). Сличан став заступали су и хришћани других конфесија. С краја XIX и у првој половини XX века, према мишљењима тадашњих западних теолога, у многим државама Европе су се и „велики дијелови католицизма суочили са свијетом који је у својим темељима био непријатељски према Кршћанству и Цркви“ (Köhler 1981: 209). Овако представљени проблеми, који су захватили европски континент, нису мимоишли ни Краљевину СХС и одразили су се на њене односе са СПЦ. Након многих превирања, ушло се у период

застоја: „Пошто се већ од свих меродавних фактора прихватило становиште да се пре Устава мора донети Закон о Српској цркви, а његово озакоњење... ишло је врло тешко, то је и рад на даљој изради Устава и на њему заснованих уредаба морао стати“ (Гардашевић 2002: 220).

Држава може да „служи друштвеном животу и унапређује га када не преузима тоталитарни карактер и не тражи нестанак слободе личности, у којој Црква види икону Божију“ тврди грчки професор Георгије (Мандзаридис 2004: 230). Међутим, Краљевина СХС одузимала је слободу Цркви и њеним члановима. Након многих предлога и покушаја, *Закон о Српској Православној Цркви* коначно је усвојен 8. новембра 1929. године. Управо се у њему видела тежња државе да контролише Цркву. Ни сама држава није била у нимало једноставној ситуацији, с обзиром на чињеницу да је у њој постојало неколико вероисповести. У новим околностима плуралистичког друштва решење се није могло тражити у једноставном проглашењу једне државне вере. Са друге стране, краљ Александар и министри нису хтели да прогласе Српску Цркву *одвојеном* од државе, односно Законом о СПЦ одвојена је Црква од државе, али само формално. Показало се да одвајање Цркве од државе није имало једнозначне последице: неки су у томе опет видели отворен простор за подређивање Цркве утицајима државне власти (уп. Мићић 2002б: 1981). Црква није била слободна у свом раду, јер је држава преко неколико министарстава „осигурала себи много уплива у рад СПЦ“ (Мићић 2002б: 1981).⁴ Тако је краљ Александар потврђивао избор патријарха и епархијских епископа, а државне службе су контролисале и надгледале црквене фондове и задужбине, као и аутономне црквене духовне школе (уп. Слијепчевић 1991: 11–12). У члану 8. *Закона о СПЦ* пише: „Избор Патријарха и епархиских Архијереја потврђује Краљ указом, на предлог Министра правде“. У погледу црквено-аутономних духовних школа, чланом 19. наглашено је да „врховни надзор и над овим школама води Министар просвете“.

Један од посебних видова опасности за имплементацију аутентичних еклисиолошких начела настаје када у самој Цркви постану недовољно јасни извори на којима треба темељити црквено устројство. Неминовно са тим, долази прихватање за истину оних чињеница које нису у складу са Предањем Цркве. Такви проблеми могли су се уочити у чињеници да је израда *Закона о СПЦ* била у многоме под утицајем решења аустријског верског законодавства (уп. Перић 1997: 232). У процесу настајања *Закона о СПЦ*, *министри* Краљевине СХС су, приликом предла-

⁴ Једино у финансијском погледу је *Закон о СПЦ* одвојио државу и Цркву (уп. Мићић 2002б: 1981).

гања и усвајања решења, често имали у виду црквена тела и устројство Карловачке митрополије. Покушај државе да формира Велики ујравни савети патријаршије био је у пракси „само замена укинутих саборских одбора цркава у Босни и Херцеговини и Карловачкој митрополији“ (Гардашевић 2002: 216). Горенаведени став министара био је посебно очигледан у погледу питања црквених општина и прихватања, и уношења регулатива у Устав СПЦ о њиховом уређењу и начину рада (уп. Гардашевић 2002: 225). Станимир Спасовић и Србољуб Милетић указују, након вишегодишњег рада на овим питањима, да лоше искуство са црквено-школском општином, „стечено на територији Аустро-Угарске, није спречило да се она уведе и у Устав СПЦ од 1931. године, и да тако постане општеобавезна за целу Српску цркву“ (Спасовић-Милетић 2008: 104). У преписци са свештеницима у Аустралији, епископ Дионисије је писао: „Известите Његову Светост Патријарха да се сва Правила црквених општина у Аустралији, наших општина, за сада раде по типу општина у Америци, а то је узето из аутономног црквеног устава Карловачке Митрополије пре рата“ (Спасовић-Милетић 2008: 102).

У остварењу задатака Цркве на спасењу њених чланова, посебан проблем чине многа неостварена обећања од стране државе. Уместо је запажање, тврди Г. Мандзаридис, да „циљ државе није остварење раја на земљи, већ спречавање света да се претвори у пакао“. Међутим, он додаје да „када се држава апсолутизује и обећава грађанину [и Цркви] све, заборавља се њена стварна мисија и циљ њеног постојања“ (Мандзаридис 2004: 230). Приликом формирања *Устава*, СПЦ је имала много таквих проблема. Након проглашења *Закона о Српској Православној Цркви* 1929. године, приступило се изради текста *Устава*. У том периоду је умро патријарх Димитрије и на упражњени престо долази Варнава Росић, који је показао много предузимљивости и одлучности на реорганизацији црквеног устројства. Његове активности су биле усмерене на припрему Устава СПЦ и стога је САСа под његовим руководством „израдио Нацрт устава и исти је предат министру правде 16/3. новембра 1930. године“ (Мићић 2002а: 1976). Уследило је обећање Цркви да неће бити крупнијих примедби. Међутим, оне су врло брзо пристигле, биле су суштинске и било их је 18, од којих већину СПЦ није могла прихватити због противуречности са канонским законодавством. У наредних годину дана затегнутих односа свако је остајао при своме (Перић 1997: 233).

Постављати интерес државе изнад потреба Цркве, и ограничавати и ометати Цркву у слободном формирању њеног Устава, значи и ометати њен поредак, а тиме и њене чланове да се остваре као личности, као чланови Тела Христовог. Тиме се доводе у питање сотириолошки циљеви

Православног Хришћанства. „Апсолутизација државе, што је тоталитаризам, укида слободу личности, превиђа њена права и процењује њену вредност на основу подређености и њеног доприноса безличној институцији“ (Мандзаридис 2004: 230). Такве тенденције могу се приметити и у *Закону о СПЦ*. У члану 24. овог *Закона* пише: „Црквени Устав о целокупном уређењу Српске Православне Цркве и свију црквених самоуправних власти донеће Свети Архијерејски Сабор, и предложити Министру правде, који ће га, пошто га усвоји, поднети Краљу на озакоњење“. Овим чланом одређена је само процедура израде Устава, али није дата стварна слобода Цркви да искаже своје устројство и поредак. *Устави* је остао под утицајем државе и краљ Александар је, без икаквог даљег контакта са САСа, „16. новембра 1931. године потписао указ, којим потврђује и уводи у живот Устав Српске Православне Цркве“ (Мићић 2002а: 1976).

На основу самих одредби Устава СПЦ, може се закључити о постојању контроле државе над Црквом. Чланом 77. прописано је да у Патријаршијски савет улазе дванаест световних лица које Краљ поставља указом, на предлог Министра правде, у споразуму са Патријархом и сагласношћу Председника Министарског савета. Чланови Патријаршијског савета, Епархијског савета и других надлештава, приликом ступања на дужност, морали су да полажу заклетву верности Краљу (чл. 44). У члану 278. наглашено је да се измене и допуне Устава СПЦ не могу извршити без Министра правде и Краља. Уставом СПЦ такође је прописано да се избор архијереја потврђује Краљевским указом, што је директни *утицај одредби Закона о СПЦ*. Управо наведена чињеница може се уочити упоређивањем члана 8. *Закона о СПЦ* и члана 99. *Устава СПЦ* којим је прописано да „избор епархиских и викарних архијереја потврђује Краљ указом, на предлог Министра правде“.

Говорећи о еклисиолошким начелима митрополит Зизјулас наводи да је „начин на који је Црква организована, односно како је устројена, повезан са оним што Црква јесте по својој природи“, а она по „својој природи представља заједницу есхатона, односно Царства Божијег“ (Зизјулас 2001: 88 и 89). С обзиром на то да Црква представља Царство Божије, односно да је икона његова, онда Црква у историји одражава и устројство будућег Царства (уп. Зизјулас 2001: 90). Међутим, устројство и поредак Царства Божијег и Цркве различити су од уређења које намећу поједини чланови Устава СПЦ. На пример, према члану 138, Епархијски управни одбор сачињавају: епархијски Архијереј, једно монашко лице, три свештена лица и шест световњака. Лаици, дакле, сачињавају већину у овом телу, и пошто је чланом 144. из Устава одређено да се одлуке доносе простом већином гласова присутних чланова, онда се јавља могућност да епископ, коме припада власт упра-

вљања у Цркви (уп. апостолско пр. 38. и 41.),⁵ може бити надгласан. Према чл. 149, епископ има власт да обустави одређене одлуке *одбора*, уколико сматра да оне нису у сагласности са црквеним начелима, и да предмет врати на поновно решавање, као и да, уколико ни тада не дође до адекватног решења, предмет проследи Патријаршијском управном одбору. Може се тврдити да је на тај начин „*власт епископа двоструко ограничена* – у оквиру подручне му епархије гласовима чланова Епархијског управног одбора, а затим и одлуком Патријаршијског управног одбора, тј. тела које је ван његове епархије и на неки начин изнад њега“ (Крстић 2003: 243). Сличне недоследности могу се уочити и на нивоу устројства црквене општине где се одлуке такође доносе надгласавањем и где је председник црквене општине лаик, а чланови црквеноопштинског управног одбора су такође лаици (уп. чл. 187. и 193.). Управо наведене *еклисиолошке недоследности* Устава СПЦ говоре о *пренаглашеној улози лаика* у области црквене управе. Неопходно је истаћи разлику између *пошребѣ* да лаици пружају свој допринос у управљању у *саветодавном*⁶ смислу и *права* да они преузимају доминантну улогу у одлучивању и управљању у Цркви. Служба управљања је „посебна служба у Цркви и само они који су [рукоположењем] примили дар управљања је могу обављати, а не сви“ (Крстић 2003: 243). Такође, и сам појам „*црквене самоуправе* [уп. чл. 7–9] је тешко схватљив. Он има призив савремених *демократских* политичких достигнућа, али он *није примерен* Цркви“, тј. представља *одступање* од еклисиолошких начела (уп. Крстић 2003: 243). Односно, како Афанасјев то наглашава: „Народ не управља сам собом, него њиме, на основу дела служења које је сам Бог установио, управљају његови пастири“ (Афанасјев 2001: 72).

Доношењем *Закона о СПЦ и Устава СПЦ* наступиће нови период у животу и раду Српске Православне Цркве. Али, на основу изнетих разматрања, може се рећи да односи између Цркве и државе нису били ни приближно такви да би се о њима могло говорити као *хармоничним* и складним. Они су били далеко од пожељних остварења која су заиста постојала у појединим периодима Византије, средњевековне Русије и Србије. Иако је *теорија симфоније*, званично одређена *Шестом Јустини-*

⁵ Садржај Светих канона говори о аутентичном поретку Цркве. У њима се наводи да по *епископовој* „власти се све управља“, а „преко *презвитера* и *ђакана* се раздаје *пошребѣ*има...“ (41. апостолско правило), као и да је потребно да се епископ „стара о свима Црквеним стварима и нека њима (побожно) управља, јер Бог (све) надзирава“ (38. апостолско правило).

⁶ Свети канони не говоре о праву лаика да управљају у Цркви. Лаици су позвани да *расуђују* и *сведоче* да је оно што се дешава у Цркви у складу са вољом Божијом (уп. 1. Сол. 5, 21; 1. Кор. 14, 29).

јановом новелом, имала своје недостатке, ипак је она имала непроцењив значај за поједине периоде, како Византије, тако и средњовековне Русије и Србије (уп. Мајендорф, 1989: 261). Међутим, у Краљевини СХС, *Закон о СПЦ и Устав СПЦ* нису настали као израз тежње за равноправним односима између државе и Цркве. Они нису настали као израз тежње Краљевине да прокрчи пут Истини Цркве и Царству Божијем, већ је њихов садржај последица велике контроле и утицаја државе, њених секуларних принципа и правних начела. Настајању субординативне улоге Српске Православне Цркве у односу на министарства Краљевине СХС, допринесли су не само државни представници, већ и поједини епископи СПЦ, који су се надали да ће у држави наћи поузданог помоћника за решавање својих проблема и који су при томе испољавали превише вере у државу, заборављајући да најпре треба тражити Божију помоћ и да се *Боју треба њоковајти више него људима* (Дап. 5, 29). На управо поменуте проблеме и начине њиховог превазилажења указивао је јеромонах Ј. Поповић: „Етатизам је модерни кумир, за друге можда, за праве Христове следбенике никад. Они се мученички бескомпромисно и исповеднички смело држе Спаситељеве заповести: „Господу Богу се клањај и Њему јединоме служи“ (Мт. 4, 10; Лк. 4, 8)“ (Поповић Ј. 1925в: 549).

2. Генеза Устава СПЦ као покушај кодификације канона

Доношење новог Устава СПЦ требало је да значи још један покушај кодификације црквених канона. Проблем је био у томе што су се канони за потребе уставног законодавства у многоме селективно користили. Овом питању је потребно посветити много више пажње него што је то у прошлости био случај.

У циљу указивања на могућност да се Устав СПЦ може схватити и као својеврстан покушај кодификације потребно је најпре дати одређење термина кодификација: она се схвата као „редакција правила (свих правила) у уређен низ *крајних* и прецизних текстова“ (Boudinhon 1910: 163), односно као „деловање или процес *уређивања* закона или правила у складу са неким *системом* или *планом*“. (*Oxford Living Dictionaries*: посећено 10.11.2018.). План је био, у појединим моментима историје хришћанства, да се *сажећо* прикажу најважније поруке канона, тј. да се за конкретне потребе узму у обзир само они канони од посебног значаја. Према мишљењу Б. Гардашевића „кодификација црквеног законодавства није страна (*чак ни*) старој цркви“ јер осамдесет пет апостолских правила нису ништа друго до „кодификација и избор између мноштва правила, која су се појавила у Цркви крајем трећег века под

именом апостола“ (Гардашевић 2002б: 183). Слично се може рећи и за Картагински сабор који је 419. године извршио кодификацију мноштва правила важнијих Сабора са хришћанског Запада и прихватио свега 121 правило додајући њима нових 12 и тиме установивши своју збирку од 133 канона за *пошребје* и *планове* своје помесне Цркве (уп. Гардашевић 2002б: 183). Јован Мајендорф истиче да је поред „чувеног *Кодекса*, Јустинијанова ера видела и *кодификовано* црквено законодавство, мада су (дакле) и раније постојале *различите* форме хронолошких и систематских збирки“ (Мајендорф 1989: 102). Особит значај тадашњој кодификацији дао је патријарх Јован III Схоластик (565–577). И каснији векови у Византијском царству окарактерисани су покушајима систематизације канона а посебно место у тим покушајима има Фотијев *Номоканон од XIV наслова* из 883. године (уп. Мајендорф 1989: 102–103; Гардашевић 2002б: 184), који је проглашен и општеобавезним за целу Цркву (Перић 1997: 62). Може се рећи да су се кроз историју хришћанства јављали *разноврсни* покушаји кодификације црквеног законодавства који су се разликовали како по *обиму* обухваћених канона тако и по *начину* њиховог *уређивања* – нпр. Јован Схоластик у *Збирци од ђедесет* *поглавља* уз каноне излаже и царске законе уређене у 87 глава, а анонимни аутор крајем VI века издаје сличну *Збирку канона* али су царски закони систематизовани у 14 заглавља (уп. Мајендорф 1989: 102).⁷

Неопходно је истаћи чињеницу да је „Православна црква и после 883. *протискивала* многа правила која се тичу црквеног живота, а која нису ушла у Номоканон од XIV наслова“ и за сва та каснија правила често се „употребљава израз *ius ecclesiasticum* – црквено право“ (Перић 1997: 18). Сходно различитим потребама Цркве „у току времена појавили су се многи и различити канонички зборници или као синопсиси, или као зборници са потребним *шумачењима* или као систематски зборници“ (Пиперковић 1932: 5), дакле, у различитим облицима (сетимо се да Устав СПЦ има своја појашњења и *шумачења* кроз *Спроведбену наредбу*).⁸ Говорећи о овим каснијим правилима помесних цркава, Л. Патсавос наглашава да она „морају увек одражавати дух закона васељенске Цркве који је утемељен у светим канонима“ (Patsavos 2003: 6). Управо наведене речи представљају контекст у којем треба сагледати и настанак Устава СПЦ. У својим истраживањима Благота Гардашевић наводи да „свака

⁷ Занимљиво је навести да је Епископ Емилијан Пиперковић проблематику нове кодификације (у савременом добу) свео на две чињенице: „а) шта све треба да обухвати нова кодификација Св. канона и канонских одредаба“ и б) како и по којим начелима да се сав тај материјал среди и изложи у новом зборнику“ (Пиперковић 1932: 4).

⁸ Спроведбена наредба Св. архијерејског синода има син. бр. 4507 од 29. (16.) децембра, 1931. године. (*Спроведбена наредба* 1931).

аутокефална црква може доносити и своје посебне прописе... с обзиром на њене специфичне околности“, али и додаје да то „посебно законодавство не сме бити у супротности са опште обавезним законодавством“ (Гардашевић 2002а: 224). У ове посебне прописе или норме, сагласне Духу канона, Б. Гардашевић убраја и *Устав СПЦ* и стога овај *Устав* „... садржи *сажећо* основно догматско и канонско учење Православне цркве које се тиче уређења, допуњено специфичним елементима, који се тичу праксе и потребе“ (Гардашевић 2002а: 224). Управо наведене речи се могу узети као основ да би се Устав СПЦ могао сагледавати и као *покушај* својеврсне кодификације, тј. као покушај примене и систематизације канонског предања по различитим темама. Устав СПЦ садржи пет целина-тема са одговарајућим насловима који су опет систематизовани по поднасловима.⁹ Слични покушаји могу се уочити у *преамбули Устава* Православне цркве у Америци где се наводи да је „сврха *Устава* да примени Свето Предање на организацију и свакодневни живот Православне Цркве у Америци“, а Свето Предање укључује у себе, такође се наводи у поменутој преамбули, и канонско предање Цркве Христове, тј. каноне седам Васељенских сабора, каноне помесних сабора и каноне појединих Светих Отаца. Осим тога, горенаведене речи Б. Гардашевића да „свака аутокефална црква може доносити и своје посебне прописе“ указују на чињеницу да *Црква треба да има иницијативу у покушају систематизације* (кодификације) и *доношења* црквених правила, а не држава. На почетку првог одељка овог рада изнете су чињенице које указују да су комисије СПЦ и њени архијереји настојали да имају иницијативу у процесу доношења Устава СПЦ иако су у томе у многоме спутавани активностима министара Краљевине СХС.¹⁰

Епископ Емилијан Пиперковић записао је своје коментаре поводом разматрања *Припремне Међуправославне Комисије* у Ватопеду 1930. године на којој је постављено и питање: „Кодификација Светих канона и канонских одредаба, да у своје време добију потврду Васељенског Сабора“ (Пиперковић 1932: 3). Он наводи у својим коментарима чак и да би поједине одредбе Устава СПЦ, односно одредбе Устава помесних цркава, могле задобити општеобавезни карактер, односно да добију сна-

⁹ Основних пет целина-тема у Уставу СПЦ су: I Основне одредбе, II Устројство власти, тела и органа Српске православне цркве, III Црквене кривице и казне, IV Црквена просвета, V Црквена имовина и VI Прелазна наређења и завршне одредбе.

¹⁰ Први пут Устав је званично поменут на редовном заседању Сабора 1921. г. СА-Са је тада „донео одлуку да се сачини нацрт Устава СПЦ“ (Мићић 2002а: 1976). За тај задатак одређена је посебна комисија, која је већ следеће године понудила једно решење. То је био „први нацрт Устава СПЦ. До 1925. год. састављена су још три нацрта Устава, али влада није прихватила ниједан од њих“ (Мићић 2002а: 1976).

гу општеобавезних канона (уп. Пиперковић 1932: 9). Управо наведена чињеница, уз чињеницу да су одредбе Устава СПЦ тематски уређене, јесте разлог више да се Устав СПЦ може поимати као *покушај* својеврсне кодификација канона. Сагледавајући у својим излагањима период Цркве након IX века, епископ Емилијан наводи да кодификација црквеног права „није престала са примањем Номоканона у XIV наслова 920. г. него је настављена у току времена и обухватила је и она правила и одредбе које су временом издаване од појединих црквених власти, иако та правила и одредбе нису имале *ојшћеобвезни карактер* за целу Православну Цркву. Са *пошуйном кодификацијом, међушим, и оне су добијале ојшћеобвезни карактер*“ (Пиперковић 1932: 9). Епископ Никодим Милаш је сматрао, на пример, да су поједини додаци Атинској Синтагми (правила Св. Анастасија, Никифора Исповедника, Јована Поника итд.) под „насловом *Διάθωρα* обавезни за сву Цркву, иако нису утврђени на васељенском Сабору само зато што је Атинска Синтаagma одобрена синодима главних данашњих Православних помесних Цркава, на првом месту Патријаршијским Синодом“ (Пиперковић 1932: 8; Милаш 1902: 85).¹¹ Горенаведена разматрања епископа Емилијана довела су га до закључка да „нова кодификација црквеног законодавства целе Православне Цркве треба да обухвати ... црквене *уставе* и остало новије законодавство руске, *српске*, румунске и бугарске цркве“ (Пиперковић 1932: 8 и 9).¹² С обзиром, дакле, да би (поједине) одредбе Устава СПЦ, по мишљењу епископа Емилијана, могле евентуално имати и карактер општеобавезних правила (=канона) и с обзиром да су та правила систематизована по темама онда се утолико пре и Устав СПЦ може поимати као својеврсна кодификација канона.

Постоје различита мишљења у погледу односа кодификације канона и црквеног законодавства аутокефалних или аутономних помесних Цркава. Поједини богослови сматрају да, због „очигледне различитости између система црквеног права различитих аутокефалних Цркава..., једнообразна кодификација је скоро немогућа“, и стога ће „засебна кодификација за сваку од њих бити потребна“ (Patsavos 1984). Са друге стране,

¹¹ Сетимо се само чињенице да Свети Василије Велики (†379.) није имао намеру да саставља каноне, поготове не општеобавезне, већ да је писао одговоре хришћанима на потребе онога времена. Познате су мудре Василијеве *Посланице* упућене Амфилохију Иконијском из чијих садржаја је *шек касније* Црква издвојила поједине делове и *пројасила их канонима* (уп. Јевтић 2005: 455).

¹² Еп. Емилијан наглашава да би „све ово имала да проучи и расмотри нарочита комисија делегирана од стране свију помесних аутокефалних цркава, која би издвојила и изабрала од свих тих извора црквеног права и унела у нову кодификацију само оно *што носи печат савршенства и свеојшћости* и *што је у духу оних истина које се заснивају на Св. Писму, Св. Предању и на Св. Канонима*“ (Пиперковић 1932: 9).

постоје теолози који „потпуно одбијају кодификацију као ону која је у супротности са духовном суштином Православља. Међутим, оба помену-та става доводио је у питање тадашњи митрополит Вартоломеј“ (Patsavos 1984). Он је подсећао оне који истичу разлику између системâ црквеног права аутокефалних Цркава да у оквиру Православља постоји јединствени закон, чији су најважнији извори заједнички свим Православним Црквама. При томе, он још додаје да „Православна Црква није прости збир независних Цркава, нити је она савез Цркава са неким спољним, међу-црквеним законом, већ је једна Црква, Тело Христово, унутар које су помесне Цркве израз једне, недељиве, живе, свете, саборне Цркве у различитим местима“ (Patsavos 1984). Примедба се може ставити и оним богословима који негирају кодификацију као ону „која је у супротности са суштином Православља“, и та примедба се ставља у смислу да „Црква није само харизматично Тело; она је и *институција* са божанским и човечанским аспектом; и као таква, она има потребу за зборником правила да би обогатила развој црквеног живота и да осигура даљи развој Православног канонског права“ (Patsavos 1984). Наведене чињенице указују на актуелност питања кодификације канона и на њену повезаност са црквеним законодавством једне помесне Цркве, односно са историјским околностима у којима то законодавство настаје. Проблематици кодификације канона много пажње посвећивали су и римокатолички канонисти, али су њихове активности на кодификацији и остварењу јединственог канонског зборника биле окарактерисане одступањима од аутентичног канонског Предања. У даљим разматрањима указаћемо и на та одступања.

Древни *Corpus juris canonici* представљао је основу римокатоличког канонског законодавства све до почетка XX века. Већина римокатоличких канониста свесна је да је *Corpus juris canonici* садржао низ озбиљних недоследности. Они сматрају да је узрок томе то што су се многа каснија издања овог древног *Зборника* разликовала од текста римског издања *Corpus juris canonici* из 1582, објављеног за време понтификата папе Григорија XIII (1572–1585) (Cf. Van Hove 1908: 1028). Међутим, чак је и издање из 1582. садржало многе неправилности. Значајни су резултати истраживања из XVI века, до којих је дошао западни канониста Антонио Аугустин (†1586. год.), применивши историјско-критичку методу на канонско право. Антонијева критика „текста Грацијанових декрета [основни део *Corpusa*], која почива на предрадовима о старим декреталним збиркама, доказује бројне погрешке у новом издању (1582), које је потакнуо Гргур XIII“ (Jedin 2004: 460–461). У наступајућим вековима ситуација се усложњавала. *Метод* који се користио ради „састављања канонских збирки представљао је пре начин да се усагласе различити преводи..., него што је био *кодификација*, у модерном значењу те речи,

тј. редакција правила (*свих правила*) у уређен низ крајњих и прецизних *текстова*“ (Boudinhon 1910: 163). Средином XIX века су недоследности древног *Зборника* посебно дошле до изражаја, па су активности на његовим корекцијама, као и на реформи канонског права, *зайочиле* у време Првог Ватиканског сабора.

Конституција *Apostolicae Sedis* папе Пија IX (1846–1878), издата 1869. године, као и укидање и прилагођавање многих застарелих прописа за време понтификата папе Лава XIII (1878–1903), били су само почетак и припрема великих реформи канонског права Римокатоличке цркве. Према мишљењу римокатоличких теолога, у неколико последњих деценија XIX века била је већ „сазрела мисао о потреби сувремене реформе канонског права у смислу прилагодбе на нове прилике и о састављању једнога кодекса који би у саставном облику садржао свеколико канонско право“ (Roger 1981: 379). Нови кодекс би имао за циљ да замени „преголеми, тешко приступачни и у пракси већином застарјеле збирке папинских декрета“ (Roger 1981: 379). Различите критике и реакције нису зауставиле папу Пија X (1903–1914) да убрза активности на формирању новог *кодекса*. Пије X је „званично наредио *кодификацију*, у модерном смислу те речи, за свеукупно канонско законодавство“ (Boudinhon 1910: 164), те је већ у 1917. години објављен *Законик канонскога права* (*Codex juris canonici*). *Законик* из 1917. године имао је недостатке који су изложени критици многих римокатоличких канониста. У њему се може уочити „не само нови корак на путу према централизацији и претјерану униформирању латинске Цркве, него многи жале што у њему не налазе, као напротив, у старим канонским збиркама, никаквих референција на Свето писмо или црквене оце. Но, и са самог строгог јуридикског становишта може се кадикад... установити „опасна несигурност у терминологији““ (Roger 1981: 382). Озбиљнија примедба на *Законик* јесте у следећем: „Што се тиче саме језгре, могло би се пожељети да су се радикалније довеле у питање становите позиције наслијеђене из средњовјековног права или од модерног апсолутизма“ (Roger 1981: 382). Упркос недостацима *Законика* из 1917. године, римокатолички канонисти наводе да је „дјело [*Codex*] добро рашчлањена *summa*, која обухваћа *цјелокупно* у латинској Цркви важеће законодавство“ и да је на „подручју повијести црквенога права значио нову епоху“.¹³

Промене и прекретница у римокатоличким ставовима и схватању Цркве и њеног односа са светом, који се све брже мења, настају за време

¹³ *Законик* из 1917. године не обухвата једино извесне сегменте литургијске материје и поједине аспекте деликатног проблема односа између Цркве и државне власти (уп. Roger 1981: 382).

понтификата папе Јована XXIII. Пресудна су три догађаја, које је најавио Јован XXIII (25. јануара 1959.): *Римска Синода* (одржана 1961. г.), *Друђи Ватикански сабор* (1962–1965) и обнова *Законика канонскога права* (уп. John Pope Paul II 1983). Реформа *Законика* из 1917. године била је под великим утицајем *Друђи Ватиканског сабора*. Саборске одлуке биле су „од највеће важности за питања [о *Законику*] и непосредно су повезане са његовом суштином“ (John Pope Paul II 1983). Већ на самим саборским заседањима започете су активности на обнови *Codex juris canonici*, оснивањем посебног *Папине* поверенства, али је сав посао на кодификацији канона завршен тек 1983. године, када је нови *Законик канонскога права* и објављен (уп. Brkan 2003: 871–872). Утицај докумената *Друђи Ватиканског сабора* на постсаборску кодификацију канона је очигледан када се упореди „наук II ватиканског сабора и канони II, III и IV књиге *Законика* из 1983. Тако је... II, III и IV књига *Законика* из 1983. највећа новост у односу на *Законик* из 1917“ (Brkan 2003: 878–898).¹⁴ Међутим, треба ипак напоменути да су уочљиви извесни проблеми и код новог *Codex juris canonici*.¹⁵

Да би се потпуније разумео однос Православне Цркве према проблематици кодификације канона, неопходно је имати у виду какав став је био заузет према овој проблематици у Византијском царству. Уколико се разматрања врше са „јуридичке тачке гледишта, целокупан збир византијских канонских извора, не представља повезану целину. Покушаји кодификације... *далеко су од њиховости*, и њима нису одстрањене важне контрадикције“; треба истаћи да поменути покушаји „нису ни имали намеру да византијску цркву снабдеју комплетним *corpus juris*“.¹⁶ Западни теолози су такве ставове сматрали недостатком и слабостима византијског канонског права. Међутим, за византијске канонисте „Црква је била пре свега светотајинска заједница са Богом у Христу и у Духу Светом... Управа земаљске цркве била је признавана као нужда, у којој је употреба правних термина и поставки била неизбежна“. Међутим, овакви „ставови никада нису исцрпљивали крајњу реалност Цркве Божије, и бивали су одређивани повремено од стране сабора“ (Мајендорф 1989: 96).

¹⁴ Утицај се види упоређивањем, на пример: Канон 205. (књ. II – *Божји Народ, Законик*, 1983) написан је под непосредним утицајем документа *Lumen Gentium*, 14 (II Ват. саб.); канон 217 – *Gravissimum Educationis*, 2; канон 249 – *Optatam Totius*, 13 и др. (уп. Brkan 2003: 878–898)

¹⁵ Једна од примедби се односи на чињеницу да се ни у новом *Законику* „није успело све уредити према трима службама у Цркви...“ (Brkan 2003: 898).

¹⁶ Поред чувеног *Corpus juris civilis* „Јустинијанова ера је видела и кодификовано црквено законодавство, мада су и раније постојале различите форме хронолошких и систематских збирки. За време Јустинијанове управе и у годинама после његове смрти, Јован III Схоластик, Цариградски патријарх (565–577), правник по образовању, највише је допринео овој кодификацији“ (Мајендорф 1989: 96).

Новија историја Православне Цркве била је такође окарактерисана разматрањима и анализама проблематике кодификације канона. На I Конгресу Православних теолошких школа у Атини (1936. г.) професор А. Аливизатос је покушавао да изнесе аргументе о потреби кодификације канона у Православној Цркви. Његово мишљење је више пута оспоравано, а његови предлози – како сам каже – нису прихваћени. Он пише: „Насупрот томе [тј. неприхватању активности на кодификацији], Римокатоличка црква, сасвим достојно хвале, после своје кодификације (мисли на *Codex juris canonici*), већ је спремила кодификацију и канона Источних унијатских Цркава које су под њом“ (Јевтић 2005: 27). Поводом оваквих ставова епископ Атанасије Јевтић наглашава да „Православнима не треба *Codex juris canonici*... нити таква врста 'кодификације', а покретати питање кодификације „можда, бар за сада, и није ни потребно“; важно је имати у виду опасности које *исхићрена* кодификација канона може донети са собом: „чини се да би исхитрена 'кодификација' брзоплето, или претенциозно“, представљала нешто слично покушајима протестаната и протестантском духу да „'синоптички' прикажу *скраћено* Свето Писмо, изостављајући из њега све што им се не допада, што не стаје у њихов 'евклидовски ум'“ (Јевтић 2005: 27). Уколико се управо наведена разматрања о кодификацији канонског законодавства упореде са околностима и процесом настајања Устава СПЦ, могла би се уочити извесна сличност *проблема* који постоје приликом кодификације канона са *недоследностима* које су настајале приликом израде Устава СПЦ. Најпре, израда Устава била је под великим утицајем државе и демократских принципа,¹⁷ како је на то већ указивано у овом раду, и ти утицаји су били доминантнији у односу на импликације које је канонско Предање оставило на Устав. Поједини чланови *актуелног* Устава СПЦ позивају се на каноне (уп. чл. 9, чл. 112, чл. 214, чл. 235 и др.), али се приликом тог референцирања на каноне не наводи конкретан канон, тј. референцирање је сувише уопштено. Занимљиво је навести да се сличне нежељене карактеристике могу уочити и у *Codex juris canonici* из 1917, за које римокатолички теолози пишу: „многи жале што у њему [*Законику*] не налазе, као напротив, у старим канонским збиркама, никаквих референција на Свето писмо или црквене оце“ (Roger 1981: 382). Осим тога, важно је уочити да је референцирање на каноне у тексту Устава СПЦ чак сувише селективно – канонско Предање узимано је у обзир само

¹⁷ Утицај демократских начела на Устав СПЦ очевидан је ако се сагледа устројство тзв. црквеносамоуправних тела, која постоје на свим нивоима управе СПЦ: најпре институција црквене општине, а затим, на епархијском и патријаршијском нивоу – Епархијски управни одбор и Патријаршијски управни одбор о чему говоре и чланови *актуелног Устава СПЦ*: 8, 10, 140, 145, 180–182, 190, 200. и др.

за поједина питања, односно само парцијално. Чињеница да је у Уставу СПЦ, при решавању појединих питања у области Црквене управе, присутан доминантнији утицај *демократских начела* (в. *Устав СПЦ*, чл. 140, 145 и 151)¹⁸ у односу на устројство одређено Светим канонима у *Духу Светом*, указује на одступања од канонског Предања, тј. да је оно коришћено селективно. Међутим, *неојходно је имати у виду свеукупно канонско Предање, а не само поједине његове делове*. Поменута недоследност у Уставу, о делимичном коришћењу канонског Предања, само је једна пројава општијег проблема, супротног хришћанском духу, који се јавља под различитим видовима и који се манифестује као тежња појединаца да из Хришћанства прихватају само оно што им одговара (уп. Крстић 2003: 241). Веома је важно да чланови Цркве имају *целовити* увид у Православно Предање да би могли *сав животи свој Христу Богу предавати*.

Упоредјујући проблематику кодификације канона са процесом и поступком израде Устава СПЦ, могло би се указати на још један споран моменат у његовом формирању. Наиме, садржаји канонских збирки, насталих у византијском периоду, резултат су вишевековних напора многих канониста, с обзиром на чињеницу да су за састављање нових збирки као основа коришћене већ постојеће збирке канона. Тако, на пример, патријарх Јован Схоластик (565–577) је, при изради *Синајоге у 50 наслова*, користио већ постојећу *Синџајму у 60 наслова*, а слично је било и са *Синџајмом у 14 наслова* за време друге патријаршије Евтихија Цариградског итд. (Јевтић 2005: 22–24, уп. Мајендорф 1989: 102–103). У Римокатоличкој цркви је *Corpus juris canonici* настајао током неколико векова, израда *Codex juris canonici* је трајала скоро пола века (1869–1917), а формирање новог *Codex juris canonici* достигло је готово две и по деценије (1959–1983). Израда Устава појединих помесних Православних Цркава такође је трајала по неколико деценија.¹⁹ За разлику од оваквих дугорочних деловања на сложенем уређивању црквеног и канонског законодав-

¹⁸ У члану 145. *Устава* из 1957. године се каже да у „састав Епархијског управног одбора улазе: епархијски Архијереј, један представник манастира (на основу АСбр. 25/ зап.35 од 19. маја 1970.), три свештена лица и шест световњака. Дакле шест лаика и пет клирика донесе одлуке простом већином (чл. 151). ... Сам овај члан Устава претпоставља да епископ може бити надгласан“ (Крстић 2003: 243). А истина не мора бити увек на страни већине.

¹⁹ На IV Све-Америчком Сабору, 1924. године, захтевано је да се изради нацрт „Устава за Цркву у Америци, при чему би он био заснован на Уставу усвојеном на Московском Сабору из 1917–1918. г. Мада је Устав одузео 30 година да би био завршен, овим Сабором био је постављен темељ за структуру управљања којом се и данас руководи Православна Црква у Америци кроз њен Устав – обновљену верзију документа започетог на IV Сабору“ (Liberovsky 2018 – *The 4th All-American Sobor*: посећено 21. 7. 2018. г.)

ства, активности на изради Устава СПЦ трајале су свега неколико година, јер је у периоду 1921–1931. године²⁰ често долазило до дугих, вишегодишњих застоја у раду, због неусаглашених ставова између представника СПЦ и министара Краљевине СХС (в. одељак 1. овог рада). Имајући у виду наведене чињенице, као и сложеност израде Устава СПЦ, могло би се тврдити да је за његову *израду* уложено недовољно времена и да та израда, као таква, представља *исхишрен* покушај формирања црквеног законодавства, што неминовно доводи до грешака и одступања од канонског Предања (на која одступања је већ указивано у претходном излагању).

Однос између кодификације канона и црквеног права једне аутокефалне или аутономне Православне Цркве може се сагледати и са других аспеката. Значајна су запажања Л. Патсавоса, који подсећа да за разлику од „канонског права Римокатоличке цркве, канонско право Православне Цркве није кодификовано“. При томе он истиче да управо „због одсуства универзалне кодификације, повезане са свим аутокефалним или аутономним Православним Црквама, велику важност има локално законодавство сваке од ових Цркава“ (Patsavos 1984). Овакав став он заснива на садржају и поруци 39. канона Трулског Сабора: „Јер су Богоносни Оци наши утврдили да се чувају обичаји у свакој Цркви“. Управо наведене чињенице могу бити схваћене као аргументи који дозвољавају постојање Устава неке аутокефалне Православне Цркве, тј. Устава СПЦ. Међутим, потребно је нагласити да законодавство и правила помесне Цркве у потпуности „морају увек одражавати дух Црквеног саборног законодавства, управо онаквог какво се оно може наћи у светим канонима“ (Patsavos 1984). Устав СПЦ мора бити у сагласности са целокупним канонским Предањем, а не да одражава само поједине његове делове. Поред тога што данас многи наглашавају потребу за кодификацијом канона, ипак је потребније водити рачуна да не дође до *исхишрених* покушаја кодификације, а „Свети Канони стоје, и остају, овако у збиркама и зборницима Канона, и треба их изучавати, примењивати, преиздавати, преводити, тумачити“, за шта су нам пример оставили и Оци Трулског Сабора (Јевтић 2005: 27).

3. Кратак преглед уставâ осталих помесних цркава

Неопходно је напоменути да *све* помесне Православне Цркве имају своје Уставе. Поједине помесне Цркве имају документе који

²⁰ Устав СПЦ је први пут званично поменут на редовном заседању Сабора 1921.г. САСа је том приликом донео одлуку да се припреми и сачини нацрт Устава СПЦ. Устав је објављен 1931. г. (Мићић 2002а: 1976).

по свом садржају и намени одговарају Уставу, иако ти документи у свом наслову не садрже реч *Устав*. У табелама 3.1. и 3.2. дат је преглед помесних Православних Цркава и основних података о њиховим Уставима.

Р. бр.	Помесна Православна Црква
1.	Васељенска Патријаршија: У оквиру реформи устројства <i>Патријаршије</i> , завршених 1862. г, које су биле под великим утицајем Отоманске империје, урађен је и документ <i>Национална правила</i> (<i>National Regulations</i>). Ова правила служила су као <i>Устав</i> за Грке у [Отоманској] царевини све до 1923.г. У новије време Црква се руководи <i>Патријаршијским Уставом</i> (= <i>Patriarchal Statute</i>). (Tsikaloudaki 2018: 1–6)
2.	Александријска Патријаршија Први <i>Устав</i> ове помесне Цркве датира још из 1865. године и имао је 12 чланова, а у наступајућим деценијама појавиле су се друге верзије (1874, 1926, 1931. године). Актуелни „Устав црквени донет је 1934. године“. (Tillyrides 2018)
3.	Антиохијска Патријаршија Податке о <i>Уставу</i> Антиохијске Патријаршије даје Р. Поповић: „Црквом се управља на основу црквеног Устава из 1955. године. Свети Синод чине сви митрополити са патријархом на челу...“ (Поповић 2000: 113)
4.	Јерусалимска Патријаршија <i>Устав Јерусалимске Патријаршије</i> (<i>The Statute of the Patriarchate of Jerusalem</i>) Устав Православне Јерусалимске Патријаршије усвојен је 1957. године. (<i>General [about The Statute of the Patriarchate of Jerusalem]</i> : посећено 22. 9. 2018. г.)

Р. бр.	Помесна Православна Црква
5.	Руска Православна Црква <i>Устав Руске Православне Цркве (Устав Русской Православной Церкви; Statute of the Russian Orthodox Church)</i>. Комплетан текст Устава Руске Цркве дат је на Интернету – на руском и енглеском језику. <i>(Statute of the Russian Orthodox Church: посећено 30. 8. 2018. г.)</i>
6.	Српска Православна Црква <i>Устав Српске Православне Цркве</i> (из 1931. г.). <i>Устав Српске Православне Цркве</i> (из 1947. г.) и његове донешене измене и допуне нису учиниле никакве корените промене Устава СПЦ из 1931. године.
7.	Румунска Православна Црква Након проглашења Румунске патријаршије, 11. 2. 1925. г., убрзо је донет и „Устав који има 178 чланова, који је важио до 1948.г.“ Румунска Православна Црква руководи се данас новим Уставом. Према новом „црквеном Уставу, Свети архијерејски сабор чине сви активни епископи“. (Поповић 1999: 151–152)
8.	Бугарска Православна Црква <i>Устав Буџарске Православне Цркве (Устав Болџарской Православной Церкви)</i> Дана 10.01.2009. „изашао је ванредни број гласника „Църковен вестник“, у којем је објављен пуни текст новог Устава БПЦ, прихваћеног на 3. седници VI Црквено-народног Сабора“ у Рили. (Спирова 2018)
9.	Грузијска Православна Црква <i>Положение об уџравлении Грузинской Православной Церковью (Православная энциклопедия, том XIII: 266)</i> Постоји и документ: <i>Уставни сџоразум између државе Грузије и Грузијске Православне Цркве.</i> <i>(Constitutional Agreement between State of Georgia and Georgian Apostolic Autocephaly Orthodox Church: 2018)</i>

Табела 3.1. Табеларни преглед помесних Православних Цркава (у рангу Патријаршије) и њихових Устава

Р. бр.	Помесна Православна Црква
10.	Кипарска Православна Црква „Кипарска црква се руководи црквеним <i>Уставом</i> који је донет 1914. године. Исти Устав је потврђен 1952. године и данас је на снази“. (Поповић 1999: 211)
11.	Јеладска Архиепископија (Грчка Православна Црква) 21. децембра 1923. године „донет је Основни закон о Цркви, односно црквени <i>Устав</i>... Нови Устав донет је 1931. године. Садашњи Устав по коме се руководи Јеладска црква донет је 1962. године“. (Поповић 1999: 223)
12.	Пољска Православна Црква „Црквени <i>Устав</i> Пољске Православне цркве донет је 1970. године. Сем шест епархија у земљи... Пољска православна црква има у иностранству своју мисију...“ (Поповић 1999: 239)
13.	Чехословачка Православна Црква „У најновије време Чехословачка православна црква руководи се црквеним <i>Уставом</i> који је донет 1951. године“ (Поповић 1999: 253). Овај документ носу пуни назив <i>Ústava Pravoslávnej cirkvi v Českých krajinách a na Slovensku</i> и комплетан текст доступан је на интернету (<i>Ústava</i>, посећено 22. 9. 2018. г.)
14.	Финска Православна Црква: <i>Устав</i> (Church Act) за Православну Цркву у Финској, Великој Војводини Руског царства, био је „објављен 1869. г. ... Намера је била да се успостави систем у којем би Цркве могла да обавља своје сопствене унутрашње послове што је могуће <i>независније</i> [у односу на руску Цркву и државу]. За ту сврху је основано ново управно тело – Синод“. Постоји Устав из 2007. (Heikkilä 2009)

Р. бр.	Помесна Православна Црква
15.	Синајска Архиепископија има <i>специфичан статус</i> јер њу „чини у основи само један манастир, Манастир Свете Катарине“ на Синају (Вер 2001: 135). Њена надлежност се протеже само на неколико манастира и оближње хришћанске бедуине (Мајендорф 1998: 143). Општа <i>управа</i> је уређена „Основним Канонима“, и руковођена Игуманом и Архиепископом Синаја, Саветом Отаца“ (Cf. <i>The Sinai Monastery Today</i>: 2018)
16.	Православна Црква у Америци (Orthodox Church in America – ОСА) <i>Устав Православне Цркве у Америци</i>. Састоји од Преамбуле и осамнаест поглавља. Последње измене и допуне у њему урађене су на XIX Све-Америчком Сабору у 2018 години. Комплетан текст Устава дат је на Интернету, на енглеском језику. (<i>The Statute of the Orthodox Church in America</i>: посећено 31. 8. 2018. г.)
17.	Јапанска Православна Црква <i>Устав Јапанске Аутономне Православне Цркве (Устав Японской Автономной Православной Церкви)</i> Године 2007, у Токију су „учесници Сабора разговарали о новом Уставу Јапанске Православне Цркве“. <i>(В Токио состоялся ежегодный Собор Японской Автономной Православной Церкви: посећено 2. 8. 2018. г.)</i>
18.	Албанска Православна Црква: У време пресије државе на цркву, после II светског рата, ипак је дата дозвола да се „сазове у Тирани Сабор клирика и лаика Православне Цркве, од 5–10. фебруара 1950, тако да је нови Устав могао бити изгласан“ и он је био „поправка постојећег из 1929.г.“ (Yannoulatos 2014; уп. Поповић 1999: 288)

Табела 3.2. Табеларни преглед помесних Православних Цркава и њихових Устава

* * *

Након Другог светског рата, комунистичка власт у Југославији доноси нове законе којима се успоставља и нови однос државе према Цркви. Нови закони дефинитивно су одвојили Цркву од државе. Одвајање Цркве од државе одређено је „чланом 25. Устава ФНРЈ од 31. јануара 1946. и чланом 46. Устава СФРЈ од 7. априла 1963. године“ (Мићић 2002а: 1977). Таквим измењеним односима и околностима Српска Православна Црква морала се прилагођавати. Повратком патријарха Гаврила Дожића из заробљеништва у земљу приступило се промени Устава СПЦ. На седници Светог архијерејског сабора, одржаној у Београду 6/19. маја 1947. године, закључене су измене и допуне Устава СПЦ, о чему говори и члан 269. новог Устава: „Измене и допуне у овом Уставу Српске православне цркве од 16. новембра 1931. године донео је Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, и ступају у живот са даном обнародовања у „Гласнику“, службеном листу Српске Патријаршије“. Донесеним изменама и допунама нису учињене корените промене Устава СПЦ из 1931. године. Напротив, устројство је остало готово потпуно исто.²¹ Штампано издање Устава из 1957. је готово поновљена верзија из 1947. године са незнатним изменама. На тај начин многе пређашње недоследности задржане су и остале присутне у Уставу СПЦ све до данас.

Закључак

Један од основних проблема Устава СПЦ је у томе што се схватање и интерпретирање еклисиологије, на основу које је он створен, заснива на чињеници да се службе и извори власти не темеље на изворној литургијској, већ, пре свега, на административној структури Цркве. Црква свој идентитет заснива на Есхатону. На овом идентитету и искуству треба да се остварује и да њиме буде прожета свеукупна делатност Православног Хришћанства, не само област свештенодејства, већ и област црквене управе, њена мисија и целокупна активност – богословље, правила, Устав... Епископ А. Јевтић истиче чињеницу да „есхатолошки карактер Цркве, иако се испољава и врхуни у Св. Евхаристији, такође се појављује и у свим осталим димензијама и делатностима црквеног бића и живота у овом свету и историји“ (Јевтић 2000: 271). Као последица тога неминовно произилази и одговарајуће устројство црквених служби. Поредак

²¹ Уређење СПЦ и према Уставу из 1931. г. као и према Уставу из 1947. г. је црквено-јерархијско и црквено-самоуправно [чл. 7. (1931. г.) = чл. 8. (1947.)]; црквене општине су остале као један од основних облика организације у Цркви [чл. 19. и чл. 20. (1931. г.) = чл. 21. и чл. 22. (1947. г.)]; сва црквено-самоуправна тела су сачувана [чл. 9. (1931. г.) = чл. 10. (1947. г.)] итд.

који карактерише есхатолошку стварност пројављује се и у историјској равни Цркве. „Све црквене службе (Λειτουργήματα) и институције треба увек постављати, и увек их сагледавати у есхатолошкој перспективи, јер само тако и службе црквене и сва мисија Цркве у свету неће бити одређивани чисто световним категоријама...“ (Јевтић 2000: 271–272).

Библиографија:

Примарни извори:

Закон о Српској Православној Цркви из 1929. г. (1933), у *Црквено законодавство СПЦ*, Књига трећа (1933), Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

Устав Српске Православне Цркве из 1931. г. (1933), у *Црквено законодавство СПЦ*, Књига трећа (1933), Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

Устав Српске Православне Цркве (1957), Београд: Друго издање Светог Архијерејског Синода.

Примарна литература:

Афанасјев, Н. (2001): *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, Вршац: ЕУО Епархије банатске.

Гардашевић, Б. (2002а): „Организационо устројство и законодавство Православне цркве између два светска рата“, у: Гардашевић, Б. (2002): *Избор црквено-правних радова*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 206–233.

Гардашевић, Б. (2002б): „Потреба за кодификацијом и издавањем једног новог канонског зборника Православне цркве“, у: Гардашевић, Б. (2002): *Избор црквено-правних радова*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 178–186.

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

Јевтић, А. (2000): *Христос Алфа и Омега*, Врњачка Бања: Братство Светог Симеона.

Јевтић, А. (2005): „О Тајни Цркве Христове – о канонима и канонском предању“, у: Јевтић, А. (2005): *Свешћени Канони Цркве*, Београд: Православни Богословски СПЦ и др, 9–29.

Крстић, З. (2003), „Актуелни црквени Устав и процес секуларизације“, у: *Гласник СПЦ*, бр. 10 (2003), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 240–244.

Мајендорф, Ј. (1989): *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић.

- Мајендорф, Ј. (1998): *Православна Црква, јуче и данас*, Београд: Богословски факултет СПЦ.
- Мандзаридис, Г. (2004): *Социологија Хришћанства*, Београд: Хришћански културни центар.
- Милаш, Н. (1902): *Православна црквено право*, Мостар: Издавачка књижарница Пехара.
- Мићић, С. (2002а): „Устав Српске Православне цркве“, у: Калезић, Д. и др. (2002): *Енциклопедија Православља*, књига III, Београд: Савремена администрација, 1976–1979.
- Мићић, С. (2002б): „Устројство Српске Православне цркве“, у: Калезић, Д. и др. (2002): *Енциклопедија Православља*, књига III, Београд: Савремена администрација, 1979–1981.
- Перић, Д. (1997): *Црквено право*, Београд: Правни факултет.
- Пиперковић, Е. (1932): *Нова кодификација канона у Православној цркви*, Ниш: Св. Цар Константин.
- Поповић, Ј. (1923), „О духу времена“, у: *Хришћански животи – часопис за хришћанску културу и црквени животи*, бр. 4 (1923), Сремски Карловци: Карловачка богословија.
- Поповић, Ј. (1925а), „Са уредничког стола“, у: *Хришћански животи – часопис за хришћанску културу и црквени животи*, бр. 6 (јун) (1925), Сремски Карловци: Карловачка богословија.
- Поповић, Ј. (1925б), „Са уредничког стола“, у: *Хришћански животи – часопис за хришћанску културу и црквени животи*, бр. 7–8 (јул) (1925), Сремски Карловци: Карловачка богословија.
- Поповић, Ј. (1925в), „Са уредничког стола“, у: *Хришћански животи – часопис за хришћанску културу и црквени животи*, бр. 12 (дец.) (1925), Сремски Карловци: Карловачка богословија.
- Поповић, Ј. (1926), „Са уредничког стола“, у: *Хришћански животи – часопис за хришћанску културу и црквени животи*, бр. 1 (јан.) (1926), Сремски Карловци: Карловачка богословија.
- Поповић, Р. (1999): *Православље на раскрићу векова*, Београд: Богословски факултет СПЦ.
- Поповић, Р. (2000): „Православна Црква“, у: Група аутора: *2000 година Хришћанства*, Београд: ВУКАН’С.
- САСа РПЦ (2007): *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Нови Сад: Беседа.
- Слијепчевић, Ђ. (1991): *Историја Српске Православне Цркве*, Том III, Београд: БИГЗ.
- Спасовић, С., Милетић, С. (2008): *Историја Српске Православне Цркве у Аустралији, Новом Зеланду и Јужној Африци*, Сиднеј: СПЦ у Аустралији и Новом Зеланду.

- Троицки, С. (1925): „Пројекат закона о српској православној цркви“, у: *Хришћански животи – часопис за хришћанску културу и црквени животи*, бр. 7–8 (јул) (1925), Сремски Карловци: Карловачка богословија.
- Шмеман, А. (1997): *Православље на Зајаду*, Цетиње: Светигора.
- Шмеман, А. (2007): *Наши животи у Христу, Христов животи у нама*, Београд: Храм Св. Александра Невског.
- Florovsky, G. (1972): *Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view*, Belmont: Nordland Publishing Company.
- Jedin, H. (2004): „Vjerske pokretačke sile i duhovni sadržaj katoličke obnove“, у: Jedin, H. i dr. (2004): *Velika povijest Crkve*, svezak IV, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 445–480.
- Köhler, O. (1981): „Oblikovanje Katolicizma u modernom društvu“, у: Jedin, H. i dr. (1981): *Velika povijest Crkve*, svezak VI/2, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 182–244.
- Patsavos, L. (1984): „The Canonical Tradition of the Orthodox Church“, у: Litsas, Fotios K. (1984): *A Companion to the Greek Orthodox Church*, New York: Greek Orthodox Archdiocese, 145. IntRes: <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/canonlaw/canonicalTradition.htm> (посећено 3. 8. 2018. г.).
- Patsavos, L. (2003): *Spiritual dimensions of the Holy Canons*, Brookline – Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.
- Roger, A. (1981): „Pio X, konzervativni papa reforme“, у: Jedin, H. i dr. (1981): *Velika povijest Crkve*, svezak VI/2, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 361–499.

Секундарни извори:

- Сироведбена наредба Свештој архијерејској синода за Устав СПЦ из 1931.г. (1933), у: *Црквено законодавство СПЦ*, Књига трећа, Београд: Издавачка књижевница Геце Кона.
- „Statute of the Russian Orthodox Church“; IntRes: <https://mospat.ru/en/documents/ustav/> (посећено 30. 8. 2018. г.).
- „The Statute of the Orthodox Church in America“; IntRes: <https://oca.org/statute> (посећено 31. 8. 2018. г.).

Секундарна литература:

- „В Токио состоялся ежегодный Собор Японской Автономной Православной Церкви“; IntRes: <http://www.pravoslavie.ru/news/23089.htm> (посећено 2. 8. 2018. г.).
- Вер, Т. (2001): *Православна Црква*, Београд: Завет.

- Ђурић, В. (1997): *Голгоша Српске православне цркве 1941–1945*, Београд: Графос.
- Православная энциклопедия (2006): Том XIII, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“.
- Спирова, П. (2018): „Публикуван е новијат Устав на БПЦ“; IntRes: www.dveri.bg/content/view/7992/74/ (посећено 4. 6. 2018. г.).
- Boudinhon, A. (1910): „Canon Law“, у: *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 144–171.
- Brkan, J. (2003), „Oblikovanje Zakonika kanonskog prava Latinske crkve prema nauku i odlukama II Vatikanskog sabora“, у: *Bogoslovska smotra*, vol. 73, бр. 2–3, Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet.
- „Constitutional Agreement between State of Georgia and Georgian Apostolic Autocephaly Orthodox Church“; IntRes: <https://forbcaucasus.files.wordpress.com/2014/08/concordat.pdf> (посећено 2. 6. 2018. г.).
- „General [about The Statute of the Patriarchate of Jerusalem]“; IntRes: <http://en.jerusalem-patriarchate.info/history/general/> (посећено 22. 9. 2018. г.).
- Heikkilä, M. (2013): „Major Trends and Movements in Finnish Church History“; IntRes: www.evl.fi/english/church_for_the_people/heikkila1.htm (посећено 9. 6. 2013. г.).
- John, Pope Paul II (1983): „Promulgation of the New Code of Canon Law, *Sacrae Disciplinae Leges*“; IntRes: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges_en.html (посећено 3. 5. 2018. г.).
- Liberovsky, A. (2018): „The 4th All-American Sobor – Synopsis“; IntRes: <https://oca.org/history-archives/aacs/the-4th-all-american-sobor> (посећено 21. 7. 2018. г.).
- „Oxford Living Dictionaries“; IntRes: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/codification> (посећено 10. 11. 2018. г.).
- „The Sinai Monastery Today“; IntRes: <https://www.sinaimonastery.com/index.php/en/history/the-sinai-monastery-today> (посећено 4. 9. 2018. г.).
- Tillyrides, M. (2018): „Chronology (of Christianity in Africa)“; IntRes: http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/church_history/makarios_zimbabwe_african_chronology.htm (посећено 21. 5. 2018. г.).
- Tsikaloudaki, M. (2018): „The Ecumenical Patriarchate of Constantinople and the Tanzimat Reforms: The National Regulations of 1860“; IntRes: http://greece.haifa.ac.il/images/events/greek_orthodox_church/pdf/Tsikaloudaki_CongrGreekChurch.pdf (посећено 2. 8. 2018. г.), p. 1–6.
- „Ústava Pravoslávnej cirkvi v Českých krajinách a na Slovensku“; IntRes: <https://orthodox.sk/pravoslavna-cirkev/ustava/> (посећено 22. 9. 2018. г.).
- Van Hove, A. (1908): „Corpus Juris Canonici“, у: *The Catholic Encyclopedia*, Volume IV, New York: Robert Appleton Company, 1022–1029.

Yannoulatos, A. (2014): „Church of Albania - The Historical-Spiritual Tradition and Art – from the Apostolic Years to Date“; IntRes: <http://historia-e-kishes-english.blogspot.com/> (посећено 5. 11. 2014. г.).

Примљено: 9. 10. 2018.
Исправљено: 19. 11. 2019.
Одобрено: 4. 3. 2019.

THE ROLE OF THE GOVERNMENT OF THE KINGDOM OF SHS IN PROCESS OF PASSING OF THE STATUTE OF SERBIAN ORTHODOX CHURCH

Aleksandar Stamenković

Diocese of Niš, Niš

Summary: *In the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, certain state's activities caused appearance of ecclesiological inconsistencies: introduction of principles of delegation of laity for govern in Church, overstated role of laity in area of church government and questioning of hierarchy gift to govern the Church. That inconsistencies reflected on process of genesis of The Statute of Serbian Orthodox Church. Ministers tried to impose a sort of delegation system of laity in church order by means of state's regulations and to achieve theirs aims under aegis of democratic voting. In that way canonic order of church services was disorganized, because democratic principles, although they are achievements and ideals of human society, aren't applicable on Church due to the fact that it isn't ordinary human society but the icon of God's Kingdom. In the second part of this paper we elaborate on fact that genesis of The Statute of Serbian Orthodox Church was supposed to be another attempt of codification of canons. At the end, in the shortest thesises, we present review of statutes of others Local Orthodox Churches.*

Key words: *ecclesiology, statute, codification, layman, church congregation.*

ИСТОРИЈСКИ ПУТ РАЗВОЈА ПАСТИРСКОГ БОГОСЛОВЉА НА ЗАПАДУ У НЕМАЧКОМ ГОВОРНОМ ПОДРУЧЈУ

Драган Каран*

Православни богословски
факултет

Универзитета у Београду

Апстракт: У савременом православном богословљу, поред великог труда уношења западне римокатоличке богословске мисли, остаје велики недостатак познања историјског развоја Пастирског богословља у западном свету. Многа крештања која се одвијају данас на пољу пастирског деловања у Православној Цркви последица су већ постојећих модела и решења која су дошла као утицај са Запада, а да при том немамо представу о историјском контексту њиховог настајања и току кроз историју. Академска дисциплина Пастирског богословља формирала се у Аустроугарској, на немачком говорном подручју које остаје кључни простор за развој основних историјских концепата Пастирског богословља. Имајући у виду токове богословске мисли на пољу Пастирског богословља, може се са сигурношћу рећи да немачко говорно подручје представља репрезентативни узорак осталих токова у Пастирском богословљу који се развијају у римокатоличком свету.

Кључне речи: Пастирско богословље, еклисиологија, клирикализам, заједница, појединац.

Увод

Изазови савременог доба доносе многа непредвидива искушења у животу Цркве. У настојању њиховог превазилажења често се усвајају модели који нису утемељени на традицији Цркве. Током историје, православно богословље било је много пута принуђено да проналази обра-

* dkaran@bfspc.bg.ac.rs.

сце у западној теологији како би успело да се суочи са тешкоћама свога времена. Кроз историју се одвијао континуирани сусрет православних богослова са богословском мисли Запада што је често имало за последицу неприметну интеграцију западне богословске мисли са православном теологијом. Овакво несвесно и спонтано уношење богословских ставова са Запада у богословску мисао православног света, без критичког осврта, имало је за последицу да су усвојени многи богословски модели који немају утемељење у еклисиологији и богословском предању Православне Цркве, а који су временом и на Западу превазиђени. Посебно је тешко говорити када је реч о младој академској дисциплини као што је Пастирско богословље, која и на Западу настаје у једном бурном времену, у коме је Римокатоличка Црква имала изазов сусретања и превазилажења историјских искушења осамнаестог и деветнаестог века. Неминовност кретања људи и идеја у свету имало је за последицу настанак проблема црквеног идентитета, који се јављају и у православном свету. Црква кроз богословље тог времена настоји да понуди одговоре, а да при том нема довољно јасних еклисиолошких смерница.

На српском говорном подручју наилазимо на слабо развијен истраживачки рад на пољу историјско-теоретског развоја и концептуализације Пастирског богословља као самосталне академске дисциплине. Један скроман приказ историјских кретања и развоја Пастирског богословља у претходном периоду сусрећемо у уводном делу приручника *Пастирског богословља* уџбеника за богословије Живојина Маринковића (Маринковић 1970: 11–21). Овај покушај аутора значајан је јер настоји да покаже историјски пут и токове пастирског богословља као академске дисциплине у православном свету, али уз недовољно анализиран приказ токова Пастирског богословља у западном римокатоличком свету.

Посебно је важно истаћи да је недостатак компаративних студија у садашњем времену, када се информације крећу великом брзином, веома штетан и упућује на потребу постављања јасног оријентира новим нараштајима у истраживању историјских токова развоја, али исто тако и странпутице Пастирског богословља у западном свету, па самим тим и код нас.

Почетак и развој Пастирског богословља као академске дисциплине

Пастирска брига за човека у Цркви, па самим тим и богословља као артикулације ове бригае унутар Цркве, постоји од самих почетака новозаветне Цркве, где се јасно види дубока свест о њеној пастирској делат-

ности. Још у време Светих Апостола као и код многих Светих Отаца Цркве видљиво је постојање спектра богословског промишљања који има управо карактер пастирског богословља. Многи велики Оци и јерарси Цркве истичу сложеност пастирског деловања и вештину духовног руковођења човека у Цркви попут Светог Григорија Богослова који је карактерише као „наука над наукама и уметност над уметностима“.¹ Јасно је да је богословско сагледавање и проучавање пастирских проблема старо колико и сама Црква, али овде ћемо настојати да истакнемо историјску димензију настајања и формирања Пастирског богословља као академске дисциплине у оквирима академских теолошких студија.

Током настојања Марије Терезије да реформише просветни систем Аустроугарске монархије у циљу општег друштвеног унапређења живота у монархији и теологија као универзитетска дисциплина долази под лупу реформе са циљем општег унапређења црквеног живота (Senfelder 1912: 422–423). Главна карактеристика ове реформе јесте да се сви грађани царства учине корисним грађанима, па се тако сматрало да и пастирска служба има поред изградње црквеног идентитета задатак да изгради код верника и културу добрих грађана. Реформа студијских програма теологије на Универзитету у Бечу поверава се Францу Стефану Раутенштауху (Franz Stephan Rautenstauch), тадашњем декану Теолошког факултета у Бечу (Spehr 2005: 196–197). Сходно промишљању Франца Раутенштауха постојала је потреба формирања самосталног академског предмета који би био посвећен образовању будућих пастира Цркве, који би превазилазио јаз између теоретског богословља и практичне делатности цркве. Овај јаз био је последица лошег стања које је постојало у то време у богословском животу Римокатоличке Цркве. Према његовом програму студија појављује се нови самостални предмет под називом *Pastoraltheologie und Polemik*, који је имао за циљ, унутар академских студија, искључиво бављење пастирским проблемима (Rautenstrauch 1784: 9). Један од основних задатака пастирског богословља, према ставовима Франца Раутенштауха, јесте управо систематско проучавање вршења пастирске службе као и систематично истраживање њенога унапређења (Rautenstrauch 1784: 229–241; Zott, Schneider 1986: 27), како би се подигла општа црквена свест код клира, а преко клира и код верног народа. Главна водила током ове реформе било је оспособљавање будућег пастира да успешно овлада темељним богословским знањима, као и да се оспособи за реализацију црквеног живота у свакодневици (Rautenstrauch 1987: 27). Неки научници сматрају да је Пастирска теологија као

¹ Свети Григорије Богослов, *Аилолија*, 425А: „τῷ ὄντι γὰρ αὐτῇ μοι φαίνεται τέχνη τις εἶναι τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, ἀνθρώπων ἄγειν“.

богословска дисциплина формирана од стране Раутенштрауха, настала у контексту припрема римокатоличке теологије за наступајућа времена и као припрема у борби са изазовима и искушењима у временима која следе. Оснивање Пастирског богословља као академске дисциплине допринело је плодноснијем сусрету практичног црквеног деловања са друштвеном реалношћу (Rautenstrauch 1784: 144; Rautenstrauch 1987: 27–34). Теологија је у многим својим сферама у великој мери одвојена од друштвених токова и збивања, те као таква има велики дефицит знања реалних дешавања, како о друштву у целини, тако и о појединцу. Први уџбеник који је предложен за проучавање пастирског богословља био је дело Јохана Опстрата Joannes Opstraet, *Pastor bonus*, издато у Мехелну 1689. године (Müller 1969: 102, 123; Schuchart 1972: 173–183).

Први систематски уџбеник из Пастирског богословља после оснивања катедре појавио се код аутора Франца Кристијана Питрофа (Franz Christian Pittroff 1739–1814) који је у Прагу саставио тротомно дело под насловом *Увод у практичну науку о Боју, написану према нацртима бечкој побољшања студија и приређеној за употребу академских предавања* (Pittroff 1787). Франц Кристијан Питроф као члан реда Крста Исусова студира теологију у Прагу, а 1774. године стиче звање доктора теологије, те следеће 1775. године бива постављен за професора на новооснованој катедри Пастирске теологије где ради потреба извођена наставе и пише наведено дело, које је представљало први уџбеник Пастирског богословља у оквирима универзитетске академске заједнице.

Његово дело се користило све до појаве дела Франца Гифтшитца (Franz Giftschütz) под насловом *Водич за предавања о Пастирском богословљу*, који је објављен 1796. године (Giftschütz 1801). Према познатом истраживачу Густаву Пириху, објављивањем наведеног дела, Франц Гифтшитц се сврстава у категорију првог теолога из Беча који се бавио Пастирским богословљем на академском богословском нивоу (Pirich 1992). Пастирску делатност Цркве Франц Гифтшитц види утемељену у Јеванђељу јер према њему и сам Христос је учио народ практичној философији и чистом моралном учењу. Касније је ово дело доживело и друго издање под измењеним насловом: *Водич за немачка предавања о Пастирском богословљу прописана у царским и краљевским земљама* (Giftschütz 1801). Такође, треба истаћи да се Гифтшитц као пастирски теолог бавио питањима и предавањима практичне веронауке омладини, те је тако 1804. године написао рад посвећен овим темама (Giftschütz 1804). Радови који су писани из поља пастирског богословља до појаве Јохана Михаела Саилера (Johann Michael Sailer) били су на ниском богословском нивоу и имали су више карактер поучних књига намењених свештенству, а односиле су се више на по-

уке и савете за обављање њихове пастирске службе него што су имале форму озбиљних академских приручника базираних на систематском истраживању. Пошто су ова дела настала у периоду интензивног просветитељства и сама су носила печат тог времена.

Прву форму озбиљног удбеника Пастирског богословља написао је Јохана Михаелу Саилер. Многи аутори попут Дорфмана сматрају да је Саилер представљао једног од највећих теолога тог времена, те да је својим делом утемељио Пастирско богословље на академским принципима, при томе максимално афирмишући католичку богословску традицију (Dorfmann 1910: 33). Својим учитељским радом на југу Баварске, Саилер је извршио велики утицај развијајући нове видове сагледавања пастирске службе. Посебну улогу је одиграло и његово дело: *Предавања из пастирске теологије*, које је доживело четири издања (Sailer 1794; 1794; 1812; 1820). Поред свег настојања Саилер није успео да превазиђе карактеристике просветитељског духа у коме је живео, а који се неминовно осликавао и у његовом начину поимања пастирске делатности. Саилер настоји да истакне и направи разлику између емоционалне стране човека и класичне спознајне, те јасно заступа став да главни циљ пастирске делатности треба да се огледа у преношењу поруке о Царству Божијем, а не само пуко пружање когнитивног знања од стране пастира верном народу (Aubert 1981: 17–18). Иако је пастир делатник и на пољу просвећивања народа Божијег, ипак храм и проповед у храму морају строго бити раздвојени од цивилизацијске култивације народа (Aubert 1961). Крајњи смисао пастирског богословља према Саилеру јесте управо оспособљавање свештеника да чува народ Божји као и да се пастирски стара о њему. Три главне улоге пастира огледају се у функцији поучавања народа, богослужбеној и пастирској бризи за појединца, што је израз повезаности са постојећим моделима Пастирског богословља. Приоритет у пастирској делатности Саилер даје проповеди и поучавању верника, као и бризи за појединце, док богослужбена димензија пастирске делатности има другостепени значај, што јасно истиче везе са просветитељским духом времена у коме се формира. Овакви ставови које заступа Саилер јасно имају за циљ да прекину везе пастирске теологије са постојећим елементима пост-триденске теологије као реакције на протестантизам, као и ослобађање од утицаја духа јансенизма тог времена (Aubert 1981:18). Главни смисао пастирског богословља огледа се у проживљавању аутентичне вере Цркве која проистиче из текстова Новог Завета, а која се темељи на вери да Бог у Христу спашава грешни свет (Sailer 1794: 232–257). Свештеник као пастирски делатник није ништа друго до пастир у Христовом духу, односно сарадник Христов и сарадник у изградњи мистичног Тела Христовог (Sailer 1794: 2). Саилер

развијајући теорију пастирског богословља верно прати новозаветно богословље, а посебно следи мисао Апостола Павла. Такође, треба да се истакне да је у великој мери његова перцепција новозаветних текстова била под утицајем средњовековних богослова са Запада.

Посебну пажњу привлачи богословско дело Антона Графа (Antona Graf), професора Пастирског богословља на католичком богословском факултету у Тибингену.² Његово главно богословско дело настало је половином деветнаестог века под именом: *Критички опис садашњега стања праксиног богословља* (Graf 1841), који настаје на основу његовог дубоког сагледавања опште богословске кризе која је последица одсуства систематског утемељивања богослова на самој историјској природи Цркве. Граф јасно запажа изразиту подељеност унутар Цркве на теоретичаре теологије и практичаре, која се веома негативно рефлектује на живот Цркве тог времена (Graf 1841: 307). Његов главни ослонац у развоју идеје Пастирског богословља била је сама Црква као историјско Тело Христово. Према Графу основна дефиниција пастирског богословља као науке огледа се у следећој његовој мисли: „наука о црквеном, божанско-људској делатности, које за изградњу Цркве реализују особе, које су у црквеној служби, понајпре оне у духовном звању“ (Graf 1841: 107). Оваквим приступом јасно се види покушај да се пастирска служба утемељи на самој историјској бити Цркве и њеном аутентичном постојању (Bezić 1981: 59–65). Граф настоји да утемељи пастирску делатност на основним темељима вере на богочовечанској димензији спасења човека па самим тим и пастирско служење одвија се у оквирима богочовечанске димензије. Теологија за Графа не треба да буде плод рада и промишљања академских богослова, већ она извире из саме бити Цркве, те тако сама Црква као једна историјска целина постаје главни модел за формирање и развој академског богословља, па самим тим и пастирског богословља (Graf 1841: 117–130). Занимљиво је и запажање Блахницког (Franciszek Blachnicki) који сматра да је Граф оваквом еклисиолошком поставком пастирског богословља изазвао револуцију у богословљу као и Коперник у науци (Blachnicki 1971: 42). Сходно овоме, пастирско служење добија димензију код Графа као самоизградња читаве Цркве (Selbstaufbau der ganzen Kirche).³ Према његовом концепту пастирско

² Антон Граф првенствено је служио као свештеник у цркви. Одмах по завршеним студијама рукополаже се у свештенички чин 5. новембра 1835, а само две године касније, 1837. г., бива постављен за свештенослужитеља при богословској школи Бискупје ротембуршко-штудгартске – Wilhelmsstift. Више података о животу Антона Графа, в. Chmierski 2016: 243–253.

³ Ову идеју Графа касније развија и Карл Ранер у свом концепту пастирског богословља, дајући му особину самоостварења Цркве. Види Rahner 1969: 57.

богословље се усмерава према општем деловању тела Цркве, тако да се може рећи да добија и једну општу свецрквену димензију (Graf 1841: 267). Сходно овоме, јасно је зашто Граф користи термин *практично богословље* избегавши тиме клирикалну димензију пастирског богословља, а нагласивши његов еклисиолошки карактер. При разматрању питања и проблема у пастирском служењу, према Графу, увек треба тежити томе да се пронађе модел у контексту чињеница које проистичу из самога Откровења, па самим тим су и у органском јединству са сржи црквеног бића (Graf 1841: 106–114). Поред употребе термина пастирско богословље, Граф користи и термин практично богословље, а циљ оваквог богословског размишљања јесте управо превазилажење класичног клирикалног модела који је био заступљен у пастирском богословљу. Претходник Графа у многим његовим богословским поставкама у протестантском свету био је Фридрих Шлајермахер (Friedrich Schleiermacher 1768–1834). Кад се говори о употреби модела рада у практичном животу, Граф је јасног стајалишта да не треба користити моделе појединца, небитно колико били они интересантни и занимљиви, него насупрот томе увек треба трагати за решењима у самој историјској природи Цркве (Graf 1841: 63; 267). Емпиријска логика која је постојала у томе времену и која је у ранијем периоду у великој мери упливала и у воде богословске мисли као модел размишљања, у контексту пастирског богословља, према Графу, представља узрок многих промашаја у стварном животу Цркве, те је као таква штетна за саму Цркву (Graf 1841: 63). Емпиријска логика се води принципима искуства успеха који је плод самога човека, а у служби корисности и комфора, па самим тим нема у виду Божије деловање, односно трансцендентну димензију ствари и постојања. Оваква поставка емпиризма базира се искључиво на човековом искуству и достигнућу, при чему се искључује сваки вид Божије делатности у свету. Одсуство истицања Божије делатности у практичном животу Цркве за Графа има катакер „практичног пелагијанизма“ (Graf 1841: 113). Према мишљењу Касиана Флористана, Граф своју практичну теологију базира на три нивоа: а) разумевање библијске прошлости и црквене историје сходно историјским списима, б) садашњу природу Цркве која се изражава кроз догму и морал и в) изградњу Цркве и њеној будућности (Floristán 1991: 112; Schuster 1964: 56–62). Касније један век након Графа овај модел Пастирског богословља актуализује и познати немачки теолог Michael Schmaus. Поред свих настојања да у дух историјске тибингенске школе унесе дух еклисиологије везано за Пастирско богословље, није оставило трага на дуже стазе јер већ његов ученик и наследник Јозеф Амбергер (Joseph. Amberger) драстично мења концепт Пастирског богословља (Aubert 1981: 22). Занемаривање у

Тибингенској школи теоретског оквира Пастирског богословља које је поставио Граф и поновни повратак на класичне моделе од стране Амбергера није ништа друго до успешно превладавање новосхоластичког богословља (Zottl, Schneider 1986: 15–30). Велики значај и улога Графа према Блахницком огледа се управо у чињеници недостатка присуства еклисиологије у богословљу тога времена, које је Граф настојао да превазиђе (Blachnicki 1971: 48).

Наследник Јозеф Амбергер, иако академски сазревајући поред Антона Графа, богословски се ипак формирао у сасвим другом духу од свог учитеља. Амбергер, у времену које је било под јаким утицајем неосхоластике, сматра да је Графов богословски приступ веома штетним и опасним по Цркву. Преузевши оквирну позицију свога учитеља, Амбергер саставља двотомно издање Пастирског богословља (Amberger 1850–1857) у коме у потпуности реконструише претходне поставке свога учитеља. Савремени истраживач историје развоја Пастирског богословља Хулио Рамос (Julio Ramos) уочава ово мимоилажење између учитеља и ученика сматрајући да је оно базирано на другачијем поимању еклисиологије. Према Рамосу, Граф је Цркву доживљавао као динамичну заједницу која се током историје развија и напредује, док је Амбергер Цркву доживљавао као савршено утврђење стварности.⁴ Еклисиологија, како је доживљава Амбергер, представља Цркву која је сама савршена творевина, те као таква има улогу посредника између света и човека, услед чега се тежиште пастирске делатности преноси са црквене заједнице на свештенство (Čondić 2005: 567). Према неким ауторима Црква је за Амбергера самостална институција, у којој могу да се по потреби ангажују и лаици, али и поред тога не губи свој основни клирикални карактер (Exeler et al. 1974: 73–76). Главна особина Амбергеровог Пастирског богословља огледа се у подели на два дела. Први део је традиционалног карактера и усмерен је према обавезама свештеника као носилаца црквеног живота у парохији. Други део посвећен је проучавању Канонског права, које је у оквирима пастирског деловања свештеника, при чему нема карактер класичног Канонског права, него више представља правилник о понашању свештеника и верника (Lonerган 2004; Schröfer 1995). Иако на први поглед Амбергер има супротне ставове од свог учитеља, у основним принципима Пастирског богословља он остаје по питању модела и конструкције саме материје веран своме учитељу, али због другачијег поимања еклисиологије има потпуно другачији ка-

⁴ Види (Guerreira 1995: 38): „Fue una lástima que su discípulo J. Amberger, que se propuso concluir su obra, abandonara su planteamiento al no concebir la Iglesia como comunidad orgánica que se construye dinámicamente en la historia, sino como realidad perfectamente establecida, con lo que el concepto de autoconstrucción carece de razón de ser“.

рактер.⁵ Јасна промена и разлика види се у самом наслову објављеног дела, при чему Граф користи термин *йрактиична шеолоџија*, док Амбергер користи термин *йастирске шеолоџије*. Овај модел остаће присутан у академским круговима на Западу, а поготово у немачком говорном пордучју, све до Другог ватиканског концила. Значај овог дела оставио је велики траг у западном римокатоличком богословљу где видимо да је и 2012. године доживео поновно репринтно издање (Amberger 2012).

Дело које је поставио Граф имало је велику снагу и одјек у то време ради општег стања које је владало у телу Римокатоличке Цркве. Богословље на Западу било је интензивно оријентисано на класичне моделе, тако да Графова поставка није била прихватљива већем делу богословско академске заједнице. Само инсистирање Амбергера на употреби термина Пастирско богословље и класичном јерархијском моделу Цркве говори о потреби повратка у сигурне воде тридентске теологије. Модел Цркве као главног носиоца пастирске делатности и учествовања сваког верника по дару Духа, како је то истицао и Граф, иако богословски и еклисиолошки дубоко утемељена, ипак је за тадашњи свет Римокатоличке Цркве био веома ризичан искорак према протестантизму. Управо због тога, многи су зазирали према настојањима да се пастирска делатност утемељи на еклисиолошко богословским основама, а све са циљем да се сачува римокатоличко богословље од протестантског духа. Основна карактеристика и даље остаје иста, поштовање јерархијског устројства Цркве, при чему улога клира постаје и брига о душама верних и њиховом спасењу (*die Seelsorge*).

Покушај преусмеравања Пастирског богословља од наведених класичних клирикалних модела сусрећемо и код познатог римокатоличког теолога Константина Нопела (Constantion Noppel 1883–1945). Капитално дело Нопела настало је у веома тешким временима у праскозорју Другог светског рата (Noppel 1937). По занимању Нопел је једно време био управник Земаљског каритаса (*Landescaritasdirektor*) у Минхену, а потом ректор Германикума у Риму, где је полазницима држао предавања из Пастирског богословља (Wollasch 1983: 7–58; Grunewald et al. 2006: 240). У време после анексије Аустрије од стране Немачке и настајања новог поретка у Европи, Нопел позива на изградњу

⁵ Уп. Eigenmann 2010: 16: „Der Schüler Grafts, Joseph Amberger (1816–1889), beharrte wie sein Lehrer zwar noch auf dem wissenschaftlichen Charakter der Pastoraltheologie, gab aber den ekklesiologischen Ansatz auf und führte die Pastoraltheologie wieder zurück auf die Darstellung der Tätigkeit des einzelnen Seel-sorgers.“ In der Folge erschienen seit Mitte des 19. Jahrhunderts mehrere Werke, die im Sinne des unekklesiologischen Ansatzes die Pastoraltheologie lediglich als Sammlung und Darstellung der Vorkommnisse im praktischen Leben und Wirkens des Seelsorgers verstanden“.

парохије у једној новој форми. Бавећи се питањима пастирског карактера уочава проблем да се Пастирско богословље одваја од тада живе Цркве. Он настоји да превазиђе индивидуално спиритуалистички карактер Пастирског богословља истичући потребу раста и развоја целе заједнице, а не поједнца. Кроз заједницу и учествовањем у заједници духовно напредује и узраста и појединац. Улога Пастирског богословља према Нопелу јесте управо вођење стада Христовог, његова изградња и формирање у мистично Тело Христово. Како би овакав подухват имао смисла, неопходно је било бављење битним пастирским изазовима тога времена као што су пастирско организовање и деловање различитих организација као Католичке акције (Noppel 1937: 103–115) и питања литургијске обнове (Noppel 1937: 64–65). Поред тога што је Црква у центру интересовања сваког вида пастирског деловања, њен напредак и развој ипак остају плод делатности клира. Пастирска делатност и брига почива на клиру коме народ може да буде сарадник (Noppel 1937: 30; Kogler 2014: 236). Занимљиво је запажање да у циљу развоја и напретка Цркве, Нопел локалну цркву – парохију поистивећује са универзалном Црквом, те истиче да се универзална Црква пројављује у свакој парохијској локалној Цркви.⁶

Посебно место у развоју и формирању Пастирског богословља на Западу одиграо је познати тибингенски професор Франц Ксавер Арнолд (Franz Xaver Arnold) који се настављајући традицију Графа (Mette 1975: 67–114), враћа темељним питањима вере. У почетку своје академске каријере бавио се Моралним богословљем, а када је изабран 1946. године за професора Пастирског богословља, био је активан предавач и Социјалне етике, Литургије као и Религијске педагогије. Током свог богословског деловања и стварања сарађивао је са најугледнијим теолозима у римокатоличком свету тога времена. Оставио је неизбрисив траг на пољу Пастирског богословља у римокатоличкој академској заједници, а многи његови модели и поставке Пастирског богословља и данас су признати и поштовани. Своју богословску мисао на пољу Пастирског богословља темељио је на основама учења о спасењу човека у Оваплоћењу Бога Логоса, и та чињеница успостављања јединства између Бога и човека представља камен темељац за формирање Пастирског богословља. Утемељеност телогиије у догађају Оваплоћења Арнолд формулише кроз своју познату синтагму „das Gott – menschliche Prinzip“ којој је посветио и рад под истим називом (Xaver 1943: 145–176). Овај кон-

⁶ Noppel 1939: 176: „So wie die Kirche Heilsanstalt ist, um der Welt, der Schöpfung, das Heil zu bringen, so auch die Pfarrei für ihren Teil. Ja wir können sogar sagen, dass gerade die Pfarrei der Ort ist, an dem die Kirche mit Vorzug auf die Welt trifft“.

цепт Пастирског богословља уско је повезан са општим развојем богословске мисли у Римокатоличкој Цркви, која се најбоље изражава кроз енциклику самог папе Пија XII: *Mystici corporis* (Aigner 2002: 144). Црква, иако историјска творевина за Arnolda представља дело Божије, те је тако Бог Тај Који константно изграђује Цркву, а кроз Свете Тајне Сам Христос гради веру и љубав међу верним народом.⁷ Својом богословском поставком Арнолд мења дотадашњу димезнију Пастирског богословља као бриге за душе (Seel-sorge) у нову димензију служења у вери *Dienst am Glauben* (Xaver 1948; Sauter 2005: 144). Оваквим концептом Пастирског богословља у центар се поставља паралелно Црква и сваки појединац хришћанин као сведок сусрета човека и Бога у Христу. Тако Црква кроз своје чланове постаје централни моменат, а смисао пастирског деловања Цркве јесте управо самоизградња исте, која се базира на општој активности свих њених чланова. На овај начин покушава се превазићи дотадашња усмереност Пастирског богословља ка клиру Цркве, па се тежиште интересовања преноси на универзалну природу Цркве која подразумева и све њене чланове. Оваква концептуализација која се појавила као и заједничко деловање Арнолда са Карлом Ранером (Karl Raner) и Виктором Шуром (Viktor Schurr) имало је за последицу утемељивање нових смерница Пастирског богословља на општем нивоу Римокатоличке Цркве који је био у органском јединству са теологијом и одлукама Другог ватиканског сабора (Sauter 2005: 144). Њихова богословска сарадња крунисана је капиталним делом *Приручник пастирског богословља* (Xaver et al. 1964–1972), које представља општу смерницу за деценије које следе на пољу богословља у Римокатоличкој Цркви. Овакав облик богословског промишљања настоји да се усагласи са самом општом природом Цркве, независно од историјских околности у којима се Црква тренутно налази. Само трагање за аутентичним сведочанством Цркве може бити квалитетна основа за успешно пастирско суочавање са текућим проблемима у животу

Закључак

Наведени примери историјских токова развоја Пастирског богословља на Западу, са посебним освртом на немачко говорно подручје, представља кључ за разумевање целокупног Пастирског богословља у

⁷ Више о активном деловању Христа у разумевању и ширењу Откривења Божијег у садашњости и будућности у Пастирском богословљу код Ф. К. Арнолда в. Schuster 1970: 88.

Римокатоличкој Цркви. Сам настанак академске дисциплине Пастирског богословља одиграва се на немачком говорном подручју, као и кључне историјске промене које су се одвијале током историје у концептуализацији Пастирског богословља. Оваке историјске околности поставиле су Пастирско богословље са немачког говорног подручја као главну парадигму развоја ове дисциплине у западном свету и њеним академским институцијама. Развој идејних модела Пастирског богословља био је уско повезан са самим животом Цркве и у великој мери изражавао је пулс који је постојао у самој Римокатоличкој Цркви тога времена. Академски токови развијања богословских идеја у оквирима Пастирског богословља показују његову холистичку димензију са другим богословским дисциплинама, али и озбиљан и одговоран дијалог са философијом времена кроз које је пролазило. Сваки нови напредак у сагледавању еклисиологије на Западу имао је имплицитне последице у формирању и развоју концепта Пастирског богословља. Сви токови са којима се сусрећемо током историјског приказа развоја ове богословске дисциплине уско су повезани са доминантном еклисиологијом. Турбулентно време осамнаестог и деветнаестог века, када је формирано Пастирско богословље као академска дисциплина, показало је дубоку свест Римокатоличке Цркве о потреби трагања за адекватним одговорима на нове изазове, али увек и изнова у самој традицији Цркве. Постојање опште свести у Цркви о динамичком развоју друштва било је једна од основних мотивационих потенцијала за развој нових богословских модела на пољу Пастирског богословља. Посебно је упечатљива динамика односа традиционалних погледа са новим и начин њиховог сусрета и прожимања у служби Цркве. Изазови које је доносила протестантска теологија били су константни и веома присутни у свакодневици црквеног живота, а представљали су потешкоће у остваривању аутентичне црквене заједнице пред искушењима индивидуализације опште културе која је и данас доминантна. Примери рада и методологије у развоју мисли на пољу Пастирског богословља на немачком говорном подручју могу послужити и православној академској заједници као парадигма у трагању за што аутентичнијим сведочанством теологије данас.

* * *

Библиографија

- Маринковић, Ж. (1970): *Пастирско богословље*, Београд: Патријаршијски управни одбор СПЦ.
- Свети Григорије Богослов: *Аилоџија* гл. 16, PG 35, 425A.
- Aigner, M. E. (2002): *Dient Gott der Wissenschaft? Praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie*, Münster: Lit Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, изд., 2002.
- Amberger, J. (1850–1857): *Pastoraltheologie*, Regensburg.
- Amberger, J. (2012): *Pastoraltheologie*.
- Aubert, R. (1981): „The Continuation of Catholic Renewal in Europe“, *History of the Church: The Church in the age of liberalism VIII*, Burns & Oates, London: Crossroad Publishing Company стр. 3–53.
- Aubert, R. (1961): „Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert“, у Dahalouni, J., et all (yp.) (1961): *Sentire ecclesiam. Festschrift*, Freiburg, Basel, Wien: Hugo Rahner, стр. 430–473.
- Bezić, Ž. (1981): „Povjesni pregled na povjesno djelo Crkve“, *Bogoslovna smotra* 51, Zagreb: Katolički bogoslovski fakultet, стр. 59–65.
- Blachnicki, F. (1971): *Teologia pastoralna ogólna 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin.
- Čondić, A. (2005): „Prosudbeni osvrt na razvitak pastoralnoga bogoslovlja od početka do Drugog vatikanskog sabora“ *Bogoslovna smotra* 75 (2/2005), Zagreb: Katolički bogoslovski fakultet, стр. 557–579.
- Dorfmann, F. (1910): *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien – Leipzig: Kirsch.
- Eigenmann, U. (2010): *Kirche in der Welt dieser Zeit: praktische Theologie Studiengang Theologie X*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Exeler, A. et all. (1974): „Das theorie-praxis problem in der praktischen theologie“, у: Klostermann, F. et all (yp.) (1974): *Praktische Theologie Heute*, München – Mainz: Chr. Kaiser Verlag, стр. 65–80.
- Floristán, C. (1991): *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca: Sigueme.
- Giftschütz, F. (1801): *Leitfaden der in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie*, Grätz: Trötscher.
- Giftschütz, F. (1796): *Leitfaden zu Vorlesungen über die Pastoraltheologie*, München: Ludwig Maximilians Universität.
- Graf, A. (1841): *Kritische Darstellun des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*, Tübingen.
- Grunewald, M. et all. (2006): *Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963) – Le milieu in-*

- tellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)*, Bern: Peter Lang.
- Guerreira, J. A. R. (1995): *Theologia pastoral*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Kogler, N. (2014): *Geschlechter Geschichte der Katholischen Aktion im Austrofaschismus*, Wien: Lit Verlag GmbH & Co. Kg.
- Lonergan, B. (2004): *Philosophical and Theological Papers, 1965–1980*, XVII, Toronto: University of Toronto Press.
- Chmierzewski, M. (2016): „Materialy, sprawozdania i recenzje Anton Graf“, *Roczniki teologiczne* LXII (6/ 2016), Lubelski: Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii, стр. 243–253.
- Mette, N. (1975): „Die Tübinger pastoraltheologische Schule“ у: Weinzierl, E. (1975): *Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774–1974*, Salzburg-München: Gottfried Griesl, стр. 67–104.
- Müller, J. (1969): „Der pastoraltheologisch – didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs, „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“, *Wiener Beiträge zur Theologie* 3/24, Wien: Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Müller, J. (1974): „Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen Gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774.)“, у: Klostermann, F. et al (yp.) (1974): *Praktische Theologie Heute*, München – Mainz: Chr. Kaiser Verlag, стр. 42–51.
- Noppel, C. (1937): *Aedificatio Corporis Christi*, Freiburg: Herder & co. Verlagsbuchhandlung.
- Noppel, C. (1939): *Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung*, Freiburg: Herder & co. Verlagsbuchhandlung.
- Patrologiae Graecae Cursus completus* (1864): Tomus XXXV. Gregorii Theologi, Apologetica, J. P. Migne, Paris, col. 408–513 [у тексту: Свети Григорије Богослов: *Аѿолоѿија*].
- Pirich, G. (1992): *Franz Giftschütz (1748–1788) – der erste Wiener Pastoraltheologe: theologische Grundlinien in Leben und Werk unter dem Einfluß des Jansenismus, der katholischen Aufklärung und des Ultramontanismus*, Würzburg: Seelsorge Echter.
- Pittroff, F. Ch. (1787): *Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit: nach dem Entwurf der Wiener Studienverbesserung verfaßt, und zum Gebrauch akademischer Vorlesungen eingerichtet*, Bamberg – Würzburg: Göbhardt.
- Rahner, K. (1969): *Fondamenti della teologia pastorale*, Brescia: Herder – Morcelliana.
- Rautenstrauch F. S. (1784): *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen in den k. k. Erblanden*, Wien.

- Rautenstrauch, F. S. (1987): „Tabellarischer Grundriss der in deutscher Sprache vorzutagen den Pastoraltheologie“ y: Zottl, A., et all (yp.) (1987): *Weg der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung 18. Jarhundert*, Eichstätt, стр. 27–34.
- Sailer, J. M. (1794): *Vorlesungen aus der Pastroraltheologie*, München.
- Sauter, M. (2005): „Dienst am Glauben“. *Annäherungen an Person und Werk von Franz Xaver Arnold (1898–1969). Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoraltheologie*, Rottenburg.
- Schrüfer, W. (1995): „Joseph Amberger (1816–1889). Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie“, *Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge* 17, Würzburg 1995.
- Schuchart, A. (1972): „Der 'Pastor Bonus' des Johannes Opstraet. Zur Geschichte eines pastoral-theologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus“, *Trier theologische Studien* 26, Theologischen Fakultät Trier, Paulinus, Verlang, 173–183.
- Schuster, H. (1964): „Die Geschichte der Pastoraltheologie“, *Handbuch der Pastoraltheologie* 1, Friburgo: Herder, стр. 40–90.
- Schuster, H. (1970): „Die Geschichte der Pastoraltheologie“, *Handbuch der Pastoraltheologie* 2, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Senferder, L. (1912): „Vienna University“, *The Catholic Encyclopedia* XV, *Special Edition*, New York: Knights Of Columbus, стр. 422–423.
- Spehr, C. (2005): *Aufklärung und Ökumene: Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten in deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Wollasch, H.–J. (1983): „Ein Kaufmannssohn aus Radolfzell als Pionier für Jugendpflege und Seelsorge. Zum 100. Geburtstag von P. Constantin Noppel S. J. (1883–1945): *Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee* 40 (1983): Bonn: Singen Hohentwiel, стр. 7–58.
- Xaver, A F., et all. (1964–1972): *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg.
- Xaver, A. F. (1943): „Das Prinzip des Gott – Menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge“, y *Theologische Quartalschrift* 124, Rottenburg, Bader sche Verlangsbuchhandlung (Adolf Boder), стр. 145–176.
- Xaver, A. F. (1948): *Dienst am Glauben: das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg: Herdern.
- Zottl, A., Schneider, W. (1986): „Das pastoraltheologische Werk Anton Grafts“, *Wege der Pastoraltheologie* 19. Jarhudert, Eichstätt.

HISTORICAL DEVELOPMENT OF PASTORAL THEOLOGY IN THE GERMANOPHONE COUNTRIES OF THE WEST

Dragan Karan

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: Contemporary Orthodox theology still suffers from the significant lack of knowledge of the historical development of the Pastoral theology in the West, inspite of the fact that considerable efforts have been made in the field of studies of the Western Roman Catholic theological thought. Many current practices concerned with pastoral activity within the Orthodox Church are influenced by already existing models and solutions imported from the West, without any awareness of either the historical context or the historical development of those imported practices and solutions. The academic discipline of Pastoral theology was founded in Austro-Hungarian Empire, within the Germanophone area that thus becomes the key territory for the development of fundamental historical concepts of Pastoral Theology as an academic discipline. By gaining the knowledge of the currents of theological thought in the field of Pastoral Theology, it can be argued that the Germanophone territories are a representative sample of the general currents in the field of Pastoral theology within the Roman Catholic Christendom.

Key words: Pastoral Theology, ecclesiology, clericalism, community, individual.

ВАСПИТНА И ОБРАЗОВНА ВРЕДНОСТ КАТИХИЗИСА КАО БОГОСЛОВСКОГ ЖАНРА И ОБАВЕЗНОГ УЧБЕНИКА ЗА ОСНОВНЕ ШКОЛЕ У СРБИЈИ (1757–1882)

Петар Ђ. Рајчевић*
Универзитет у Приштини
– Косовска Митровица
Училишњски факултет
у Призрену – Лейосавић

Апстракт: Развојни ток научне мисли, у свим културама и цивилизацијама, кретао се од верских схватања и теолошких уверења. То правило важи и за српски народ. У периодима симфоније (поштовања) у односима између Цркве и државе, пре свега у средњем веку, долазило је до услона и значајних резултата на многим пољима друштвеног живота. У време неслагања међу њима ипакви резултати су изостали а дешавала су се, не ретко, и страдања људи. Док су се научне теорије заснивале на различитим основама и пошрбама световне власти и због тога често мењале, верске основе имају континуитет који се мери хиљадама година. Док светска знања долазе и све брже пролазе, мењају се, доброћа и друге људске врлине представљају трајне, вечне вредности. С обзиром да је човеку потребно и знање и доброћа да би био уравнотежен и складан, постоји и потреба за неовањем верских садржаја. У те сврхе израђивани су катихизиси – посебне врсте учбеника веронауке. У чланку се разматра њихова образовна и васпитна вредност у формирању личности деце и њеном узрастању у врлинама. Осим најмање о настанку првих катихизиса и крајком прелазу њиховог развојног тока, пре свега у Европи, посебан напласак уз истражање карактеристичних делова, дај је на разматрање садржаја катихизиса у Србији. Описаније су напласени катихизиси Кирила Живковића из 1857. године (рукописна варијанта) и архимандрита Гаврила Појовића из 1848. године (у штампаном облику).

Кључне речи: катихизис, катихеза, катихетика школе, катихеза, катихетичка метода.

Увод

Смисао човека је: родити Христа у себи, пошати Бој, јер је зашо Бој пошало храна свима (Отац Јустин, у Свети Николај Жички 2015: 5).

Од самог почетка Хришћанства основни циљ поучавања у вери био је „остварење заједнице са Богом, улазак у Цркву Божију и живот у

* petar.rajevica@pr.ac.rs.

њој. У Цркви кроз рођење *оџио* (Јн. 3), односно Крштење, људски живот задобија вечни смисао и назначење“ (Пено 2010: 18).

Развојни пут верског обучавања, у свету и код нас, кретао се од усмених излагања вероучитеља, да би у исте сврхе касније дошло и до потребе за израдом књига, најпре руком писаних а касније и штампаних, из којих би ученици, без обзира на узраст, могли и сами да стичу нова верска знања читајући. Захваљујући чињеници постојања писма и вештини или способности разумевања написаног до данас сачуване катихизисе могуће је посматрати са више аспеката. У овом чланку интересује нас, пре свега, њихова васпитна и образовна вредност и то у ужем историјском периоду од 1757. до 1882. године. Тај временски оквир у Србији обухвата период неопходног истрајавања у вери пред незаустављиви процес ослобођења од вишевековне турске власти и убрзани ток развоја и свестране модернизације нововековне државне организације у периоду Кнежевине Србије. У раду неће бити дата теолошка анализа катихизиса.

У доба секуларизма као опадања хришћанске вере и пренабујалог антропоцентризма неретко се може чути етикетирање у смислу да је битна наука а вера нешто застарело, „догматско“. „Живимо у стању у којем не можемо не бити свесни да постоје бројне различите могућности, схватања са којима се паметни и разумни људи могу или не могу сложити. Не можемо избећи да своју веру проживљавамо у условима сумње и несигурности“ (Тејлор 2011: 20). Ниједно размишљање о проблемима света незамисливо је без вере, која је од свог постанка навикла на тешкоће, што је најпоузданији знак да ће опстати, и да то заслужује. Као што је човек обдарен способношћу да се брине о своме телу, тако постоји потреба да се стално стара и о души (ум, воља и осећање). „Душа се сва сабира у молитву, и кроз бескрајно компликовано чудо, звано свет, иде вођена молитвом, јер је молитва једини окати путовођ ума, и срца и воље“ (Отац Јустин, у Свети Николај Жички 2015: 5). Како је могућа замисао целовитог човека, као педагошког идеала, ако му недостаје једна подједнако битна половина? Живот је човеку, између осталог, „дарован ради моралног напредовања“ (Ракић, Том 2, 2000: 227). Морално васпитно подручје, морално напредовање, неодвојиво је од осталих васпитних подручја (интелектуалног или умног, радног итд.).

Дефинисање основних појмова

Међу основне појмове који доприносе разумевању садржаја чланка о употреби и васпитним вредностима катихизиса у наставном раду

могу се убројати: катихизис, катихета, катихеза, катихетске школе, катихетичка метода, катихетички разговор.

Катихизис је стари црквени назив за уџбеник веронауке (науке о вери). Вера представља „језгро и темељ сваког нашег размишљања и знања о свету“ (Ускоковић, у Група аутора 2007: 315). Осим православних катихизиса (руски, српски...), постоје и „катихизиси католички“, „катихизиси протестантски“ (Ракић, Том 1, 2000: 479). Катихизис је препознатљив по томе што се израђује (пише) према принципима катихетичке методе а она се састоји у унапред формулисаним питањима и одговорима. „Најчешће су са леве стране књиге била питања која ће вероватно постављати будући верници, а десно одговори, које треба да да вероучитељ или мисионар. Садржи религијске догме које се уче напамет (како је записано)“ (Трнавац 2012: 251). Први такав уџбеник (катихизис) написан је у 15. веку. Први катихизис намењен за школску употребу написао је Мартин Лутер почетком 16. века. Трнавац наводи да је у прошлости најпознатији катихизис саставио Петар Каниз (1521–1597). После тог периода појављује се велик број катихизиса и од аутора са наших простора у време 18. и 19. века.

Катихета је „вероучитељ, наставник веронауке, а данас и лице које се посебно школује за вероучитеља или је овлашћено да буде вероучитељ“ (Трнавац 2012: 251). Наставник катихезе.

Катихеза/катехеза је појам грчког порекла који се односи на верско поучавање (наставу) које је претходило чину крштења. Потиче из ранохришћанског периода. „Учење о хришћанској вери; поучавање у хришћанској вери у облику методских јединица“ (Вујанић и др., 2007: 527). Они који желе да приступе Цркви, да се крсте, да приме хришћанску веру називани су катехумени.

Катихетске школе су биле прве школе које су имале задатак да шире хришћанску науку и образују свештена лица. „Прва школа овог типа појавила се у Александрији (евангелиста Марко), а крајем другог столећа имала је управника (свештеник Пантеус), док је у трећем столећу катихетских школа већ више. У овим школама се учило богословље, тумачење Светог писма, филозофија, реторика, граматика, математика, физика, астрономија и медицина. Један од познатијих управника катихетске школе био је Ориген (185–254). У трећем веку, најпознатије од ових школа биле су у Антиохији и Едеси“ (Трнавац 2012: 251). Следећи битан појам је катихетичка метода.

Катихетичка метода као појам долази од грчке речи *катихизис* што значи поучавање. Једна је од варијанти „метода разговора с унапред утврђеним питањима и могућим одговорима, које је ученик био обавезан да научи. Посебно је негована у средњовековним школама...“

(Пијановић 1996: 225). На основу те методе писани су и уџбеници – катихизиси. С обзиром да су се наставни садржаји веронауке односили на учења из Библије ни вероучитељ ни ученици нису их могли самостално мењати него их је требало научити дословно (напамет). Одговор је најчешће формулисан у једној реченици. Овај став одговара протестантском учењу. Поједине конфесије се разликују и по том питању, па се код Православних, уз то, наглашава и Предање. „У Цркви Христовој, у Литургији, целокупан садржај хришћанске вере се открива Божијим Откривењем, које је преточено у Свето Писмо или Свето Предање, затим у одлуке васељенских сабора и каноне Цркве, учење светих отаца, подвиг и Житија светих и најзад, у различите видове црквене уметности. Стога је, ради што дубљег упознавања садржаја и извора Катихизиса, неопходно упознати се са Црквом као заједницом тројичног Бога и његовог народа и уједно са Црквом као ризницом свих благодатних дарова које Бог даје људима“ (Пено 2010: 18).

Катихетичка метода рада доминирала је у целокупном току старе (књишке) школе. Примењивана је чак и за време обраде нових наставних садржаја „што је био педагошки промашај, јер је изостало потпуније информирање ученика о новим садржајима. Зато су представници нове школе доминацију катехетичке методе у настави звали катекизирање, испитивачка настава, деспотизам питања и сл.“ (Пољак, у Поткоњак, Шимлеша 1989: 381). Оправдана је приликом понављања и проверавања егзактних научних података и садржајних одређења генерализација. И тада мора претходно да се ради на схватању наставних садржаја који се уче.

Катихетички разговор је врста дијалога у облику унапред формулисаних питања и одговора. „Да би у таквом разговору могао учествовати, ученик мора унапред познавати и питања и адекватне одговоре“ (Баковљев 1999: 42). У савременом васпитно-образовном раду овај облик разговора примењује се ретко, у случајевима кад ученик мора нешто да научи напамет.

Настанак и историјски пут катихизиса (уопште)

Вербална верска поука која се састоји у форми питања и одговора назива се катихеза. Долази од грчког глагола *κατῆχεω* [катихео] а значи: оглашавати, саопштавати широком аудиторијуму, гласно поучавати, учити усмено. Кроз време појам се са усменог, дијалошког аспекта пренео на писану форму – књигу. „Катихизиси, као засебне књиге и текстови, као помоћна средства у процесу верског поучавања представљају

релативну новину у историји катихизације верних“ (Живковић 2009: 8). Уз најраније текстове катихетског садржаја везују се имена као што су: Ориген, Августин, Амвросије Милански, Кирил Јерусалимски, Григорије Ниски, Јован Златоусти, Теодор Мопсуестијски и други.

У делу *Енхиридион о Вери, Нади и Љубави* (око 421. године), које је настало на основу питања Лаврентија Римљанина, Аврелије Августин утемељио је начин на који се организују наставни садржаји у класичним катихизисима. Овај писац је класичну схему врлина: вера, нада, љубав, преузео од Апостола Павла који ју је установио. На тај начин компонован је највећи број катихизиса. Августин је „значајан и због тога што је у свом делу *О обучавању олашених* (399–400) препоручио дијалошки метод наставе као најпримеренији. Ту се Августин директно наслања на теологију Св. Апостола Петра (1. Пет 3, 15)“ (Живковић 2009: 9).

У VIII веку Карло Велики је наредио да сваки крштени мора да научи и зна напамет Оченаш и Символ вере. Када су крштавања деце постала масовнија појава обавеза поучавања деце прешла је на кума. Они су морали да знају напамет те основне верске текстове. Предуслов за кумство био је да их они знају и да они (кумови) науче децу, како би и деца знала Оченаш и Символ вере.

Термин катихизис помиње се први пут 1528. године. Тада је протестантски теолог Андреас Алтамер објавио књигу *Catechismus in Frag und Antwort*. Реч катихизис нашла се у наслову наведеног дела.

Незадовољан верским знањем ученика по школама свога времена Мартин Лутер је у априлу 1529. године саставио *Велики или Немачки катихизис*. Жеља му је била да приручник буде једноставан, прецизан, јасан и лак за учење напамет с разумевањем. Овај катихизис није био намењен широким слојевима народа, него ужим образованијим круговима, интелектуалцима. Јула 1529. године исти аутор објавио је свој *Енхиридион* (приручник), односно *Мали катихизис*.

Први женевски катихизис *Catechismus Genevensis prior* објавио је 1536. године Жан Калвин на латинском а 1541. године и на француском језику. Дело је имало форму дијалога - разговора свештеника и детета. „*Хајделбершким катихизисом* из 1563. године добијамо треће стандардно исповедање вере и катихизис за протестанте“ (Живковић 2009: 11). Док се у средњовековној Цркви под катихизисом подразумевало усмено поучавање, период реформације карактерише књига, дотле је ширење штампарства учинило да верска књига ове врсте (жанра) постане доступна не само црквеној елити него и широким слојевима народа.

Катихизиси представника Римокатоличке Цркве настајали су као реакција на дела протестаната. „То на првом месту важи за катихетско дело језуите Петра Канизја (1521–1597)“ (Живковић 2009: 11). Он је

анонимно, 1556. године објавио у Келну, на латинском језику познати катихизис под називом *Summa doctrinae christianae per quaeestiones traditia et in usum christianae pueritiae nunc primunt edita*. Катихизис се састојао од око 2000 библијских цитата и 1200 позивања на отачке текстове. Ово Канизијево дело доживело је преко 130 издања. Осим поменутог *Великог катихизиса*, постојали су *Крашки* из 1556. године и *Средњи* из 1558. године. Текстови у Кратком и Средњем катихизису били су намењени млађим читаоцима.

Катихизис у Србији

У православним срединама познати су катихизиси Руса и Малоруца. Њихов утицај ширио се на српске просторе. Познат је катихизис Теофана Прокоповича под називом *Первоје ученије ошроком*. Ово дело у римничкој штампарији 1726. и 1727. године објавио је Митрополит Мојсије Петровић. Дело ове врсте *Православно исповједање* написао је Петар Могила 1638. године. Руком писану књигу *Крашкоје вјери православија исповједаније* саставио је Василије Крижановски 1747. године.

Стари српски катихизиси познати су у рукописној и штампаној форми. Из прве групе најпознатији су: *Проједија Благочестија* Дионисија Новаковића из 1744. године и *Наук или учение началное дейшом* Кирила Живковића из 1757. године. Најпознатији стари штампани српски катихизиси су: *Оршодоксос омолоџа* Митрополита Павла Ненадовића из 1758. године и *Мали катихизис* Јована Рајића 1774. године. У уводу овог катихизиса сазнајемо његов основни смисао: „Ходите, децо, послушајте ме, *сѣраху Господњем научићу вас* (Пс. 33, 12).

1. Питање: Чему желиш да нас научиш када нас тако позиваш?
2. Одговор: Намеравам да вас научим да будете добри хришћани и поштени људи (Рајић 2009: 127).

У раду се опширније излажу (описују) катихизиси Кирила Живковића (рукописни) и архимандрита Гаврила Поповића (штампани). Први је из 1757. а други из 1848. године. У минимално измењеној варијанти катихизис архимандрита Гаврила Поповића штампан је и 1853. године. Постоји и из 1873. и 1879. године (период Кнежевине Србије). Познат је, такође, *Мали катихизис и крашка свешћена историја* Платона Атанацковића из 1906. године, штампан у Бечу...

„Увод

Ко ће је створио?

Мене је Бог створио.

Зашио те је створио?

Зато ме је створио, да Га почитујем, хвалим, славим и милости од Њега просим.

Како ти то чиниш?

Ја то чиним свесрдном молитвом и добрим Богоугодним мојим владањем“ (Атанацковић 1906: 3).

Године 1908. објављен је *Мали катихизис за православне српске ученике основних школа*. Израђен је по Платоновом катихизису и с обзиром на одлуку св. Архијерејског Синода од 29. јулија 1897. бр. С. 30.

„1. О молитви.

Зашто се Богу молимо?

Богу се молимо, да нам даде здравља и среће, док смо живи, а кад умријемо, да нам подари вјечно спасење у рају“ (Мали катихизис, 1908: 3). Поједини делови текста дати су на црквенословенском. Следи опширније излагање о животу и катихизису Кирила Живковића.

Зна се да је Кирил Живковић рођен у Пироту 1730. године. „За време аустријско-турског рата 1737, с родитељима је дошао у Футог где је завршио основну школу“ (Живковић 2009: 14). Боравио је у Светој Гори где се и замонашио. Пет година, од 1755. до 1760. године радио је као учитељ у Скрадину у Далмацији. Након тог периода (1760) путовао је у Русију. Боравио је у Санкт Петербургу. У Италији је стигао до Венеције и Рима. Био је игуман манастира Светог Ђорђа у Темској код Пирота. Ту се бавио и учитељским радом. У Сремске Карловце прешао је 1774. године. После четири године Епископ Викентије Јовановић Видак, након доделе чина протосинђела, поставља га за игумана обновљеног манастира Гргетег на Фрушкој Гори. Кирил(о) Живковић је био пријатељ са Јованом Рајићем. Познавао је и Доситеја Обрадовића. Чин архимандрита добио је од архиепископа и Митрополита Мојсеја Путника 1784. године. У Сремским Карловцима 20. јуна 1786. године хиротонисан је за Епископа пакрачко-славонског и целог Вараждинског генералата. На дужности у Пакрацу остао је нешто више од две деценије.

Залагао се за отварање школа „ревнујући посебно око школовања свештеничких кандидата“ (Живковић 2009: 16). У манастиру Лепавини 1791. године наредио је да се оснује школа за образовање монаха. Садржаји поучавања у тој школи односили су се на вештине читања, писања, појања и рачунања. Целог живота сабирао је књиге. Осим богослужбених и богословских књига занимале су га и књиге из подручја историје, географије, аритметике, геометрије, права и страних језика. Поседовао је и употребљавао речнике руског, латинског, грчког и немачког језика. Градио је, обнављао и уређивао цркве на простору повереног му Владичанства.

Епископ Пакрачки Кирил(о) Живковић умро је у Пакрацу 12. августа 1807. године. Тамо је и сахрањен у Саборној цркви Свете Тројице. Сликара Арса Теодоровић израдио је његов раскошни парадни портрет 1779. године који је до данас сачуван.

Катихизис Кирила Живковића настао је у Далмацији која је тада била под управом Млетачке републике. Он „није похађао нити завршио Кијевску духовну академију што су остали писци катихизиса чинили. Тачније речено – он није имао никакве формалне богословске припреме – школе у времену када је писао *Катихизис*. Кирило се богословљу учио у класичном амбијенту византијско-српског средњовековља – манастирском храму, библиотеци и својој келији. То му је управо омогућило да напише катихизис најближи класичном православном богословљу“ (Живковић 2009: 27). Такав стил, једноставан и разумљив, одговарао је народу тог времена и простора.

Оригинал Живковићевог *Катихизиса* има 50 страна руком писаног текста црном и црвеном бојом. На свакој страни има између 15 и 18 редова. На врху почетне стране и на трећој страни текста од краја налази се једноставан стилизован цртеж црном бојом, од којих је први мало сложенији. Ово говори о потреби за естетским (ликовним) изразом као једним од битних васпитних подручја. То се односи и на облик слова у књизи.

Наслов рада, на савременом српском језику, гласи: *Основе науке или почешно учење православној исповедања свеште источног католичанске вере Христове деци језиком једноставним ислучичане*.

„Почиње:

У Име Оца, Сина и Светога Духа, Амин.

Тада певају: Царе небесни, Утешитељу [*Душе истине*]...

Учитељ молитву ову [чита] гласно:

Запали у срцима нашим, човекољубиви

Владико, непролазну светлост твога

Богопознања и отвори очи ума нашег да

Бисмо разумели твоје јеванђељске проповеди.

Усади у нас и страх твојих блажених заповести

Да бисмо, победивши све телесне похоте,

Живели духовним животом, мислећи и

Творећи све што је теби угодно.

Јер си ти просветљење душа и тела наших,

Христe Боже наш, и теби славу узносимо са

Беспочетним твојим Оцем и пресветим и

Благим и животворним твојим Духом, сада

[и увек и у векове векова. Амин].

И њевају: Богородице дјево...

Тада зајочиње

Учење прво: о вери“ (Живковић 2009: 39–41).

Тада за катихизис(е) карактеристичан начин, помоћу питања учитеља и одговора ученика, почиње садржај верског поучавања. Учи се о појмовима као што су хришћанин, Христос, Син Божији, како се правилно крсти, шта је вера, молитва, Символ вере, права вера, члан вере, дарови Духа Светога, плодови Светога Духа, шта је нада, љубав, рај, заповести, пост, правда, грех и многим другима.

Иако је читав рад намењен облагоурицавању и богоприподобљавању душе дететове, навешћемо само поједине делове у којима је нарочито наглашена и препознатљива васпитно-образовна вредност. Само одређење на размишљање о Богу, као најидеалнијем, безгрешном... и тежњу ка приближавању вредностима које Он представља од непроцењиве је важности за укупан васпитни поступак. „...**Учитељ њиша:** Шта је човеку потребно да би био спасен? **Ђак одговара:** Права вера и добра дела. **Учитељ њиша:** На чему почива ово двоје? **Ђак одговара:** На три богословске врлине: вери, нади и љубави...“ (Живковић 2009: 45). Учећи о трајним вредностима вере ученици остварују везу са својим прецима и потомцима и тако остварују континуитет, а без континуитета нема ни идентитета.

Када „напамет“ на што ранијем узрасту науче и буду у могућности да их понове деца ће касније, кад порасту, знати да размишљају о даровима Духа Светога и плодовима Светога Духа и попуњавати их ширим садржајима. „**Учитељ њиша:** Који су дарови Духа Светога? **Ђак одговара:** Седам [их је]: мудрост, разум, савет, крепост, знање, побожност и страх божији. **Учитељ њиша:** који су плодови Светога Духа? **Ђак одговара:** Девет [их је]: љубав, радост, мир, дуго трпљење, благост, милосрђе, вера, кроткост, уздржање“ (Живковић 2009: 71). Свега овога недостаје и данас. Напротив, говори се о све присутнијем насиљу, стресу, (не)толеранцији, конкурентности, рангирању...

Дају се савети о потреби слушања Свете литургије, редовном вршењу молитви, придржавања поста, поштовања свештеника, причешћивања, вршења молитви за свога цара и власт духовну. Саветује се, такође, да световни људи не користе црквену имовину у сопствене сврхе, да се свадбе не чине у посне дане. „Христос назива блаженима оне који су милостива срца и чине милостију даровима или учењем и служењем својим због кога ћемо на Страшном суду бити оправдани или осуђени због ових дела милосрђа. Седам телесних: 1. Гладнога нахранити; 2. Жеднога напојити; 3. Нагога оденути; 4. Сужња у тамници обићи; 5. Болеснога посетити; 6. Странца у дом примити; 7. Сиромашног мртваца сахранити. И седам душевних: 1. Посаветовати гре-

шника да се покаје; 2. Неукога поучити; 3. Посаветовати онога коме је савет потребан; 4. Молити Бога за ближњег; 5. Утешити тужне и остареле; 6. Отрпети прекорну реч; 7. Опростити кривицу“ (Живковић 2009: 95–99). Није ли све ово најбољи допринос сузбијању насиља и практиковању племенитости на сваком месту и у свакој животној прилици? Васпитно-образовна вредност честим понављањима радње још се повећава прерастањем таквог понашања у навику.

Посебно (треће) поглавље *Катихизиса* посвећено је љубави. Ученик овде сазнаје да љубав значи љубити Бога свим срцем, више него себе, и ближњег свога као самог себе. Љубав се заснива на добрим делима. Добра дела су извршење десет заповести Божијих, „које је сам бог предао пророку Мојсеју на Синајској Гори на две таблице“ (Живковић 2009: 101)... Било би занимљиво истраживање колико студената савремених основних академских и мастер академских студија зна да наброји свих десет ових једноставних заповести...

Супротно заповестима Божијим је грех. Грех се одређује као оно што човек без принуде чини а што је против љубави према Богу и љубави према ближњем. Међу мале грехове сврставају се они који се чине погледом, помишљу, речима, жељама, смехом, јелом и пићем и другим сличним учињеним без зла срца. Велики, смртни греси су они који се чине од зла срца, против љубави божије и ближњег. У главне или смртне грехове сврставају се гордост, среброљубље, блуд, завист, стомакоугађање, злопамћење, униције.

У *Катихизису* се говори и о томе како греси доспевају у човека. Ученик сазнаје да се то збива кроз пет телесних чула а то су: гледање, слушање, мирисање, додиривање и окушање и кроз пет чула духовних а то су: ум, разум, мишљење, маштање и осећање. Њихов господар, односно покретач и/или кочничар је савест.

На крају се поучава да се хришћанско савршенство темељи на четири природне јеванђељске врлине а то су: мудрост, правда, целомудреност и храброст. По завршетку п(р)оучавања Катихизиса Кирила Живковића ђаци учитељу певају: Достојно је..., и молитву Богородици. Певају и на глас осми: благословен јеси, Христе Боже наш...Савременим дидактичком терминологијом то би се рекло да се спроводи корелација у настави – „међусобно повезивање и координисање сличних или комплементарних наставних садржаја различитих наставних предмета...“ (Баковљев 1999: 45). Тај поступак пожељан је и данас.

На самом крају налази се податак да је *Крајњи Катихизис* саставио јеромонах хиландарски Кирило Живковић у Венецији 1757. године а да га је преписао („написао“) грешни Димитрије Медић, ученик господина Кирила Живковића у Скрадину 1757. године.

Законом од 1830. године турске власти српском народу гарантују права рада на просвети. Тачком осмом Хатишерифа дословно се казује: „Срби имаће власт постављати у земљи својој печатње књига, болнице за своје болеснике и школе ради воспитанија дјеце своје“ (Ђунковић 2016: 26). Већ у првом наставном плану и програму из 1838. године, познатом под називом *Назначеније учебни предмета који се у школама нормалним за прво и друго шеченије школско предавати имају* значајна пажња посвећује се верским садржајима. Од њих се полази. Говори се о молитвама мањим и већим, А) у млађој нормалној класи прве године, као: „отче наш, богородице дјево, вјерују, десет божји заповести...“ (Ђунковић 2016: 31). Б) У старијој нормалној класи прве године – наука христијанска (катихизис мали) од II части до краја III части. Друге године – катихизис сав да се повтори (понови) од почетка до краја.

Имајући у виду Катихизис кореничког проте Стојана Шобата који је био у рукопису 1772. године, а штампан у Млецима 1813. године, Манојло Грбић говорећи о значају понављања каже следеће: „Ја имам у рукопису овај 'Вопрос' како су још мој дјед и отац поучавали 'христијанску младеж', што се скупљала на 'христијанску науку' сваке недјеље и празнике прије 'Службе', и знам тај Вопрос и данас боље напамет, него све оно што сам кашње по школама учио“ (Шобат 2002: 5–6). Знајући, такође, колико су штетни преопширни наставни програми, ово, дакле, представља трајну вредност. Оријентисати се на битно а томе се затим чешће враћати, понављати, обнављати, утврђивати.

Плански усмерен рад на подизању просвете резултирао је штампањем првих књига, уџбеника. „Године 1843. штампају се *Крајки катихизис* и *Крајка свјашчена историја* од архимандрита Гаврила Поповића...“ (Ђунковић 2016: 49).

На самом почетку првог дела („Част прва“) Поповићевог Катихизиса говори се о вери. На питање шта је вера даје се одговор: „Вера јест дар Божи, по ком ми срцем признајемо и устма исповедамо, да је све оно истина, што се у символу вере излаже“ (Поповић 1853: 5). Ученик сазнаје да је символ вере састављен из Светог Писма.

„П. Шта е свето Писмо?

Од. Свето писмо ест истино слово Божие, кое су богодухновени мужеви написали и нама предали.

П. Како се дели Свето Писмо?

Од. Оно се дели на Стари и Нови Завет“ (Поповић 1853: 5). Стари Завет у себи садржи Божја обећања и пророчанска предсказивања о томе да ће Месија доћи. Нови Завет показује да се испунило све оно што је Бог обећао и што су пророци прорекли.

Затим се поставља питање: „П. Шта је символ вере?

Од. Символ вере јест у кратко изложена наука о свему оном, што е човек християнин веровати дужан“ (Поповић 1853: 6). Од ученика се, потом, тражи да каже символ од речи до речи. У *Крајком катихизису* његов је текст писан црквенословенским језиком и писмом. Састоји се од дванаест чланова. Прелази се на објашњавање сваког члана што је прегледно означено насловима написаним великим штампаним словима. У првом члану вере говори се „О Богу Отцу“, у другом члану „О Богу Сину Искупитељу“, у трећем члану „О воплоћењу Сина Божијег“, у четвртм „О страдању и смрти Исуса Христа“, у петом „О васкресењу Исуса Христа“, у шестом „О вознесењу Исуса Христа на небо“, у седмом „О втором [другом] пришетвију [доласку] Исуса Христа на земљу, у осмом „О Богу Духу Светом“, у деветом „О Цркви Христовој“, у десетом „О крштењу и другим тајнама Новог Завета“, у једанаестом „О васкрсенију мртви“, у дванаестом члану вере „О вечном животу“.

У другом делу *Крајкој катихизиса* (Част друга) говори се „О љубави“. У трећем делу (Част трећа) говори се „О Надежди“ (нади).

Други део након уводног текста о љубави дели се на две веће целине. То су „О љубави према Богу“, и „О љубави према ближњему“. Од хришћанина се очекује не само да у Бога право верује него и да љуби Бога и ближњег свог. Бога љубити значи да треба испуњавати заповести Његове. Ближњег љубити значи спремност да му чинимо све оно што желимо да и други нама чине. На питање ко је ближњи наш, даје се следећи одговор:

„Ближній нашъ естъ свакій човекъ на свету; ерѣ сви одѣ првогъ човека произлазимо, и сви имамо єдногъ отца небесногъ“ (Поповић 1853: 35). О томе како треба правилно љубити Бога и ближњег учи се из закона Божијег или једноставних десет заповеди. Од сваког ученика хришћанске вере очекивало се да ове заповести зна „одъ речи до речи“. Свака заповест у Катихизису се на једноставан начин објашњава, образлаже.

На крају другог дела Поповићевог *Катихизиса* говори се о греху. Као што би рекао познати педагог Јован Миодраговић за четири Јеванђеља, и овде налазимо „чисти, овејани морал“. (А етика има фундаментални значај за педагогију). Шта је грех?

„Грѣх ѣесть преступленіе закона Божіеѣгъ, и може се учинити дѣломъ, рѣчима и мѣслима“ (Поповић 1853: 49). Ученици, затим, са знају да постоји разлика између грехова. Једни се називају смртни а други простителни (опростиви, лакши). Због смртних грехова човек губи царство небесно. У ову групу грехова убрајају се: 1. гордост, 2. среброљубље, 3. блуд, 4. завист, 5. неумереност, 6. злопамћење, 7. лењост. „Грѣси простителни есу они, коѣ човекъ или по немоћи, или по

незнано, или нехотице учини; но ови грѣси не лишавају насъ милости Божіе, само ако се одма за њи покаємо“ (Поповић 1853: 50). Није довољно да се човек само чува од набројаних грехова. Потребно је, такође, да твори добра дела и да цео свој живот чесно и благочестиво проводи, све више напредујући у вери, нади и љубави.

Трећи део *Крашкої катихизиса* посвећен је нади („надежди христіанскої“). Она се дефинише као „оно спокойство душе наше, коє се рађа у нама изъ увѣреня, даће намъ Богъ обећано блаженство подарити“ (Поповић 1853: 51). У тој нади укрепљује нас молитва. Молитва се одређује као узношење мисли и срца к Богу, изражена благочестивим мислима и речима. Човек у молитви може 1. Прослављати Бога због Његовог божанског савршенстава, 2. Захваљивати Му на благодатима и 3. Молити Га за своје потребе. Људска је дужност да се молимо Богу не само за себе него и за све људе, а „особито за владателя и за отечество, за властъ духовну и грађанску“ (Поповић 1853: 52). Општа молитва је молитва Господња (Отче наш...). У *Крашкој катихизиси* је написана на црквенословенској варијанти. Затим се детаљно образлажесваки њен део.

Осим поменутих примера катихизиса у српском народу постоје и други извори који се баве основном, општом, верском тематиком. Овом приликом могу се навести *Православна веронаука* Светог владике Николаја (Велимировића) (2010), *Српски православни буквар* Владике Атанасија (Јевтића) (1997) и други. Намера наведеног Буквара, како саопштава његов аутор, је да се изложи православна вера „о томе како је Бог као љубав створио свет и човека и у чему је назначење човека“ (Владика Атанасије 1997: 5). Овај извор није писан у облику катихетичког разговора (питања и одговора) али је информативан и приступачан (није преопширан).

После повратка веронауке у наставне планове и програме за основне и средње школе у Србији израђују се и штампају нови, адекватни Катихизиси по разредима.

Закључак

Педагози васпитно-образовну вредност посматраних појава оцењују кроз најчешће пет васпитних подручја: физичко-здравствено, морално, интелектуално или умно, естетско и радно. Тако је и у случају разматрања садржаја катихизиса у Србији (од 1752. до 1882. године).

Ни мало не сумњајући у правилан одговор на питање: Може ли неко чинити добро научивши се чинити зло – старе, претходне гене-

рације наших предака добро су знале да децу треба од најранијих дана њиховог живота подучавати трајним вредностима, заснованим на провереним садржајима и најширим идеалима. Није чудно што се у данашњем, неправдом и силом бременитом времену такве основе, на различите начине, покушавају да замагле и етикетирају отрцаним терминима. Јављају се неки „нови“ уџбеници и декадентни погледи. Живећи у тешким временима налазило се начина да најумније главне српског народа сачине књижицу у којој су била основна (темељна) упутства за човечно понашање у животу. Били су то катихизиси. Кратке, приступачне, разумљивим језиком писане ове књижице, као и наставни предмет за који су припремане налазили су и заузимали прво место у наставним плановима и програмима за најраније образовање деце. То важи за читав период Кнежевине Србије. Добро засновани унутрашњи (морални) регулатори потребни за човечно понашање нису, као данас, подразумевали потребу за запошљавањем школских полицајаца ни постављањем видео камера. Слободно формирано уверење да је неки поступак исправан (а то је право васпитање и образовање), јаче је и вредније од сваке контроле и спољне принуде, присиљавања. Позната је и вредна прича блаженопочившег Патријарха Павла о човеку везаном у соби пуној злата и драгог камења. Нормално је да такав човек неће моћи ништа од тога да узме. Вреднији је, међутим, слободан (одвезан) човек који из исте те собе не жели ништа да узме за себе јер зна да је тако добро. То невидљиво добро вредније је од сваког видљивог, материјалног (злата, сребра, драгог камења...) а о томе нас поучавају катихизиси (и остала вредна литература), од којих су овде поменути само неки, с посебним нагласком на временски период од 1752. до 1882. године у Србији, као илустрација за наведену тврдњу.

* * *

Литература

- Атанацковић, Платон (1906): *Мали катихизис и крајња свешћена историја*, Беч: Ц. кр. наклада школских књига.
- Владика Атанасије (Јевтић): *Српски православни буквар*, Србиње; Београд; Ваљево; Минхен: Универзитетски образовани православни богослови; Хиландарски фонд; Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.
- Вујанић Милица и др. (2007): *Речник српског језика*, Нови Сад: Матица српска.

- Живковић, Кирило (2009): *Катихизис*, Београд: Издавачки фонд Српске Православне Цркве Архиепископије београдско-карловачке.
- Мали катихизис за основне српске школе (1873): Београд: Државна штампарија.
- Мали катихизис за основне српске школе (1879): Београд: Државна штампарија.
- Мали катихизис за православне српске ученике основних школа (1908): Карловци.
- Пијановић, Петар (ур.) (1996): *Педагошки лексикон*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Пено, Здравко (2010): *Катихизис: основе православне вере*, Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Никшић: Манастир Острог.
- Поповић, Гаврило (1853): *Крајкиј катихизисъ за основне србске школе*, Београд: У Книгопечатњи Княжества Србскогъ.
- Рајић, Јован (2009): *Мали катихизис*, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, Београд: Српска патријаршија.
- Ракић, Радомир (ур.) (2000): *Велики православни богословски енциклопедијски речник: („Богословска енциклопедија“)*... Том 1 и 2, Нови Сад: Православна реч.
- Свети Владика Николај (2010): *Вера свеших. Православна веронаука*, Београд: Глас Цркве & Александрија.
- Свети Николај Жички (2015): *Молишве на језеру*, Шабац: Православац.
- Трнавац, Недељко (2012): *Лексикон историје педагогије српског народа*, Београд: Завод за уџбенике.
- Ћунковић, Срећко (2016): *Школство и просвета у Србији у XIX веку*, Београд: Педагошки музеј.
- Bakovljev, Milan (1999): *Rečnik didaktike*, Beograd: Učiteljski fakultet u Beogradu.
- Grupa autora (2007): *Religija i epistemologija*, Beograd: Dereta.
- Potkonjak, Nikola; Šimleša Petar (1989): *Pedagoška enciklopedija 1*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Tejlor, Čarls (2011): *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros plus, Službeni glasnik.

Примљено: 10. 9. 2018.
Исправљено: 10. 12. 2018.
Одобрено: 4. 3. 2019.

EDUCATIONAL VALUE OF CATECHISM AS THEOLOGICAL GENRE AND COMPULSORY TEXTBOOK FOR PRIMARY SCHOOLS IN SERBIA (1757–1882)

Petar Đ. Rajčević

University of Priština – Kosovska Mitrovica

Teacher Training Faculty in Prizren – Leposavić

Summary: *Developing course of scientific thought, in all cultures and civilizations, started from conceptions of religion and theological beliefs. This rule applies to Serbian people as well. In the periods of symphony (respect) in relations between church and state, primarily in the Middle Ages, there was a rise of considerable results in the various fields of social life. In the times of disharmony between them such results were missing and often caused frequent sufferings of ordinary people. While scientific theories founded on different bases and needs of temporal authorities and as such were undergoing many changes, religious theories have had a continuity measured by thousand years. While world knowledge comes and goes, and changes, goodness and other human virtues, on the other hand, present constant, eternal values. Taking into account man's need for both knowledge and goodness in order to be well balanced and harmonious, there is a need for nourishing of religious contents. To that end textbooks for catechism – special types of textbooks for religion (bible study) were created. The paper also considers their educational values in craving child's personality, and their elevation to virtue. Apart from the notes on the creation of the first catechised and a short survey of their first developing course in Europe, special emphasis is put on the consideration of catechesis content in Serbia, with a stress on particular details. Educational values of catechesis content by Kiril Živković, 1757 (a manuscript variant) and archimandrite Gavriilo Popović, 1848 (in printed form) are more pronounced.*

Key words: *catechism, teacher of catechism, catechism schools, catechism method, catechism conversation.*

ПОЈАМ БЕСКОНАЧНОСТИ И ПРИНЦИП ДОВОЉНОГ РАЗЛОГА У ОКВИРУ КОСМОЛОШКОГ АРГУМЕНТА

Синиша Симић*
 Библиотека Српске
 Патријаршије,
 Београд

Апстракт: У овом раду размотрићу однос између појма бесконачности, односно бесконачног узрочно-последичног низа и принципа довољног разлога у оквиру разматрања увјерљивости космолошког аргумената. У дијелу осврћу на историјски контекст видјећемо доста интересантних аргумената. Након што у раду прикажемо неке од круцијалних момената тих аргумената, покушаћу да одбраним принцип довољног разлога од класичних приговора, након чега ћу одговорити на питање да ли космолошки аргуменат испуњава захтјеве принципа довољног разлога.

Кључне речи: аргуменат, вјечност свијета, бесконачност, принцип довољног разлога, постојање Бога.

1. Увод

Аргументи у прилог Божијег постојања представљају веома значајну тему у оквиру филозофије религије. Познате су три врсте доказа за постојање Бога: онтолошки, космолошки и телеолошки. Предмет истраживања у овом раду је космолошки доказ и с тим у вези појам бесконачног, као и принцип довољног разлога. Космолошки аргумент је *a posteriori* аргумент, због тога што доказује постојање Бога полазећи од чињенице да постоји универзум.

Циљ истраживања је покушај да се одговори на питање: да ли је космолошки аргумент довољно увјерљив да можемо да прихватимо његове логичке консеквенце?

Структура рада је следећа: у првом поглављу, представљам Аристотелово схватање кретања, као и идеју о вјечности свијета и немо-

* sinisa_simic@msn.com.

гућности постојања актуелне бесконачности. Такође, анализирам Аристотелове аргументе из његова два класична дјела: *Физике* и *Метафизике*. Потом, у другом дијелу излажем неколико примјера из средњовјековног периода са циљем да укратко илуструјем различите модификације космолошког аргумента. То чиним кроз приказ критике овог аргумента од стране представника двеју традиција: исламске и хришћанске, а то су: ал-Кинди и Тома Аквински. Ал Киндијеви аргументи су, у основи, у супротности са Аристотеловим схватањем, јер ал-Кинди тврди да свијет није вјечан. У трећем поглављу представљам модерног браниоца космолошког аргумента Кларка. Овај дио је битан да бисмо увидјели да се модерна (просветитељска) интерпретација космолошког аргумента разликује од ранијих по томе што се не позива на немогућност бесконачног регреса, као претходне верзије истог аргумента. Ипак, стављам акценат и на чињеницу да позивање ранијих аргумената на појмове контингентности и промјене – аргументу доприноси одређену метафизичку тежину, односно, те старије верзије космолошког аргумента су сложеније, јер више тврде (информативно) у односу на модерне интерпретације.

Након приказивања неколико интерпретација космолошког аргумента и формирања опште слике о начину на који браниоци космолошког аргумента доказују постојање крајњег узрока свега што постоји, односно Бога, у последњем дијелу ћу размотрити Лајбницов принцип довољног разлога. Принцип довољног разлога тврди да мора постојати узрок, разлог или објашњење сваке позитивне чињенице, односно свега што постоји. Другим ријечима, за сваку чињеницу *F* мора да постоји објашњење зашто је *F* случај (Melamed – Lin 2016). Мотивација је да покушам да прикажем два позната приговора принципу довољног разлога и да га одбраним. Овај принцип је веома значајан у контексту теме о космолошком аргументу. Он се имплицитно или експлицитно јавља у многим верзијама одбране космолошког аргумента, од којих сам неке у овом раду анализирао. С обзиром на то да се тим принципом свакодневно користимо, сматрам да немамо разлога да га не прихватимо и у овом конкретном случају. Наравно, потребно је направити разлику између принципа довољног разлога, као принципа мишљења, у односу на логичке законе. Принцип довољног разлога нема статус логичког закона и самим тим је лакше његову валидност довести у питање. Принцип довољног разлога представља метафизички принцип. Поред наведеног, сматрам да остали класични приговори принципу довољног разлога нису довољно увјерљиви, стога не успјевају да избаце из учестале употребе овај принцип, како у филозофском домену аргументације, тако и у свакодневној комуникацији. Сваки озбиљан

приговор, па и приговор овом метафизичком принципу, мора да буде спецификован; да конкретно укаже на то шта није с њим у реду. С тим у вези, чини ми се да приговори који се упућују принципу довољног разлога нису ни довољно спецификовани, нити конклузивни.

Мој став према приговорима који се упућују принципу довољног разлога може да се илуструје Остиновим захтјевом који гласи: „Метафизичарев трик се састоји у томе да пита: „Да ли је ово стварни сто?“ – (не спецификујући притом шта конкретно са столом није у реду да бисмо уопште посумњали у његово постојање) – „тако да се осјећам изгубљен како да докажем да је сто стваран“ (Austin 1961: 54–55).

Пошто приговоре принципу довољног разлога сматрам неуспјешним, настављам да га користим. С тим у вези, одбацујем проблем бесконачног регреса, пошто по принципу довољног разлога немамо узрок, разлог или објашњење зашто свијет јесте, умјесто да није.

На крају рада закључујем да космолошки аргумент успјешно одговара на захтјеве принципа довољног разлога. У закључку помињем само разлоге због којих поменуто питање сматрам интересантним у домену савремене науке. Такође, наводим одређена поља истраживања која потенцијално могу да дају додатни емпиријски и експериментални материјал којим ћемо моћи да поткрепимо или оповргнемо космолошки аргумент.

2. Аристотел о вјечности свијета и немогућности актуелне бесконачности

Колико нам је познато, у митско вријеме није било потребе доказивати постојање Бога, иако су људи имали утисак да је свијет испуњен боговима. У прилог томе је мисао која се приписује Талесу да је „свијет жив и пун демона“ (Диоген 2005: I, 27, 8), као и Хераклитова изрека да је „све пуно душа и демона“ (Диоген 2005: IX, 7, 296). Развојем филозофског и логичког мишљења, увидјело се шта је проблематично у митском резонувању о божанствима. Временом теологија престаје да буде пјесничко казивање о боговима и постаје важна филозофска дисциплина.

Аристотел је заслужан за логичку анализу питања о појму бесконачности, а средњовјековне верзије космолошког аргумента представљају одговор на ту његову анализу, стога почињем са Аристотеловим схватањем вјечности свијета и актуелне бесконачности.

Аристотел заступа став да је свијет вјечан у два значења: бесконачан је у прошлости и бесконачан је у својој будућности (*a parte post* и

a parte ante). Аргументе у прилог оваквом свом закључку, он излаже у неколико дјела, као што су *Физика*, *Меташфизика*, *О небу*, *О настајању и несћајању*. Ови аргументи се базирају на различитим појмовима, као што су природа материје, природа времена, појам могућности, природа кретања, просторна коначност свијета, итд. У овом раду, излажем укратко два његова аргумента, а то су: аргумент заснован на природи материје и аргумент заснован на природи кретања.

2.1. Аристотел о природи материје

Најприје, присјетимо се чувене античке изреке: *ex nihilo nihil fit*, дакле: из ничега не настаје ништа. Ако прихватимо ову изреку као истинит принцип поимања свијета (који је у античко доба био широко прихваћен), онда нам постаје јасно и очекивано да су антички мислиоци сматрали да је материја вјечна, а да свијет, као уређена цјелина, настаје *ex materia*. Илустроваћу примјером на шта тачно мислим са претходно реченим.

Дакле, ако је моје постојање једна позитивна чињеница, онда она узрок свог постојања дугује нечем другом, на примјер егзистенцији мојих родитеља, а моји родитељи дугују своје постојање својим родитељима, итд. На овај начин, добијамо један узрочно-последични низ односа који се простира у бесконачност. Значи, незамисливо је да нешто постоји, а да му не претходи нешто друго што постоји и узрочно дјелује на њега. Бесмислено је да кажем да ја постојим, а да моји родитељи не постоје и да никад нису постојали.

Имплицитна претпоставка која стоји иза оваквог анализирања постојања је да је материја супстрат сваког бића. Дакле, све што постоји, постоји од нечега, а не од ничега. Ако све што постоји, постоји од материје, онда и сама материја (а тиме и свијет као њена крајња инстанца), мора бити вјечна, јер ако није вјечна, морала би настати ни из чега што је управо супротно од онога што Аристотел заступа – *ex nihilo nihil fit*. Овакав закључак о природи материје један је од услова за општију и ширу аргументацију о тези да је свијет у цјелини вечан. О овој теми Аристотел заступа двије тезе: да је свијет вјечан и да је немогућа актуелна бесконачност. Шта тачно значи када кажемо да није могућа актуелна бесконачност? Чини ми се да ову Аристотелову идеју, која на први поглед дјелује као да противречи његовој првој идеји о вјечности свијета, треба разумјети у односу на његов појам потенцијалности. Наиме, свијет је потенцијално бесконачан, у смислу да постоји потенцијално много форми и сврха које могу да се актуализују. У стварности, те исте ствари су у конкретним формама

и оне нису бесконачне. Ако на овај начин разумијемо Аристотелову тезу о немогућности актуелне бесконачности, онда ми изгледа да је можемо прихватити заједно са његовом тезом о вјечности свијета, а да не упаднемо у замку противречних тврдњи.

Ипак, поједини критичари, попут Филипона, сматрали су поменуте Аристотелове тезе, о вјечности свијета и немогућности актуелне бесконачности, инконзистентним (Ђурић 2011: 148–158).

Вратимо се сада на примјер који сам изнео на почетку овог поглавља о мом постојању у односу на моје родитеље и о њиховом постојању у односу на њихове родитеље итд. Примјер говори о томе да континуирано вјечно постојање не постижемо као појединци, већ као врста. Тај аргумент, који сам овдје представио у слободнијој форми, заснован је на претпоставци о непромењивости врста коју Аристотел прихвата. Ова претпоставка просто тврди да постојање потомака нужно потврђује постојање предака. С обзиром да смо свјесни да јединке као такве нису вјечне и да су пропадљиве, можемо да кажемо да је врста вјечна у оном смислу да њено постојање свакако надилази трајање јединке, не у бројчаном смислу времена, већ као форма постојања (наравно, знамо да понекад одређене врсте нестану, изумру).

Пошто Аристотел не повезује закључак о вјечности природних врста са идејом о вјечности свијета, професор Ђурић у својој књизи даје приједлог могућег наставка аргументације: „Ако је услов за постојање те врсте постојање на одређени начин уређеног света, онда уколико врста има бесконачну прошлост, има је и свет“ (Ђурић 2015: 148–149).

2.2. Аристотел о природи кретања

Аристотел каже: „Будући се све *крећуће* мора покретати од нечега, нека је нешто које се креће у мјесту покретано од онога што је и само у кретању, и затим нек је то покретано од чега другог, које се само креће, те то од другог и увијек тако, онда мора постојати неко прво покретало, и не може се ићи у бесконачно“ (Аристотел 2006: 242а, 50).

Битно је нагласити да је Аристотелово разумијевање значења кретања знатно шире од нашег данашњег. Заправо, код Аристотела кретање има значење промјене у најширем смислу. Само кретање, посматрано код Аристотела у односу на категорију мјеста (као, промјене мјеста), односно, локално кретање, одговарало би нашем данашњем уобичајеном схватању кретања.

Декарт, рецимо, прихвата кретање искључиво као чин којим тијело прелази са једног мјеста на друго (Декарт 2009: 2, 24). Тома Аквински је у свом дјелу *Summa Theologica* (Aquinas 1920: I, q2, а3) понудио

своје разумијевање Аристотеловог појма кретања. По Томиној интерпретацији, изгледало би да када кажемо да се нешто креће, ми под тим подразумевамо да је оно и скуп карактеристика које тренутно има, али и скуп карактеристика које ће имати. Односно, у исто вријеме је и оно што је сад и оно што још није, тј. што ће бити. Значи, вода која се грије и која је тренутно достигла 45 степени, је заправо врућа, јер ако настави да се грије она ће достићи и степен кључања. Према томе, кретање је схваћено као модус у коме будућност припада садашњости, односно кретање је тренутно одсуство онога што ће бити. Међутим, овакво кретање није могуће према Аристотелу, ако не постоји способност да се мијења. Иако постоји то покретачко, ако оно није дјелотворно у смислу да посједује начело способно да мијења, онда никаква корист, јер кретања не би било.

Аргумент заснован на природи кретања (Ђурић 2015: 142–143) одговара на питање које Аристотел поставља на почетку VIII књиге *Физике*: да ли је кретање настало и да ли ће некада нестати. Као што је претходно речено, кретање је актуелизација онога што има способност кретања, односно онога што се може кретати. Пошто је чињеница да постоји кретање, онда постоје и ствари које могу да се крећу.

Ако би се прихватила теза да свијет настаје и почиње да се креће, онда би и настајање било нека врста кретања; па би апсолутном првом кретању претходило кретање настајања, што је противречно. Ако прихватимо другу тезу: да је свијет био у вјечном стању мировања прије почетка кретања, онда као што кретање има узрок, тако исто и стање мировања мора имати узрок. У том случају би узроковање стања мировања била нека врста кретања, које би претходило апсолутном првом кретању и опет смо дошли до противречности. Из обе тезе којима се тврди да постоји апсолутно прво кретање долази се до противречности. Према томе, не постоји апсолутно прво кретање. Дакле, кретање је вјечно. Пошто је кретање вјечно, а и материја вјечна, онда је и свијет вјечан, односно није настао.

Управо ова теза о свијету који није настао је проблематична за исламског мислиоца ал-Киндија и о томе говорим у следећем поглављу.

Из анализиране Аристотелове аргументације у прилог тези о вјечном свијету, можемо да увидимо двије имплицитне претпоставке које он прихвата. Прва је да он очигледно сматра да је свако кретање неслучајно. Другим ријечима, ништа се не креће случајно. Друга претпоставка је да Аристотел у оваквој аргументацији заснованој на природи кретања користи принцип довољног разлога. О том принципу детаљно говорим у 6. поглављу.

3. Ал-Киндијев космолошки аргумент

Ал-Киндијев аргумент је такозвани *kalām* космолошки аргумент. Ал-Кинди је исламски мислилац који брани космолошки аргумент, а уједно критикује Аристотелову тезу о вјечности свијета, сматрајући је инконзистентном (Ђурић 2011: 151–152) с тезом о немогућој актуелној бесконачности. С обзиром на то да је ал-Кинди исламски теолог и да жели представити монотеистичког Бога као узрока свијета, Аристотелова теза да свијет није настао, већ вјечно постоји, за њега је проблематична.

Његове премисе су следеће (Al-Kindi 2007: 19):

1. Сва тијела од којих ни једно није веће од другог су једнака.
2. Једнаке ствари су оне чије су димензије између њихових граница исте, и актуелно и потенцијално.
3. Оно што је коначно, није бесконачно.
4. Када је било које од тијела увећано додавањем другог тијела, оно постаје веће од њега и веће но што је било прије него што му је то тијело додато.
5. Када су било која два тијела коначне величине здружена, онда је и тијело које од њих настаје коначне величине, а то мора бити случај за било коју величину и за све што посједује величину.
6. Од било које двије хомогене ствари, оном мањом мјери се њена величина или њен дио.

Претпоставимо да постоји бесконачно тијело. Уколико одузмемо један дио од тог бесконачног тијела, оно што нам остане је коначно или бесконачно. Ако кажемо да је коначно, онда кад вратимо дио који смо узели добићемо опет коначно тијело, јер то слиједи из премисе 5. Дакле, тијело је прије узимања дијела било бесконачно, а након враћања дијела коначно; онда је то тијело и коначно и бесконачно, што је противречност.

Ако кажемо да је оно што остане након одузимања дијела бесконачно, онда какво ће бити тијело кад вратимо узети дио; веће него што је било прије враћања или једнако? Ако је веће, онда долазимо до новог проблема, а то је већа и мања бесконачност. Имајући у виду шесту премису рећи ћемо да је мања бесконачност једнака дијелу веће бесконачности.

Сада погледајмо другу премису и на основу ње закључујемо да мања бесконачност мора имати границе. Ако тијело има границе онда је оно коначно; дакле, мања бесконачност је коначна, што је противречно трећој премиси. Значи, ниједна бесконачност није већа од друге (Al-Kindi 2007: 19–20). Ако кажемо да је тијело исто након враћања узетог дијела, онда то противречи премиси 4.

Пошто противречне ствари не могу да постоје, онда не постоји бесконачно тијело. На тај начин се супротставља Аристотеловом схватању да је свијет вјечан у материјалном смислу.

С обзиром на то да је вријеме трајање свијета, онда је и вријеме коначно. Према томе, тијело, кретање и вријеме постоје заједно (Al-Kindi 2007: 21).

Ако погледамо споменути примјер у овом контексту, доћи ћемо до тога да је немогуће да ја постојим. Као што је горе било ријечи, мом постојању претходи постојање мојих родитеља, њиховом постојању претходи постојање њихових родитеља, итд. Такође, претпоставимо да је тај узрочно-последични низ бесконачан. Тренутак кад ја настајем означавао би тренутак када је бесконачност пређена, што је противречно. Ако је нешто бесконачно, онда то није могуће прећи.

Овде треба напоменути да је централно у ал-Киндијевом начину закључивања да постоји временски след каузалних секвенци гдје није могућ бесконачан временски регрес. У томе се овакав тип аргумента разликује од рецимо Лајбницевог који се базира на принципу довољног разлога, зато што је у *kalām* верзији аргумента битно питање природе времена.

За сада је ал-Кинди доказао да је свијет настао у једном моменту, даље доказује да га је један Бог створио. Пошто ал-Кинди претпоставља божанство као узрок настанка свијета, даље износи аргумент о постојању једног Бога насупрот мноштву богова, али то није релевантно за овај рад.

4. Космолошки аргумент Томе Аквинског

Један од најпознатијих схоластичких мислилаца свакако је Тома Аквински. Његови аргументи у прилог космолошком доказу садржани су у три од пет путева. (Aquinas 1920) Аквински полази од чињенице кретања. Кретање схвата, слично Аристотелу, у ширем смислу у односу на наше поимање кретања као промјене мјеста.

Аргумент изложен у првом путу могао би се приказати овако:

1. Ништа се не креће само од себе.
2. А се креће.
3. В је покретач од А.
4. С је покретач од В.
5. Низ покретача не може бити бесконачан.
6. Дакле, нужно постоји један непокретути покретач и то је Бог.

У другом путу је изложен аргумент који се тиче постојања, па ћу га формулисати уз помоћ већ помињаног примјера:

- Свако бивствујуће има свој ефицијентни узрок.
- Ја постојим.
- Ефицијентни узрок мог постојања су моји родитељи.
- Ефицијентни узрок постојања мојих родитеља су њихови родитељи.
-
-
-
- Ефицијентни узрок постојања ХУ су Адам и Ева.
- Ефицијентни узрок постојања Адама и Еве је свој властити узрок (*causa sui*), тј. Бог.

У овом аргументу Тома Аквински полази од нашег неопажанја ситуације гдје би неко могао да буде узрок себи самом, па закључује да то и није могуће. Пошто је у првом аргументу одбацио бесконачни регрес, опет долази до закључка да Бог постоји. У наредном аргументу Тома прави дистинкцију између појмова контингентности и нужности, а могло би се представити овако:

1. Бића настају и нестају.
2. Оно што може да не буде једном, оно заиста и не постоји.
3. Дакле, бића заиста и не постоје.

Даља аргументација би могла да се интерпретира на следећи начин:

1. Оно што заиста и не постоји (бића) може почети да постоји само уз помоћ нечега што постоји.
2. Мора у стварности постојати нешто нужно.
3. То нужно узрок своје нужности прима или споља или не прима споља.
4. Примање нужности споља не може да иде у бесконачност.
5. Дакле, мора постојати неко по себи нужно биће и то је Бог.

Имплицитна претпоставка аргументације коју Аквински заступа је да све што постоји као контингентна бића чија егзистенција зависи од других бића, нужно треба да буде објашњено. Ово је централно упориште овакве врсте аргументације. Поред тога, аргументи Томе Аквинског у основи почивају на одбацивању бесконачног регреса.

5. Кларков космолошки аргумент

Занимљиво је представити и модерни космолошки аргумент да бисмо уочили да модерне верзије у основи немају порицање бесконачности, као што је био случај са средњовјековним аргументима које сам приказао. Просветитељски мислиоци, као што су Лајбниц и Кларк, заступају специфичну врсту космолошког аргумента коју можемо назвати дедуктивном. Они утјењују свој аргумент користећи се принципом довољног разлога.

Кларков аргумент (Clarke 1998) би изгледао овако:

Несумњиво је да свијет постоји. Све што постоји, ако је настало, захтјева узрок свог постојања. Самим тим је последица, која да нема узрока, не би ни била последица, односно не би ни постојала. Међутим, све што постоји, или је постојеће по нужности своје природе (и онда мора бити вјечно) или има узрок свог постојања. Према томе, или је одувјек постојало неко независно и непромјенљиво биће из кога потичу сва друга бића, или одувјек постоји бесконачни низ зависних и промјенљивих бића која потичу једна из других у бесконачној регресији. Сва бића не могу бити зависна. Дакле, постоји нужно биће (под тим термином Кларк подразумијева „по себи постојеће биће“).

Заступници космолошког аргумента премису која каже да не могу сва бића бити зависна бране на следећи начин:¹

- I Ако је свако биће зависно, онда се цјелина постојећих ствари састоји од бесконачне колекције зависних ствари.
- II Ако се цјелина постојећих ствари састоји од бесконачне колекције зависних ствари, онда и постојање те колекције мора бити објашњено (по принципу довољног разлога).
- III Ако постојање колекције има објашњење, онда оно мора бити или унутар колекције или изван колекције (у узрочном дјеловању неког бића).

¹ Формулација преузета са предавања проф. Владана Ђорђевића. Верзије ове формулације доступне на: <https://sites.ualberta.ca/~vladan/IstorijaIIa2012.html>.

IV Објашњење не може бити изван колекције, јер су по претпоставци сва бића укључена у колекцију.

V Објашњење не може бити унутар колекције, јер су сва бића зависна (ни-су нужна, и пошто ни један дио није нужен, онда није ни цјелина).

VI Дакле, нема објашњења колекције (закључак слиједи из III, IV и V).

VII Дакле, није тачно да се цјелина постојећих бића састоји од бесконачне колекције зависних бића (закључак слиједи из II и VI).

VIII Дакле, није тачно да је свако биће зависно (закључак слиједи из I и VII).

Дакле, мора да постоји нужно биће, које одувијек јесте, из кога све настаје. Иначе низ појединачних ствари би био без узрока (а у сваком сукцесивном стању није ни нужен), што би била немогућност.

Раселова критика Кларковог космолошког аргумента усмјерена је на премису II изложену горе у тексту. Појам узрока изводимо из посматрања појединачних ствари. За Расела свијет једноставно јесте, и нема потребе се питати за узрок цијелог свијета, цјелине. (Расел – Коулстон 2009: 115) Узрок имају појединачне ствари, али не мора да има и цјелина као таква. Приписивање цјелини својства која се могу приписати само дијеловима назива се грешка слагања (композиције). Расел је приговорио браниоцима космолошког аргумента да чине категоријалну грешку (приписивање цјелини својства дијелова из друге логичке сфере, конкретно: дијелови и свијет су двије различите логичке сфере; својства дијелова не могу се приписати свијету, у овом случају узрок, објашњење). С овим у вези, Расел наводи примјер који пореди са Кларковим аргументом, са којим се не слаже: ако сваки човјек има мајку, значи да човјечанство има мајку (ово тврдити је категоријална грешка).

Коулстон заузима став да свијет (цјелина) мора имати узрок: „...пошто објекти или последице постоје, а како ни један објект искуства по себи не садржи унутар себе разлог свог постојања, та оправданост цјелине објекта мора имати спољашњи узрок по себи... морамо почети од бића које у себи садржи разлог свог сопственог постојања“ (Расел – Коулстон 2009: 110). Сматрам да Раселово приписивање категоријалне грешке браниоцима космолошког аргумента није оправдано, јер постојање цјелине је позитивна чињеница и као такво дужно је испунити захтјеве принципа довољног разлога (уколико покажемо да тај принцип заиста важи).

Покушаћу да покажем да немамо разлога да сумњамо у принцип довољног разлога, што ће ми помоћи да:

1. укажем на немогућност бесконачног регреса и
2. закључим да космолошки аргумент успјешно одговара на захтјеве принципа довољног разлога.

Видјели смо да се и Аристотелова аргументација ослања, поред принципа каузалитета, и на принцип довољног разлога.

6. Лајбницов космолошки аргумент

Лајбницов космолошки аргумент излажем у верзији коју нам је дао Стивен Дејвис:

1. Свака постојећа ствар објашњење свог постојања има или у нужности своје властите природе или у неком спољашњем узроку.
2. Ако универзум има неко објашњење за своје постојање, то објашњење је Бог.
3. Универзум је ствар која постоји.
4. Према томе, објашњење за постојање универзума јесте Бог (Ђурић 2011: 164–165).

Лајбниц свој космолошки аргумент заснива на принципу довољног разлога, којег је придодео основним принципима мишљења: принципу идентитета, принципу непротивречности и принципу искључења трећег.

Када говоримо о Лајбницовом принципу довољног разлога, онда ћемо рећи да се њиме тврди да за сваку чињеницу F мора да постоји објашњење зашто је F случај (Melamed – Lin 2016). Другим ријечима, за сваку позитивну чињеницу мора да постоји узрок, разлог или објашњење зашто она постоји, умјесто да не постоји. Чини се да у свакодневним околностима прихватамо принцип довољног разлога. На примјер, уколико се аутомобил у нашој гаражи упали сам од себе склони смо да се запитамо зашто се упалио, односно да тражимо некакво објашњење за то или уколико неко ко редовно долази на посао једног дана не дође, склони смо да и за то тражимо објашњење, односно да мислимо да мора постојати довољан разлог зашто су се наведени догађаји десили. Ипак, у свакодневним околностима много тога прихватамо, али уколико се то што прихватамо користи као научни или филозофски аргумент или премиса аргумента оправдано је питати имамо ли разлога за такво прихватање или имамо ли разлога да сумњамо у то што смо већ *де факто* прихватили.

Циљ ми је да покажем како, поред два убједљива аргумента против принципа довољног разлога, ипак немамо довољно разлога да сумњамо у њега.

Сматрам да постоје двије стратегије напада на принцип. Једна стратегија је усмјерена на то да не постоји објашњење за сваку чињеницу F , а друга да не мора (није нужно) да постоји објашњење за сваку чињеницу F . Они који нападају првом стратегијом позивају се на ре-

зултате из квантне механике, односно на то да постоје чињенице које немају објашњење. Поједностављено, Штерн-Герлахов експеримент показује да ће електрон који пролази кроз магнетно поље отићи нагоре или надоле, али не постоји начин да се утврди да ли ће бити једно или друго; другим ријечима, два квантно механичка система са потпуно истим интринсичним својствима могу да одреагују на два различита начина, односно изгледа да не постоји довољан разлог за то да ли ће електрон отићи нагоре или надоле (Pruss 2006: 160–161).

Они који принцип довољног разлога нападају другом стратегијом позивају се на могућност да нека чињеница F нема објашњење: замислимо је да се аутомобил у гаражи упалио без икаквог разлога, односно да не постоји објашњење зашто се упалио. За потребе овог рада неће бити неопходно да улазим у различите верзије ових напада и њихове детаље, општи нацрт биће довољан.

Моја одбрана овог принципа базираће се на двије ствари: а) на улози принципа довољног разлога у филозофским аргументима и на б) Остиновим увидима у тексту „Туђе свијести“ (Austin 1961: 44–85).

Као што смо видјели на почетку претпоставка да за сваку чињеницу мора да постоји објашњење је нешто од чега полазимо у закључивању. Ипак, то што од тога полазимо не значи да од тога треба да пођемо, односно да за то имам довољно добар разлог. Међутим, формулисање некаквог метафизичког принципа (односно принципа довољног разлога) требало би да оправда ту природну претпоставку, односно требало би да је учини несумњивом.

Вјерујем да је принцип довољног разлога формулисан по узору на логичке законе и принципе. Уколико је нека премиса логички закон, или, уколико је директно оправдана логичким законом, онда ту премису по правилу не доводимо у питање. Претпоставка да за сваку чињеницу мора постојати објашњење користи се као премиса у разним аргументима (Reichenbach 2013), као што је случај и са интерпретацијама космолошког аргумента које сам понудио, и у идеалном случају не бисмо је преиспитивали, јер је оправдана метафизичким законом. Међутим, видјели смо да је за разлику од логичких закона, принцип довољног разлога много лакше довести у питање, односно видјели смо двије критике које доводе у питање нужност и универзалност принципа довољног разлога.

Сматрам да ове критике, чак и ако су сасвим несумњиве, заправо не доводе у питање нашу премису у аргументу, односно претпоставку од које смо кренули. Сматрам да није неопходно да принцип довољног разлога има стриктно универзално и нужно важење како би оправдао нашу природну претпоставку и премису у неком аргументу. Заправо, мислим да је оспоравање премисе коју оправдава принцип довољног разлога по-

моћу двије критике које сам навео врло слично ономе што Остин назива „метафизичарев трик“: „Метафизичарев трик се састоји у томе да пита: ‘Да ли је ово стварни сто?’ – а да не спецификује или не одређује шта с њим може да не буде у реду, тако да се осјећам изгубљеним како да докажем да је сто стваран“ (Austin 1961: 54–55). Остин се на овом мјесту не бави принципом довољног разлога, али мислим да је указивање на то да принцип довољног разлога, стриктно говорећи, није принцип (односно да не важи нужно и универзално), заправо представља један метафизичарев трик и да не угрожава нашу премису.

Замислимо ситуацију у којој се аутомобил у гаражи упалио сам од себе (без очигледног разлога). Замислимо и особу А која се, природно, запитала који је узрок паљења аутомобила, односно која тражи објашњење зашто се аутомобил упалио. Замислимо и особу В која се чуди особи А због тога што тражи објашњење за изненадно паљење аутомобила. Особа А би могла да оправда то што тражи објашњење за паљење аутомобила реченицом: „Свака чињеница има објашњење“. Међутим, особа В није убјеђена и особи А узвраћа реченицом: „Али, замислимо је да не постоји објашњење за изненадно паљење аутомобила“ или „Али, принцип којим се руководиш не важи у квантној физици.“ Особа А, и скоро свако ко би се нашао на њеном мјесту, вјероватно не би била задовољна оспоравањем свог аргумента, напротив, вјероватно би мислила да се особа В шали са њом.

Особа В у примјеру је метафизичар који спроводи свој трик. Међутим, ријетко ко би се сложио да је особа В заиста довела у питање аргумент особе А. Особа В у једној ствари ипак јесте у праву – принцип довољног разлога заиста није несумњив, односно нема несумњивост логичких закона. Уколико смо принцип довољног разлога употребили као премису у неком аргументу, онда заиста увијек постоји могућност да смо погријешили. Међутим, сама логичка могућност није довољна да угрози нашу премису. Ипак, пошто принцип довољног разлога, у строгом смислу ријечи, није принцип, премису је могуће довести у питање, али не помоћу пуке могућности или неког изолованог примјера из недовољно истражене области, већ спецификованом сумњом. Пошто се поменути принцип руководимо у свакодневном животу и ту нас сасвим добро, без изузетка служи, не постоји неки одређени разлог зашто бисмо у њега сумњали; дакле, да сумња у принцип довољног разлога не би била само метафизичарев трик, онда онај ко тај принцип доводи у питање мора да има неки основ или добар разлог зашто сумња у њега у конкретном случају када је он употребљен као премиса аргумента. Дакле, уколико смо у некој премиси претпоставили да свака чињеница има објашњење, то смо урадили са добрим разлогом, јер нас принцип довољног разлога сасвим добро служи у уобичајеним околностима.

стима; уколико неко жели да оспори нашу премису неће бити довољно да укаже на могућност да тај принцип не важи, већ да на неки начин покаже зашто у том конкретном случају не важи када нас иначе тако добро служи. Терет доказивања је на ономе ко напада, не на ономе ко се користи принципом довољног разлога. Дакле, прихватамо принцип довољног разлога као критеријум помоћу кога ћемо у закључку увидјети шта увјерљивије одговара на његове захтјеве: космолошки аргумент или прихватање бесконачног регреса.

7. Закључак

Након што сам, ради општег увида, понудио неколико интерпретација космолошког аргумента, који у основи почивају на начелу довољног разлога, а потом покушао да одбрани поменуто начело од класичних приговора, прихватио сам га као принцип којим се несумњиво руководимо не само у свакодневном животу, већ и у филозофским аргументима. Такође, видјели смо и статус бесконачности у аргументима. Код Томе Аквинског немогућност бесконачног регреса је једна од премиса у аргументу, али ни гдје не наводи зашто је немогуће прихватити бесконачни регрес. Већ сам споменуо дио из дјела *О вјечности свијета* гдје се види Томина позиција да Бог може да ради само оно што је логички могуће; па према томе и стварање свијета може бити вјечно, односно могуће је да Бог вјечно ствара свијет. Тома такво становиште износи сматрајући да то не би било јеретичко учење, али ипак у том истом дјелу наводи да је према католичкој вјери свијет створен у једном моменту, односно да није вјечан. У аргументима дјелује да је ту претпоставку прихватио без довођења у питање.

У модерним аргументима космолошког доказа видимо да није напад усмјерен на немогућност бесконачности, већ је акценат стављен на недостатак објашњења бесконачне цјелине зависних бића, што је захтјев принципа довољног разлога.

Ако поред тог принципа претпоставимо бесконачни регрес (на пример у већ познатом примјеру зависности од родитеља), доћи ћемо до свијета као цјелине за коју не можемо рећи зашто постоји умјесто да не постоји; односно не одговара на питања која поставља принцип довољног разлога. принуђени смо одбацити бесконачни регрес. У следећем кораку послужимо се премисама космолошког аргумента и уочимо да космолошки аргумент успјешно одговара на захтјеве принципа довољног разлога; колико увјерљиво одговара, није тема овог рада. Као што је већ евидентно, у овом раду сам показао да је космолошки аргумент убједљив онолико колико и принцип довољног разлога, на коме аргумент почива.

Савремено бављење овим питањем почиње седамдесетих година прошлог вијека интересовањем америчког филозофа Крејга. Значајно је примјетити разлику у односу на средњовјековне и модерне аргументе космолошког доказа, као и новине које нам доноси дуга расправа између теистички оријентисаног филозофа Крејга и Смита чије је становиште атеистичко (Ђурић 2012: 81–97).

Оба филозофа прихватају тезу бигбенг (BigBang), али се разилазе у анализи узрока. То је новина у односу на раније космолошке аргументе.

Наиме, Крејг у свом аргументу настоји да:

1. докаже да је свијет коначан (видимо да је проблем бесконачности присутан и у савременим формама космолошког аргумента);
2. да свијет није настао сам од себе и
3. да је узрок свијета монотеистички Бог, за шта износи додатне аргументе.

Значи, Бог је узрок бигбенга. Управо та Крејгова фаза је мета Смитовог напада. Смитова теза, такође, претпоставља бигбенг теорију. Међутим, Смит се служи абдуктивним закључивањем и прихвата хипотезу која садржи више познатих, а мање нових својстава. Супротставио је двије хипотезе:

1. нула-димензионална тачка је узрок бигбенга;
2. монотеистички Бог је узрок бигбенга.

Кандидати у обе хипотезе посједују својства вјечности, неузрокованости... али када је ријеч о новим својствима онда кандидату из прве хипотезе додају се:

1. бити специјално непротегнута тачка и
2. бити у стању узроковати да простор и вријеме почну да постоје;

док Богу се приписује више нових својстава: бити особа, бити све-знајући, свемоћан, савршено добар... С обзиром на то да првој хипотези приписујемо мање нових својстава, Смит је сматра конзервативнијом; стога, убједљивијом.

Овим смо видјели да данашњи браниоци космолошког аргумента имају пред собом један нови задатак који је у складу са достигнућима савремене теорије и науке, а то је да, поред доказивања коначности свијета и узрочно-последичних веза, посвете доста пажње доказивању да је тај узрок искључиво монотеистички Бог.

И за крај бих интерпретирао Алана Сандица² чувеног астронома: проналазим да је мало вјероватно да такав ред долази из хаоса; мора да постоји некакав принцип организације; у супротном, могли бисмо да се запитамо: зашто постоји нешто умјесто ништа? Од Ајнштајновог и Хабловог открића да се космос шири, све до људи као што су Хокинг, Елис и Пенроуз, мијења се научна парадигма. Данас је општеприхваћено да и вријеме и простор имају свој коначан почетак који кореспондира са поријеклом материје и енергије.

Другим ријечима, космолошки аргумент добија на значају у оквирима данашњих космолошких истраживања. Тек нам предстоји вријеме у којем ћемо можда добити емпиријску потврду, ако не доказа за постојање Бога, онда барем за разумијевање настанка свијета и поријекла феномена као што су материја, вријеме, кретање и простор – основних појмова од којих је почела античка филозофија, као покушај да се сазна природа и свијет око нас.

* * *

Литература:

- Аквински, Т. (2005): *О вјечности свијета*, Загреб: Глобус..
- Аристотел (2006): *Физика*, Београд: Паидеиа.
- Аристотел (2007): *Метафизика*, Београд: Паидеиа.
- Диоген, Л. (2005): *Животи и мишљење истакнутих филозофа*, Београд: Дерета.
- Ђурић, Д. (2011): *Постојање Бога*, Београд: Завод за уџбенике – Српско филозофско друштво.
- Ђурић, Д. (2015): *Вечности света у антици и раном средњем веку*, Београд: Српско филозофско друштво.
- Ђурић, Д. (2012): „Космолошки аргумент за атеизам – Крејгова и Смитова интерпретација бигбенг космологије“, *Theoria* (2012/3), Београд: Српско филозофско друштво, стр. 81–97.
- Расел – Коуплстон (2009): „Дебата о егзистенцији Бога [превод са енглеског језика и коментари: Лазар Николић]“, *Теолошки поједи XLII*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 109–128.
- Al-Kindi (2007): „Classical Arabic Philosophy – An Anthology of Sources“, IntRes: https://www.umsi.edu/~philo/People/Faculty/McGinnis%20Works/Hackett%20Final%20proofs/CAP_complete.pdf (посећено 3. августа 2018. г.).
- Austin, J. L. (1961): *Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press, 54–55.

² Видјети: <https://www.allaboutscience.org/cosmological-arguments.htm>.

- Aquinas, T. (1920): *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province.
- Clarke, S. (1998): *A demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Melamed, Y., Lin, M. (2016): „Principle of Sufficient Reason“, IntRes: <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/#WhatSuffReas> (посећено 1. августа 2018. г.).
- Pruss, R. A. (2006): *The Principle of Sufficient Reason*, Cambridge, Cambridge University Press
- Reichenbach, B. (2013): „Cosmological Argument, 3.1, IntRes: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/> (посећено 25. јула 2018. г.).

Примљено: 17. 1. 2019.
Исправљено: 28. 1. 2019.
Одобрено: 12. 4. 2019.

THE NOTION OF INFINITY AND PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON REGARDING COSMOLOGICAL ARGUMENT

Siniša Simić

Library of the Serbian Patriarchate
sinisa_simic@msn.com

Summary: In this paper I will discuss the notion of infinity (that is, the notion of infinite causal series) and the principle of sufficient reason, to determine the plausibility of cosmological argument. The problem of infinity started with Philoponus' critique of Aristotle's theses of the eternity of the world and impossibility of actual infinity. In a section about historical context I will present few interesting arguments. After I discuss some crucial points of these arguments, I will try to defend the principle of sufficient reason from classical objections, and then answer the question 'Does the cosmological argument fulfill the requirements of the principle of sufficient reason?'. I think that we are witnessing the growth of cosmological argument due to theoretical and scientific improvements, and significant cosmological researches of today.

Key words: argument, eternity of the world, infinity, the principle of sufficient reason, the existence of God.

МАРТИРИОЛОШКИ КАРАКТЕР ЦРКВЕНЕ УМЕТНОСТИ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ОСЛИКАВАЊА ЦРКВЕ СВЕТЕ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЕ МАРИНЕ У ЛИВНУ

Горан М. Јанићијевић*
Православни центар за младе
„Свети Петар Сарајевски“
Источно Ново Сарајево

Апстракт: На основу касноантичке и рано-хришћанске мартирологије и сликарства у катакомбама разматра се питање рецепције и реинтерпретације приказа мученика у црквеној уметности данас. Истичу се перцептивна заснована је на живој Цркви Свете Великомученице Марине са кришом ливанских мученика.

Кључне речи: Света Великомученица Марина, мартирологија, зидно сликарство, Ливно, јаме.

Молитвено помињање и поштовање светих мученика једна је од изразитих и најдуготрајнијих еманација хришћанског етоса. Ова појава дефинисала је карактер ране Цркве, представљајући значајан подстицај развоју иконског предочавања стварности и уметности у ширем смислу. „У раном хришћанству они који су умирали нарочито су се уздали у мученике и веровали су да ће им они најбоље измолити у Христа опроштај грехова и отворити врата раја. Најрадије су пак своје молитве упућивали оним мученицима чије су реликвије имали и у чијој близини је требало да буду сахрањени“ (Мирковић 1974: 48). Идеје оприсутнивања и успостављања духовне заједнице то јест личног односа са светим мученицима постулирале су једну од најранијих тема хришћанске иконографије, у оквирима касноантичког религијског синкретизма (Јанићијевић 2012: 109–117). Кроз даљи развој хришћанске културе „бледео“ је фокус непосредне везе са светим мученицима, да би се у раздобљима „цивилизацијских криза“, поново пробијао до свести верних као последица резолутних сумњи у историјски „апсолут“ и могућности духовне

* dgjanicijevic@gmail.com.

анабазисе у домену животне стварности. Страдање превасходно православних хришћана у XX столећу, почев од Октобарске револуције у Русији, на основу масовности жртава и бестијалности прогонитеља ако не превазилази оно бар снажно евоцира персекуције хришћана од стране Нерона, Трајана, Деција и Диоклецијана. Не само да се аналогност са раздобљем од прва три столећа нове ере може огледати на основу обима и метода ужасних мучења већ и кроз чињенице недужности жртава те њиховог смирења и непоколебљивости вере изражених у самом чину трпљења и страдања. Такве аналогности допринеле су актуелизацији ранохришћанске мартриологије. Нема сумње да су „сведоци Христови“ (Дап. 1, 8) на пут страдања полазили „јакоче овча на закољеније“ (Ис. 53, 17) решени да умру у *вери оцаца* (Дап. 24, 22). И док је у раној Цркви постојало уверење да је сваки страдали брат непосредно постајао заступник (*orans*) заједнице пред лицем Васкрслог Христа, у модерном добу и култури, пуним обзира и дипломатског „заташкавања“ недела, неки мартријуми дуго су остали изван јавне пажње чак и код хришћана. Из перспективе новије мартриологије Српске Православне Цркве, крај II светског рата не може се узети и као датум престанка прогона, не само на основу континуитета у годинама након слома фашизма већ и услед непостојања индикатора о крају персекуција, оличеном у нормализацији литургијског живота. И премда су у раздобљу након 1945. године прогони били слабијег интензитета очито је реч о наставку, бар на основу тога што је изостала катарса, какву на пример описује Евсевије Кесаријски након Миланског едикта: „Били смо срећни јер смо својим очима гледали оно што смо одавно прижељкивали. По градовима и селима насташе светковине поводом освештавања и *пироносања* храмова који су обнављани или подизани као потпуно нови. А да би се тај чин обавио, долазили су са свих страна и епископи и обични људи. Свако је свакоме пријатељски прилазио тако да се удови тела Цркве саставише у једно“ (Јевсевије 2013: 294). Иза Евсевијеве панегиричке егзалтације ипак стоји одређена историографска фактографија што потврђују и споменици, на првом месту – архитектуре али и развој богословља у деценијама након престанка прогона. Латеранска као *mater ecclesiarum* као и цркве посвећене апостолима Петру и Павлу на Ватиканском брегу и изван зидина Рима спадају у ред царских базилика које су постале модел црквене градње широм империје. Ови узорни препознају се и у касноантичким *civitates* у провинцијама које обухвата данашња Србија, на мартриолошким топосима попут Сингидунума, Улпијане и Наисуса и једној престоници – Сирмијуму, данашњој Сремској Митровици. Поред знаменитих сирмијумских мученика епископа Иринеја, ђакона Димитрија, Синекрата, Анастасије и Пет девица, овај мартријум карактери-

шу и *Quattuor coronati*, тзв. „фрушкогорски мученици“ (Мијовић 1992: 13–123). Касноантички Singidunum изнедрио је Ермила и Стратоника и још старији мученички пар – Доната и Фортуната (Поповић 2013: 88). За Флора и Лавра, чије су мошти пренете у Цариград везује се крипта олтарског простора базилике А у Улпијани (Мијовић: 1992, 28). Међу веће мартриополисе IV stoleћа убраја се и касноантички Наисус: „Sanctus Victricus (из краја IV века), episcopus Rhotomagensis (Руан у Француској), у своме спису *De Laude sanctorum* (С. XI, Migne, P. L. 20, p. 453) наводи Ниш међу главним градовима у којима се чувају реликвије мученика: ‘An aliter in Oriente Constantinopoli, Antiochia, Thessalonicae, Naiso, Romae in Italia miseris porrigunt medicinam’“ (Мирковић 1974: 19).

Уз опаску да се данас готово ништа не зна о нишким мученицима, Лазар Мирковић је отворио питање повезаности ранохришћанске мартриологије и уметности. У том контексту природно је указати на карактеристичан пример тробродне базилике са мартријумом из Јагодин махале, откривене приликом градње „Моста младости“ у Нишу (Ракоција 2013: 131–153; Милошевић 2013: 155–174) (Сл. 1).



Позиционирање мартријума западно од нартекса базилике, општи изглед, величина и контекст указују на значај и улогу мученика-оранса за ране хришћанске заједнице. Иконографску перспективу омогућио је Фридрих Герке (Gerke 1978) као и Лазар Мирковић у фрагментима наведеног зборника радова. Како је ово питање у савременој историји Цркве и уметности остало без доследнијег и системског одговора, потребно га је анализирати на основу претпоставки и могућности. Из тог разлога указује се на један од новијих мартријума православних хришћана, чији спомен предочавају земни остаци ливањских мученика смештених у крипту испод куполе и сводова Цркве Свете Великомученице Марине у Ливну (Сл. 2).



Богате историје, мултиетничког и мултиконфесионалног састава, град Ливно се налази у десетом кантону Федерације Босне и Херцеговине. Цамије „Балогуша“ и „Главица“ сведоче о раздобљу отоманске владавине док су након тога у другој половини XIX столећа подигнути православна Црква Успења Пресвете Богородице и фрањевачки самостан Горица. Природно обележје града јесте масивно стеновито брдо које изгледа као да је вертикално пресечено неком „натприродном силом“ или тектонским потресима (Сл. 3). У подножју је извор где се формира обилни слив реке Бистрице. На врху брда уочава се камена грађевина позната као „Кула старог Вујадина“, што упућује на знамениту хајдучку, епску песму:



„Ђевојка је своје очи клела:
„Чарне очи да би негледале
Све гледасте, данас не виђесте,
Ђе прођоше Турци Лијевљани,
Проведоше из горе хајдуке
Вујадина са оба два сина.“

Поред описа где су хајдуци приказани као стасити, раскошно одевени и накићени, песма садржи и етичке елементе, који се откривају кроз драму када „Турци Лијевљани“ теже да од заробљених дознају имена саучесника и *јаџака*. При томе, мучење хајдука одвија се по етапама од ломљења ногу и руку све до претње ослепљењем што доводи до исповедне катарсе главног јунака *о очима као узроку саблазни*:

„Кад не казах за те хитре ноге,
Које-но су коњ’ма утјецале,
И не казах за јуначке руке,
Које-но су копља преламале,
И на голе сабље ударале,
Ја не казах за лажљиве очи,
Које су ме на зло наводиле,
Гледајући с највише планине

Гледајући доље на друмове,
Куд пролазе Турци и трговци.“

Драма се несумњиво одвијала у Лијевну, које песник назива „проклетим“ а белина се односила на камену кулу. Из перспективе архетипа бранитеља ближњих, појам херојства као непроменљив од античких времена (Burkhardt 1991: 24–57) сматрао се племенитом одликом појединаца. Чињеница пљачкања трговачких каравана додатно усложњава ово предање. Етички дискурс упућује на тему чулности као узрока жеље (за материјалним вредностима). Старчева спонтана исповест кроз народну мудрост евоцира еванђелско откривење: „Светиљка тијелу је око, ако, дакле, око твоје буде здраво, све ће тијело твоје свијетло бити. Ако ли око твоје кварно буде, све ће тијело твоје тамно бити“ (Мт. 6, 22–23). Оно што се, међутим, препознаје као прологомена страдања јесте бодрене синова да претрпе мучење а да, притом, не „окаљају душу“. Бол родитеља који посматра мучење и уморство своје деце један је од најдраматичнијих цивилизацијских архетипова где се откривају појмови херојства и изузетности (*areti*) што су Хелени високо ценили. Таквих случајева бивало је и за време римских прогона хришћана о чему, позивајући се на II књигу о Макавејима, извештава Свети Кипријан Картагински кроз пример мајке која је гледала страдање и уморство шесторице синова. Ова света мученица потом је бодрила последњег сина да претрпи муке и телесну смрт: „И, она је заиста почела да моли сина, али онако како је једино било умесно за мајку која је изгубила већ шесторицу синова. Она је молила сина свога да се не боји и да храбро исповеди Бога; молила га је да не осрамоти браћу своју и њихово страдање тј. да их не лиши похвале и славе пред Богом; казала му је да ће знати да је родила седморицу синова само у случају ако свих седморица буду рођени за Бога, а не за овај свет“ (Кипријан 2000: 247).

Није несхватљиво, са друге стране, када родитељ жели да сачува своје дете те потеже за наговором да се зарад опстанка прихвате вероломни услови. „Душевни бол“ тада помрачује свест, потискујући веровање о њеној претежности над телом (Мт. 6, 25). Понекад је такав наговор претпоставка антитезе коју изговара сам мученик, исповедајући веру попут Светог ђакона Авакума:

„Мајко моја на млијеку ти хвала,
Ал не хвала на твојем савјету;
Срб је Христов, радује се смрти...”

Континуитет страдања хришћана, дакле, није тешко доказивати али питање *continuita* мартриологије на нивоу хришћанске културе остало је отворено до „наших дана“. Временски удаљена, ранохришћанска традиција евоцира се као трајни темељ мученичког етоса у Цркви. Из те перспективе сагледаван је контекст Цркве Свете Марине са криптом ливањских мученика. Поменута грађевина подигнута је неколико десетина метара западно од портала са звоником Успењског храма у Ливну, управо са циљем смештања телесних остатака православних Срба, у највећој мери страдалих – у првој години успостављања власти над овим просторима од стране НДХ. Последње ажурирање списка страдалих указује на 1576 жртава (Симоновић 2014: 489–536), од којих је већина уморена на Огњену Марију (30. септембра) 1941. У самом Ливну запамћено је 146 имена, док списак мучених и побијених код основне школе у Челебићима и оних који су бачени у јаму „Бикиша“ упућује на чак 400 душа. Тешко је поменути све који су под „притиском“ осећања дуга према страдалима учествовали у прикупљању њихових земних остатака али свакако да не треба прескочити добровољце који чине окосницу друштва „Света Огњена Марија Ливањска“ као ни тадашњег пароха Жељка Ђурицу. Полагањем у крипто заокружена је једна етапа ове мартриолошке повести а црква је освештана 11.



августа 1991. године (Сл. 4). О томе како је овај свештени топос наново девастиран у сукобима из 1992. али, пре свега, о начину страдања, владању и карактеру ливањских мученика као најубедљивији и најнепосреднији извор може се узети књига Буда Симоновића „Огњена Марија Ливањска“. У овом штиву, агиолошке и мартриолошке претпоставке откривају се на један непосредан начин. Како сами „свети говоре и сведоче“, кроз исповедне исказе преживелих открива се једна херојска епопеја где се синтетизују историјска стварност и њен надисторијски смисао. „Сведочанство времена“ тј. историјска фактографија, у том контексту, претпоставка је ванвремене, надисторијске онтологије. Како се феноменолошки дискурс из перспективе савремене онтологије (Hajdeger 2004: 10) али и карактера уметности схвата као индикација бив-

ства, ово својство визуелне културе на основу иконског елемента, игра значајну улогу у дивергенцији етичког у естетичко начело. Перспективу будућности, с тога, репрезентује дубљи смисао који се у слици открива тј. њоме предочава, где одређено значење добијају наизглед бесмислена збивања као производ „посрнулог људског ума“. Није реч о некаквој безличној и несазнатљивој будућности већ оној која је еванђелски и откривењски предочена и која се литургијски оприсутњује у садашњости. И, премда време није предмет уметничких приказа, нарочито не у односу на протицање – темпорални *continuum*, оно се појављује на онтичком нивоу као *ars realier* кроз облик „чисте садашњости“. Будући да се „сада“ не може схватити као право време јер је немерљиво и незаустављиво, очито је реч о извесној индикацији битка. Тако се у садашњости, у ствари, сублимирају прошлост и будућност и то: *ѿрва* не као „за свагда прошла“ а *гpyia* не као фантомска већ обе као откривене у *чистѿој садашњѿсти*. У том смислу, уметничко и литургијско дело и збивање поистовећују се у заједничком „циљу“ те се Зедлмајрово тумачење „истинског времена“ у уметничком делу из овог може преносити у поље искуства Цркве: „Што ће рећи да савршено умјетничко дјело умиће подмитљивости времена. То *савршенствѿво*, међутим, постиже само онај умјетник који судјелује у *ousia a-ѿdios* и који жртвује своју самовољу (своју партикуларност) – али који нипошто не приноси жртву у виду своје властите *ѿприроде* из које црпи „материјал“ за своје стваралаштво. Он мора жртвовати своје Ја како би судјеловао у јаству и докинуо расцјеп између чула и духа“ (Sedlmaуr 2005: 254). *Истѿоветѿно схваћање времена* убедљиви је показатељ разлога на основу чега су Црква и уметност на један спонтан начин препознали заједнички *telos*. И то упркос отпору раних теолога-апологета, који су ликовно обликовање схватили као „ствар паганства“. Уметност „природно разуме“ одређено постојање као да је (и) вечно тј. чињеница да (нешто) постоји у времену за „естетички ум“ довољна је афирмација за његову вечну егзистенцију. Христос је указао на такве онтолошке претпоставке и потврдио својим Васкрсењем. Уколико је *реалистѿи чистѿе садашњѿсти* несумњив и како се у њој осмишљавају прошлост и будућност онда се може закључити да је уметност у основи есхатолошка а њен симболизам заснива се на значењу које се открива у „последњем чину“. Када се то примени на мартириолошки дискурс поставља се питање да ли се некакав „бљесак више свести“ рефлектује кроз смиреност у трпљењу и „противприродни“ губитак страха код светих мученика. Још је загонетније осећање радости које прожима мартириолошку иконографију што описује и Кипријан Картагински. Есхатолошка катарса најпре се уочава у ранохришћанској иконографији а прави пример представља фреска-таванска композиција у

катакомби Светих Петра и Марцелина у Риму са почетка V столећа (Nicolai et all. 2002: 129) (Сл. 5). Сцена је подељена на два поља: на средишњој позицији горњег, приказан је Христос како седи у трону и благосиља десном руком док левом придржава отворену књигу ослоњену на колено. Одевен је у црвени *хитон* са тамно плавим *clavus*-ом и огрнут такође црвеним *хематионом*. На трону се налази јастук светлије црвене боје док је испод Спаситељевих ногу насликан правоугаони постамент. Око главе је опрцтан ореол помоћу



плавог и оранж круга. У поље нимба, изнад Христове главе постављен је „монограмички крст“ (Мирковић 1974: 9) док су лево и десно од круга исписана „апокалиптичка слова“ А и Ω. Текст на страницама отворене књиге није читљив премда се ту могуће налази кључ за прецизније тумачење. Христос је фланкиран стојећим фигурама апостола Петра и Павла. Огрнути су белим хематионима испод којих се уочавају (такође бели) хитони са тамно плавим *clavus*-има. Обојица десном руком указују на Христа. У доњем сегменту композиције, у средишњем делу, насликано је јагње са светлоплавим нимбом како стоји на петonoжном жртвенику чија је плинта прекривена црвеном тканином. Фланкирано је фигурама четворице мученика у белим хаљинама. Њихова гестуалност са подигнутом десном руком указује на *adoratio* тј. *aclamatio* Христа и Јагњета што евоцира слављење Бога на небу како је описано у Откривењу Јовановом: „И од пријестола изађе глас који говори: Хвалите Бога нашега све слуге његове, и који га се бојите, мали и велики. И чух као глас народа многога, и као глас вода многих и као глас громава силних, гдје говоре: Алилуја! Јер се зацари Господ Бог Сведржитељ. Радујмо се и веселимо се и дајмо славу Њему, јер дође свадба Јагњетова и жена се ње-

гова припремила. И дано јој би да се обуче у свилу чисту и свијетлу, јер свила означава праведна дјела светих“ (Откр. 19, 5–9). Символизам текста и слике на овом примеру управо доказују Лесингову анализу изражајних могућности и граница писане и сликом предочене форме (Lesing 1964: 32–42). Метафоричност се заснива на емпиријским претпоставкама те је извесно да свети овде изображавају „есхатолошку цркву“ и да су истовремено и „њени сватови“. Касни Римљани су веома ценили свилу због њене реткости и способности пресијавања тј. „двоструког сјаја“ (Винкелман 1996: 134). У Апулејевим „Метаморфозама“ свила се помиње као вредан плен неких разбојника (Apulej 1991: 79). У том смислу немогуће је не уочавати слојевитост значења слике још у касноантичком раздобљу и то на начин који реферише на тзв. „картезијански карактер“ са партикуларношћу античких митолошких и етнологских мотива у хришћанској иконографији.

Мученици се могу идентификовати на основу натписа. Са лева на десно стоје Gorgonius, Peter, Marcellinus и Tiburtius. Обе зоне ове јединствене композиције насликане су на белој подлози украшеној црвеним цветним гирландама и цвастима више врста. Тле је маркирано окер и зеленим површинама са издвојеним биљним мотивима међу којима се јасно распознаје житно класје. У односу на символизам епохе најпре се уочава повезаност *хтонске* и *целесталне* сфере, што је већ било уочљиво у касноантичким аграрним култовима и митовима о Деметри и Дионису (Озирису) где је пшенично класје указивало на *васкрсавајуће својство* природе. Белина неба такође рефлектује идеје из Откривења: „И видјех, и гле облак бијели, и на облаку сјеђаше неко сличан Сину Човјечијему...” (Откр. 14, 14). Такође је реч о симболу нетварног светла и престанка закона природе: „И ноћи више неће бити, и неће требати свијетилке ни свјетлости сунчане, јер ће их обасјавати Господ Бог и цареваће у вијекове вијекова“ (Откр. 22, 5). Да је „апокалиптичка катарса“ повезана са идејом „обновљеног раја“ указују цветне гирланде као обележје „места цветног“ и белина као симбол „места светлог“ (Мирковић 1974: 13–18). Флорални елементи такође су повезани са ранохришћанском идентификацијом раја као „небеског ружичњака“ и римским празником *rosalia*, посвећеног рано преминулим сродницима. Реч је и о алузији на мученичке венце што рефлектује идеју да смрт након страдања представља својеврстан тријумф (Мијовић 1992: 8–9). При томе, ни избор боја није био насумичан јер је „црвено-зелени стил Антонина“ (Gerke 1978: 22–24) представљао синтезу природне и вечне стварности. У том контексту такође, црвена Христова одећа има симболично значење: „И обучен је у хаћину црвену од крви, и Име се његово зове: Логос (Ријеч) Божији“ (Откр. 19, 13). Бела одећа му-

ченика у које се на наведеном приказу убрајају и двојица апостола, такође се помиње у Откривењу: „И војске небеске иђаху за њим на коњима бијелим, обучени у свилу бијелу и чисту“ (Откр. 19, 14). Симболизму подлежу и бројеви нарочито у односу на касноантичко обновљено питагорејство. *Четворица светих* метафорички сугеришу „тетрагон правде“ а из броја 4 питагорејци су изводили многе али пре свега, квадратне бројеве (Šredinger 2007: 39–40). Њихов низ: 4, 9, 16, 25, 36, 49, 64, 81, 100, 121, 144... прогресивним увећањем извесно доспева до цифре (144.000) коју наводи Јован Богослов као број оних „који имаху Име Његово и Име Оца Његовог написано на челима својим“ (Откр. 14, 1). Касноантички симболизам бројева у основи не рефлектује „попис праведника“ него целовитост и савршенство Цркве као заједнице којом су обухваћени. Тумачењу доњег сегмента композиције из катакомбе светих Петра и Марцелина доприноси Јованов навод да су свети окруживали „Јагње које стајаше на гори Сиону...“ Исто тако, чињеница да су на истој сцени приказани Христос и Јагње и то као једине две фигуре са ореолима такође упућује на Откривење као литерарни извор: „Ономе што сједи на пријестолу, и Јагњету, благослов и част и слава и моћ у вијекове вијекова“ (Откр. 5, 13). Није дакле реч о томе да је дошло до удвајања идентификације Логоса Божијег већ о једном континуираном подсећању на Христово искупитељско дело, што такође упућује и на карактер и смисао уметничког али и сваког другог *откривења*. Реч је, наиме, о истовременом фокусу на ономе коме се открива и ономе ко (*шѿа*) се открива. „Зедлмајеровским језиком“ речено, без перципијента није могуће „истинско сада“ дела. Стога је и чин „себеоткривања“ не треба разумевати изван одређене икономије. Тако се може закључити да мартриолошка тематика као и смисао приказивања Логоса и Цркве оличене у светима, рефлектује сотеролошки карактер откривењског модела тј. хришћанску феноменологију. Премда се око ореола Јагњета јасно идентификује само део натписа са леве стране – VOR, вероватно је реч о латинској речи VORSOR, варијанти од VERSOR што се може преводити као „бити–јесам“ што би био еквивалент хеленског ὄν. Очигледно је да су савременици разумевали *иконолошки код* ранохришћанског сликарства макар на интуитивном али ипак – литургијски емпиријском нивоу. Данашњем перципијенту, међутим, неопходно је допунско објашњење али и развијенија способност синтетског визуелног мишљења особито у области сликовног симболизма (Радојчић 1987: 86–87). Такође је неопходно нагласити да се уметнички прикази не баве прошлошћу по себи већ једино на основу потенцијала актуелизације у *истинском сада*. Разумевање хришћанске уметности из историографске перспективе доводи до схватања да

је одређено значење у прошлости важило за савремене перципијенте (не нужно и касније) а након процеса „деконструкције слике“ црквена уметност је постала помало „проблематичан појам“. Томе свакако доприносе разни облици секуларизације и антитетичко одношење вере и науке, тако да се из ове перспективе *тjема мучеништва* доживљава као веома удаљена од естетике данашњице. Уметност, са друге стране, представља перманентно *МА-РАН АТА* откривања смисла у садашњици, када се на нивоу *иманентне истине* једног дела „збива оно што ће се збити“.

Недоумице у вези са мартириолошким карактером савремене црквене уметности актуелизова-



ни су раздобљу осликавања ливањског мартиријума¹ (Сл. 6). При томе, сложеност проблематике није се односила једино на иконографски програм. Претпоставка зидног сликарства јесте архитектура коју истиче, прикрива или тумачи и која представља његов презентни оквир. Кретање перципијента кроз ентеријер дефинише његову перспективу тако да принцип градње по себи упућује на одређено значење. У смени античког модела „просторне градње“ касноантичком „композицијом маса“ Алојз Ригл је још почетком XX столећа уочио одређено духовно sazревање човечанства (Riegl 1927: 38–68). Тако је установљено да *пo-дужне основе* касноантичких базилика рефлектују схватање перспективе као непрекидног кретања ка циљу што постулира *идеју вечности*. Таквом моделу супротан је *аксијални облик* основа маузолеја и меморија где је кроз „савршени склад“ успостављана идеја непоновљиве целине. *Подужни* према *аксијалном* принципу односи се као *покрећу* према *мировању* а тек њихова синтеза рефлектује онтолошка схватања касних Римљана и раних хришћана. Приближавање два модела представљало је снажан генерички импулс ранохришћанске архитектуре чији се по-

¹ Осликавање цркве са криптом у Ливну у јулу и августу 2017. извели су Горан Јанићијевић и Миодраг Милутиновић.

следњи степен развоја уочава у византијској естетици (Riegl 1927: 68–74) Но, пре тога, иконографски фокус је дефинисан површином „тријумфалног лука“, који је формиран око шупљине апсиде а на основу преоста-



ле површине источног зида базилике (Сл. 7). Приближавање основних типова омогућено је додавањем *бочних бродова* базиликама а *апсиде* (олтарске) – црквама са аксијалном основом. Уз *шрансейше*, *апирјум* са фонтаном, евентуалне *меморије* попут оне на првобитној Петровој цркви на Ватиканском брегу, принцип *композиције маса* „еволуирао је“ у сложени облик сачињен од бројних елемената. Непрекидна смена облика и чиње-

ница да је спољашњост грађевина одавала унутрашњи садржај указивали су на доминацију духовног принципа касноантичког и ранохришћанског друштва. Тако се дошло до савреног склада који је препознатљив



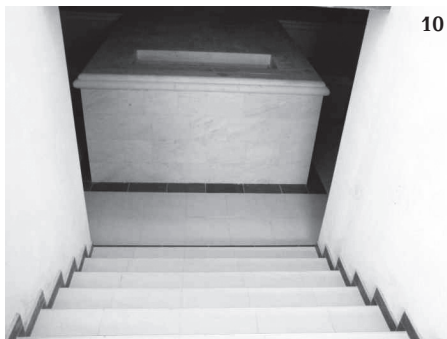
у Јустинијановој „Премудрости Божијој“ у Цариграду (Сл. 8) коју је Прокопије доживео као некакво „небо на земљи“, грађевину у којој је све лебдело а композиција *маса* чији спој више није био уочљив, дивергирала је у непрекидну смену равних и облих површина што је било

достојно јединствене слике космоса (Gerke 1978: 191–203) Јасно је на који је начин перципијент унутар Свете Софије промишљао о вечности, међутим, више није било речи о јединственом фокусу већ непрекидном прожимању небо-земних рефлексија. Такав принцип на Истоку сачуван је до модерних времена а у православним земљама, потом, обнављан је од друге половине XX stoleћа.

Специфичност Цркве Свете Марине јесте у односу димензија основе и висине тј. реч је о „уској или виткој“ грађевини која је закровљена куполом нешто мањег обима од димензија скоро квадратне основе наоса. У ентеријеру не доминира хармонијски принцип већ изражена вертикална перспектива (Сл. 9). Задатак зидног сликарства јесте да такве околности „претвори“ у предност. На самој средини приземља налази се степениште које води у подземну крипту док се до издигнуте олтарске апсиде доспева помоћу друга два, постављена уз бочне зидове (Сл. 10). Етажност и издељеност по висини заправо асоцирају на наведену повезаност хтонске и целесталне сфере, анабазију или катабазију човека и Бога. У хришћанској иконографији такве идеје су рефлектоване у композицијама „Васкрсење – силазак у ад“, „Вазнесење“ и „Други Христов долазак“. Како су наведена значења аналогна и мартириолошкој тематици а особито у односу на ливањске мученике који су бацани у јаме а неки из њих и живи излазили, на основу „дубљег смисла“ тј. христоцентричности и христоликости на којима се заснива и иконски елемент православне црквене уметности, синоптичка синтеза разјашњена је сама по себи. Такође је у традиционалним обрасцима логично препознавати сасвим конкретно (примењено) значење у складу са фокусом и посветом цркве. За такво циља-



9

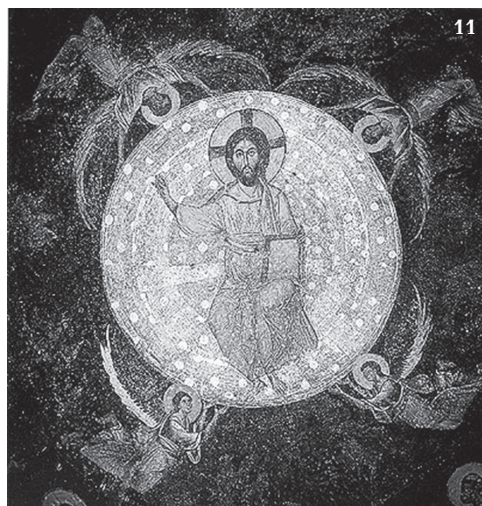


10

ње пронађен је модел кроз исписивање смисаоно повезаних цитата из Светог Писма и богослужбених текстова.

Смисао композиције „Вазнесења“ у куполама цркве из раздобља владавине династије Комнина, заснивало се, пре свега на чињеници да је овај облик схватан као слика небеског свода (Сл. 11). Када се, на основу богослужбеног тј. календарског усталио циклус *Великих пражника* у византијском и средњовековном сликарству, у овом догађају уочен је мотив његовог заокруживања. И у оквирима овог циклуса „Вазнесење“ је заузимало значајно место на своду изнад солеје или олтарске апсиде наспрам сцене „Силазак Светог Духа на апостоле“, празника са којим је у ранијим раздобљима истовремено прослављано. Може се закључити да приказ Вазнесења носи слојевито значење од Христовог узвишавања до славе своје (Лк. 24, 36; Дап. 5, 31 и 7, 55–56) и седења са десне стране Оца (Мк. 16, 19). Смисао догађаја јесте и у односу да се припреми место за верне (апостоле) што је сам Христос најавио: „И ако отидем и припремим вам мјесто, опет ћу доћи, и узећу вас к себи да гдје сам ја, будете и ви“ (Јн. 14, 3). У овом исказу о одласку, међутим, садржи се и најаву Другог доласка у чему се открива

(иконски) елемент оприсутњивања. Из тог разлога може се констатовати да сваки приказ Вазнесења носи значење, односно, постулира идеју или иконизује Други долазак (Сл. 12). Из тог разлога на конструктивним





гредама поткуполног простора исписан је текст: „Овај Исус који се од вас вазнесе на небо, тако ће исто доћи као што га видјесте да одлази на небо“ (Дап. 1, 11). На овом исказу темељи се претпоставка визуелне аналогности Вазнесења и Другог доласка Христовог. На профилима греда насликани су анђели како трубе што се заснива на описима апостола Павла (1. Сол. 4, 16 и 2. Сол 1, 7–8). Сликање тетраморфа на псеудопандатифима утемељено је на Откривењу и описима Другог доласка (Откр. 4, 7–8; 5, 6–9; 19, 4). Симболизам „небеске сфере“ допуњен је тонски обликованим ликовима небеских сила на плавој основи у правцу очекиваног утиска код рецепције савременика који небо поистовећују са плаветнилом.

Целом висином бочних зидова простиру се јединствене композиције „Распећа“ (Сл. 13) и „Васкрсења-силаска у ад“ (Сл. 14) у горњим и ликовима ливањских мученика – доњим сегментима. Ова библијска „антитеза“ тачно упућује на христоликост сваког невиног страдања те са *Голгоџом* и *адом* повезује све оне знане и неименоване *јаме* у које су били убачени уморени или још живи људи. Уобичајени симболи попут *Крста*, *Адамове лобање* и *враћница раја* указују на сотеролошку перспективу страдања. И управо у овој теми актуелизује се Лесингов књижевно-уметнички дискурс и то на основу поеме „Јама“ Ивана Горана

Ковачића. Ово, данас готово заборављено дело бави се управо страдањима на један трагичан, дубок, болан и доживљајни начин у свим димензијама које књижевност омогућава. Песничке слике, које читалац једва да може да поднесе уз неминовно посредно закључивање да је у стварности бивало још ужасније, неодрживе су у ликовним уметностима. Ипак, из поља животног реалитета често се преноси истоветни садржај у поезију и уметност, где се у интерпретацији посеже за метафоричким приступом. Лесинг је ову разлику анализирао на основу скулптуре „Лаокона“ (Сл. 15) и истоименог Вергилијевог списка: „Посматрам наведене узроке због којих је



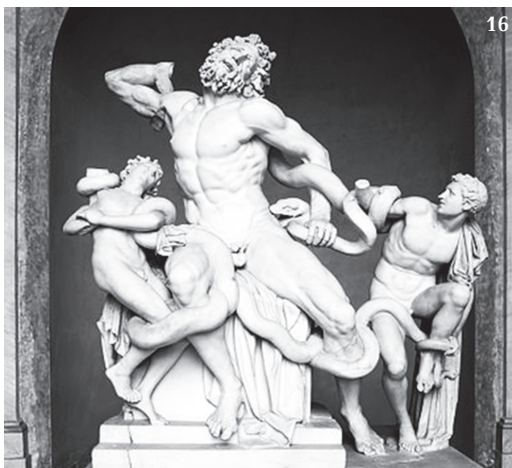
мајстор Лаокона морао држати меру у изражавању телесног бола и налазим да су сви узети из саме суштине уметности и од нужних јој граница и потреба. Тешко би се који од њих могао применити на поезију“ (Lesing 1964: 18). У такве разлике може се упутити перцепијент који стоји пред иконом одређене уметничке висине и стечени утисак покуша да упореди са другим који је произашао из читања службе канона истом светитељу. Чак и релативне тежње ка нарацији које се могу препознати у житејним сценама у низу само су фокусирани исечци претпостављеног континуитета, ограничени сликовним захтевом за епилогом и међу њима се не може препознавати друга веза осим дубљег смисла тј. „суштинског значења“ (Panofski 1975: 23–32)

Из тог разлога прикази Распећа и Васкрсења са светима-мученицима сведени су на „речите“ симболе тј. сви су насликани у унутрашњости велике јаме. Неки од њих као да излазе, други виरे из гротла а трећи стоје на самом рубу. Предочени су портретски на основу доступне фото документације, насликани у оном добу и узрасту из времена страдања. Углавном држе крстове у рукама а одликује их смирење и идеалистичка стилизација према традицијама православних икона. Разазнају се ликови омиљеног ливањског лекара Душана Митровића који је као угледан

грађанин „морао хитно у Сарајево и даље на пут у Србију“; Добриле Бајило из чије је породице још петнаесторо чланова скончало у јами „Копривница“; Живка Павловића који је, осећајући се недужним одбио да бежи упркос упозорењима честитих грађана итд. Уочава се и значајан број деце, од беба које су уморене до оних које су се рађале у јами (Симоновић 2014: 176–183): мученица попадија Даница са ћерком Смиљом које су живе бачене у јаму; Никола, Дејан и Милош Радета поклани у шуми у Копривници заједно са мајком Веселинком и баком Милком; учитељица Ангела Пуцарић Лалић са својим ђацима. Као и Добрила Бајило и учитељица-мученица заклана је у аутобусу код Купрешких врата, заједно са трогодишњим сином Здравком кога ни мртвог није испуштала из загрљаја. Овај бестијални демонски пир силовања и клања уз промену ливањског у дубровачки топос овековечио је Лордан Зафрановић у филму „Окупација у 26 слика“. Међу мученицима такође се препознају браћа Бошковићи, Паво Митровић, Славко Маљковић и други.

Начин на који је уметност у ширем смислу а такође и она која баштини византијске и средњовековне традиције опредељивала модел приказивања, лишен афективности и психологизације, ову тему из поља естетике „на тренутак“ враћа у етички дискурс. Наиме, код преживелих никада се није уочавало осећање зла, срџбе или освете, тако да је на основу тако израженог смирења избрисана граница суморне стварности живота и епског реалитета. Ливањски мученици део су једне херојске саге о људском достојанству и боголикости и то је убедљиви показатељ како су се у историји помешали мит и живот. Када су скеле за осликавање подигнуте над криптом са саркофагом у облику Крста, утисак светости, необјашњив колико и убедљив, постао је део стварности на коју је, кроз уметничке праксе, требало дати ваљан одговор.

На западном зиду цркве начињен је спој делова Житија Свете Великомученице Марине са локалним мученицима из реда клира – свештеника Риста Ђатића из Губина, Косте Станишића из Ливна и Илије Будимира из Грахова (Сл. 16). Иконолошка прологомена заснивана је на импликацијама *најовора за одрицање од вере* и чина страдања што повезује једно ранохришћанско са житијама све-



тих из модерног доба. Топографски елементи тј. карактеристични архитектонски облици (кула старог Вујадина, школе у Челебићу и Ливну) такође имају симболично значење између мартирijумских локуса и метафоричког указивања на чврстину вере (камен) и чистоту жртава (белина).

Осликавање олтарске апсиде укључивало је питања литургијске и богослужбене функције у ширем смислу, хоризонталног сагледа-

вања или „ико-
нолошки речено
– ишчитавања“
живописа као и
његовог циклич-
ног завршетка
тј. заокружива-
ња значењског
фокуса. Уколико
је иконографи-
ја куполе и там-
бура схваћена
ипролошки, у сли-
карству олтара



може се констатовати *еџилошко значење* (Сл. 17). Основ синтезе представља композиција „Деисис – Страшни суд“ са Христом у трону, при чему је једино колоквијално употребљен придев „страшни“, схваћен као рецидив средњовековне „васпитне културе“. Апостоли су приказани у синтронима у два реда, Богородица и Претеча са молитвено-заступничким гестовима, анђели и свети. Други слој се међусобно прожима са првим и заснива на традиционалном обрасцу „Служба архијереја“. Поред уобичајених светих отаца-литургичара: Јована Златоустог, Василија Великог, Григорија Богослова, Атанасија Великог насликани су свештеномученици Петар Дабробосански и Платон Бањалучки, који су у одређеним раздобљима били архипастири у појединим крајевима данашње Бихаћко-петровачке епархије. Њихово страдање временски и модуларно аналогно је култу ливањских мученика. У горњим сегментима, лучно, приказани су презвитери, већ канонизовани свештеномученици наведене дијацезе. У складу са иконографским фокусом на отвореним ротулусима у рукама архијереја исписан је текст *молишве анамнезе* који се чита с лева на десно (Мидић 2009: 3–5).

Укупном ансамблу припадају и прикази са парпетних зидова око централног степеништа чиме је улазак у крипту означен адекватним сликама. На северној страни приказан је старозаветни патријарх Аврам са душама праведних (Сл. 18) а на јужном – Покајани разбојник, такође у рају (Сл. 19). Фигуре су постављене на веома светлој, скоро белој подлози а око њих се уочава зеленом бојом линеарно изведено различито биље, док је профил ове зидане ограде украшен орнаменталним низом у форми *бескрајног извештаја*, формираним од мотива палмете (Riegl 1999: 9–12) Овим коридором, у крипту Цркве Свете Великомученице Марине свакодневно ступа јереј Предраг Црепуља упућују-



ћи прозбе и моли-
тве Богу за све као
и оне који су у ли-
вањским мучени-
цима препознали
своје заступнике
(орансе) (Сл. 20).

У том смислу,
уметничко и тео-
ријско истражива-
ње ове теме доспе-
ва до полазишне
тачке мартиро-
логије као дуго-
трајног обележја



стварности црквеног живота и уметности: „Поред натписа: Cum san-
ctis, inter sanctos, μετὰ τῶν ἁγίων а на Оријенту ἐν κόλποις Ἀβραάμ
καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ на гробовима у катакомбама Рима имамо многе
натписе у којима се моли да душа умрлога буде међу светима (San-
cti, ἅγιοι, martyres) и жели умрлима живот, мир и освежење са све-
тима или се изражава уверење да су они већ у заједници са светима
што приказују и слике“ (Мирковић 1974: 12). Без претензија да жи-
вопис у Цркви Свете Великомученице Марине буде представљен као
уметничко дело, у оквирима разматрања изнете су основне претпо-
ставке теоријских и креативних праваца истраживања мартироолошке
иконографије, која, ни у раздобљима хуманистичких и демократских
струјања не губи на значају. Уколико постоји култура сећања на про-
шлост као и на будућност.

* * *

Цитирана литература:

- Винкелман, Ј. Ј (1996): *Историја древне уметности*, Сремски карловци
– Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића
- Григорије Чудотворац и други (2007): Писмо Фортунату о похвали
мучеништва Светог Кипријана Картагинског у *Свети оци и учи-
тељи Цркве* – том III, Београд: Хришћанска мисао.
- Мидић, И. (2001): *Сећање на будућност*, Пожаревац: Епархија брани-
чевска – Одбор за просвету и културу.
- Милошевић, Г. (2013): „Мартиријум и гробљанска базилика у Јаго-
дин мали у Нишу“, у *Ниш и хришћанско наслеђе*, Ниш: Град Ниш

- Универзитет у Нишу – Православна епархија нишка – Нишки културни центар.
- Мијовић, П. (1992): *Тријумфи и смрти – Les triomphes et les morts*, Подгорица: Црногорска Академија наука и уметности.
- Мирковић, Л. (1974): *Иконографске студије*, Нови Сад: Матица Српска.
- Поповић, Р. (2013): „Ранохришћански Светитељи на тлу источног Илирика“, у *Богословље* 1, Београд: Православни богословски факултет.
- Радојчић, С. (1982): *Одабрани чланци и студије*, Београд – Нови Сад: Издавачки завод Југославија – Матица Српска.
- Ракоција, М. (2013): „Paleobyzantine church of Niš – preliminary survey“ у *Ниш и хришћанско наслеђе*, Ниш: Град Ниш – Универзитет у Нишу – Православна епархија нишка – Нишки културни центар.
- Симоновић, Б. (2014): *Ођена Марија Ливањска*, Цетиње – Београд: Светигора.
- Јанићијевић, Г. (2012): *Хришћанска уметност и античке парадигме*, Београд: Висока школа Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију.
- Јевсевије, епископ Кесаријски (2013): *Историја Цркве*, Шибеник: Истина.
- Apulej (1991): *Zlatni magarac*, Beograd: Dereta
- Burkhart, J. (1992): *Povest grčke kulture IV*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Gerke, F. (1973): *Kasna antika i rano hrišćanstvo*, Novi Sad: Bratstvo jedinstvo.
- Hajdeger, M. (2007): *Ontologija, hermeneutika faktičnosti*, Novi Sad: Akadem-ska knjiga.
- Nicolai, V. F. et all. (2002): *The Christian Catacomb of Rome*, Regenzburg: Verlag Schnell & Steiner GmbH.
- Panofski, E. (1975): *Ikonološke studije – humanističke teme u renesansnoj umetnosti*, Beograd: Nolit.
- Riegl, A. (1927): *Spätromischekunstindustrie*, Wien: Osterr. staatsdruckerei.
- Riegl, A. et all. (1999): „Питанје стила“, у *Бечка школа повјести уметности*, Загреб: Barbat.
- Sedlmayr, H. (2005): *Umjetnost i istina – o teoriji i metodi povijesti umjetnosti*, Zagreb: Scarbeus-Naklada.
- Šredinger, E. (2007): *Priroda i Grci*, Beograd: Fedon.

Примљено: 24. 8. 2018.
Одобрено: 4. 3. 2019.

MARTYRIC CHARACTER OF ECCLESIASTICAL ART FROM THE PERSPECTIVE PAINTING OF THE CHURCH OF THE HOLY GREAT MARTYR MARINA IN LIVNO

Goran M. Janićijević

*Orthodox Youth Center "St. Petar of Sarajevo"
East New Sarajevo*

Summary: *Based on the late Roman and early Christian catacombs and painting in considering the question of the reception and reinterpretation presentation of the martyrs in the Church art today. Research perspectives is based on the frescoes of the Church of the Holy Great Martyr Marine with a crypt of the martyrs of Livno.*

Key words: *Holy Martyr Marina, martyr, wall painting, Livno, caves.*

БИБЛИОГРАФИЈА

ПРОФ. ДР ДИМИТРИЈА Е. СТЕФАНОВИЋА

Владимир Живановић*
*Институт за српски језик
САНУ*

Владан Јовановић**
*Институт за српски језик
САНУ*

Наташа Вуловић***
*Институт за српски језик
САНУ*

Апстракт: Овај прилог доноси библиографију радова професора Димитрија Е. Стефановића, која се састоји од монографских и уџбеничких публикација, научних студија и научнојударних текстова, као и критика и полемика. Библиографија је ажурирана и тематски класификована, те обухвата области његове научне делатности из области филологије, текстологије, ономастике, историографије, историје православне цркве на тлу Мађарске, као и културолошких српско-мађарских односа.

Кључне речи: персонална библиографија, Димитрије Е. Стефановић, културне везе.

Библиографију Димитрија Е. Стефановића, редовног професора у пензији, објављујемо поводом приближно шест деценија његовог научног рада у више научних и образовних установа у земљи и иностранству. Професор Стефановић је рођен 20. августа 1936. године у Будимпешти. Основну школу и гимназију завршио је у Сентандреји. После велике матуре, током 1955. године, био је неколико месеци ангажован у Мађарској академији наука као хонорарни сарадник на истраживању и преводу на мађарски језик архивске грађе која се

* vladimir.zivanovic@isj.sanu.ac.rs.

** vladan.jovanovic@isj.sanu.ac.rs.

*** natasa.vulovic@isj.sanu.ac.rs.

односила на српске уметничке споменике у Сентандреји. Реформаторску теолошку академију у Будимпешти уписао је 1956. године, а апсолвирао 1961. године. После завршене Академије уписао је студије славистике 1962. године на Катедри за источне и западне словенске језике и књижевности на Филолошком факултету у Београду. На истом факултету је магистрирао 1972, а докторирао 1977. године. Школску 1966/1967. годину провео је на студијама Универзитета у Бечу. Од 1967. до 1969. године радио је као професор руског језика у средњој школи. Професор Стефановић се 1969. године запослио у Институту за српскохрватски језик САНУ на Старословенистичком одсеку, којим је тада руководио професор (касније академик) Димитрије Богдановић и у којем је започета ексцерпија Мирослављевог јеванђеља зарад израде речника старословенског језика српске редакције, на коме се и даље ради. Професор Стефановић је у Институту за српски језик радио до 2001. године, стекавши у овој установи сва научна звања. Између 1971. и 1981. године изводио је наставу руског језика на Саобраћајном факултету у Београду, а Историју руског језика предавао је на Филозофском факултету у Новом Саду од 1988. до 1991. године. Црквенословенски језик на Богословском факултету у Београду предавао је од 1992. до 1994. године и од 1996. до 1997. године. Од 2001. до 2008. године био је лектор за српски језик на Катедри за словенску филологију Филозофског факултета Универзитета у Будимпешти. Професор Димитрије Е. Стефановић досад се највише бавио објављивањем споменика, текстологијом и лексиком старог српског писаног наслеђа, пре свега црквенословенских апостолских текстова, а у већем броју радова обрађивао је теме које се тичу културне историје и духовности Срба у Мађарској некада и данас.

Библиографија је организована формално, дакле према карактеру библиографских јединица (монографије, чланци, прикази и преводи), а у оквиру те поделе јединице су дате хронолошким редом. Научни чланци су анотирани.

Аутори овом библиографијом желе да пруже увид у радове, који по својој садржини представљају српско културно наслеђе, како средњовековно, тако и оно настало у контакту српске с мађарском културом.

Монографске публикације

1. Условне реченице у српским и хрватским црквенословенским текстовима до краја XV века : [необјављена докторска дисертација]. – Београд : [Димитрије Е. Стефановић], 1976. – [2], 174 листа; 29 cm.
2. Матичин апостол : (XIII век) / приредили Радмила Ковачевић и Димитрије Е. Стефановић; увод и опис рукописа написао Димитрије Богдановић. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1979. – 361 стр., [5] стр. с таблама (факс.); 28 cm.

[Матичин Апостол – XIII век : (приредили Радмила Ковачевић и Димитрије Е. Стефановић, увод и опис рукописа Димитрије Богдановић, Београд, САНУ, 1979) / Томислав Јовановић // Археографски прилози. – Књ. 2 (1979), стр. 345–355;

Matičin Apostol (XIII vek) by R. Kovačević, D. E. Stefanović, D. Bogdanović (pp. 587–588) / A. E. Pennington // The Slavonic and East European Review. – Књ. 59, Св. 4 (10. 1981), стр. 587–588;

Matičin apostol (XIII vek). Priredili Radmila Kovačević i Dimitrije E. Stefanović, Beograd 1979. / Alexander E. Naumov // Rocznik Slawistyczny. – Књ. 42, св. 1 (1981), стр. 89–92;

Matičin apostol (XIII vek). Priredili Radmila Kovačević i Dimitrije E. Stefanović, Beograd 1979. / Angelina Minčeva // Anzeiger für slavische Philologie. – Књ. 13 (1982), стр. 116–118;

Matični apostol (XIII vek) by Radmila Kovačević, Dimitrije E. Stefanović, Dimitrije Bogdanović; Matični apostol. Fototipska izdanja knj. 2 by Dimitrije Bogdanović / David Huntley // Canadian Slavonic Papers = Revue Canadienne des Slavistes. – Књ. 25, св. 4 (12. 1983), стр. 610–611;

Матичин апостол (XIII век). Приредили Р. Ковачевић и Д. Е. Стефановић ... / Emilie Blahová // *Slavia*. – Knj. 52, sv. 2 (1983), стр. 199–202]

3. *Apostolus Šišatovacensis : anni 1324 / edendum curavit Dimitrije E. Stefanović*. – Wien : Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1989. – LXXV, 208, [23] str. s tablama : ilustr.; 30 cm.

[Šišatovački apostol 1324. godine (Priredio Dimitrije E. Stefanović), Austrijska akademija nauka. Srpska akademija nauka i umetnosti. Institut za srpskohrvatski jezik, Beč 1989, LXXV + 208 + Tafelteil. / Herta Kuna // *Slovo: časopis Staroslavenskog instituta*. – Књ. 39–40 (1989–90), стр. 213–215;

Шишатовачки апостол : Спис из 1324. године, приредио Димитрије Е. Стефановић; издавач: Аустријска академија наука у сарадњи са Српском академијом наука и уметности и Институтом за српскохрватски језик, Беч, 1989. / Ирена Грицкат-Радуловић // *Политика*. – Год. 87, бр. 27486 (14. 4. 1990), стр. 17;

Шишатовачки апостол (Приредио Димитрије Е. Стефановић, изд. Аустријска академија наука у сарадњи са САНУ и Институтом за српскохрватски језик, Беч, 1989. LXXVIII + 210 + 33 фотографије) / Васа Павковић // *Задужбина*. – Год. 3, бр. 10 (5. 1990), стр. 12;

Сагледавање књижевног наслеђа / Томислав Јовановић // *Православље*. – Год. 24, бр. 552 (15. 3. 1990), стр. 6. *Apostolus Šišatovacensis anni 1324 : Edendum curavit Dimitrije E. Stefanović* (=Österreich. AdW, phil-histor. Kl.: Schriften der Balkankommission. Linguist. Abt. Fontes, 1). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1989, I–LXXV, 1–208 S., 23 Tafeln / Dietrich Freydank // *Zeitschrift für Slawistik*. – Књ. 36, св. 1 (1991), стр. 133–135;

Apostolus Šišatovacensis anni 1324 : Edendum curavit Dimitrije E. Stefanović. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989, LXXVIII + 208 S., 23 Tafeln (=Österreich. AdW, phil-histor. Kl.: Schriften der Balkankommission. Lingu-

ist. Abt. Fontes, 1) / Anatolij A. Alekseev // Zeitschrift für slavische Philologie. – Књ. 51, св. 1 (1991), стр. 203–208;

D. E. Stefanović, Apostolus Šišatovacensis anni 1324 ... / Emilie Blahová // Palaeoslovenica : památce Josefa Kurze (1901–1972). – Praha : Československá akademie věd, 1991, стр. 112–113.

Dimitrije E. Stefanović, Apostolus Šišatovacensis anni 1324, Österreichische Akademie der Wissenschaften [6], + lxxv + [5] + 208 + Seiten [26] / H. Leeming // Slavonic and East European Review. – Књ 69, св.1 (1991), стр. 127–128;

Apostolus Sisatovacensis anni 1324. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1989. (6 +) LXXV (+ 5) + 208 (+ 2) pp. +23 pp. of plates / Andrew R. Corin // International journal of Slavic linguistics and poetics. – Књ. 41 (1997), стр. 195–201;]

4. Есфигменска повеља деспота Ђурђа / Павле Ивић, Војислав Ј. Ђурић, Сима Ђирковић [Препис повеље са преводом / Димитрије Е. Стефановић]. – Београд : Југословенска ревија; Смедерево : Завод за заштиту споменика културе, 1989. – 107 стр. : илустр.; 31 cm. | Прештампано у:

[Споменици српског Подунавља иза Косова / Новак Јоцовић, Владислав Касалица [Есфигменска повеља деспота Ђурђа Бранковића / повељу превео Димитрије Е. Стефановић]. – Смедерево : Регионални завод за заштиту споменика културе, 1989. – 64 стр. : илустр.; 24 cm.

Споменици Смедеревља и Браничева. 1 / уредник Новак Јоцовић [Есфигменска повеља деспота Ђурђа Бранковића / повељу превео Димитрије Е. Стефановић]. – Смедерево : Регионални завод за заштиту споменика културе, 1997. – 296 стр. : илустр.; 30 cm.]

[Есфигменска повеља деспота Ђурђа, Смедерево, 1989 / Вера Јерковић. – Зборник Матице српске за славистику. – Књ. 38 (1990), стр. 210–212. | приказ]

5. Саборно гробље у Сентандреји : прошлост и натписи / приредили Наташа Вуловић [и др.]; фотографије Иван Јакшић; уредници Војислав Становчић, Димитрије Е. Стефановић. – Београд : Службени гласник : Српска академија наука и уметности : Музеј Српске православне епархије будимске : Институт за српски језик САНУ, 2012. – 540 стр., [2] пресавијена листа с мапама : илустр.; 21 x 30 cm.

[Сентандрејска некропола : Саборно гробље у Сентандреји – Прошлост и натписи, Београд 2012. / Предраг Степановић // Невен : прилог српских народних новина. – (12. 2012), стр. 3;

Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи, приредили Наташа Вуловић, Марија Ћинђић, Владан Јовановић, Данијела Радоњић, Димитрије Е. Стефановић, Београд, 2012. / Томислав Јовановић // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. – Књ. 78 (2012), стр. 231–232;

Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи, Приредили Наташа Вуловић, Марија Ћинђић, Владан Јовановић, Данијела Радоњић и Димитрије Е. Стефановић, Фотографије Иван Јакшић, Уредници академик Војислав Становчић, Димитрије Е. Стефановић, Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука, Музеј Српске православне епархије будимске, Институт за српски језик САНУ, ЈП 'Службени гласник', 2012, 546 стр. : илустр. : 30 x 21 / Марина Спасојевић // Гласник Етнографског института. Књ. 61, св. 1 (2013), стр 261–268;

Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи / Марина Спасојевић // Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе. – Бр. 45 (2013), стр. 294–296;

Неми сведоци прошлости Сентандреје (Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи, Приредили Наташа Вуловић, Марија Ћинђић, Владан Јовановић, Данијела Радоњић и Димитрије Е. Стефановић, Фотографије Иван Јакшић, Академик Војислав Становчић, Димитрије Е. Стефановић (ур.), Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука, Музеј Српске православне епархије будимске, Институт за српски језик САНУ, ЈП 'Службени гласник',

2012, 546) / Исидора Бјелаковић // Зборник Матице српске за књижевност и језик. Књ. 62, св. 2 (2014), стр. 590–593.]

6. Венцловићев сентандрејски Буквар : 1717 / приредили и пропратне студије написали Томислав Јовановић и Димитрије Е. Стефановић. – Будимпешта : Радионица „Венцловић“; Београд : Арте, 2013. – 347 стр. : илустр.; 20 см.

[Буквар за науку / Предраг Степановић // Невен : прилог српских народних новина. – (2013), стр. 5.;

Кодекси са најстаријим сачуваним рукописним букваром код Срба / Јелена С. Ђорђевић // Зборник Матице српске за књижевност и језик. – Књ. 64, св. 2 (2016), стр. 546–548.]

Чланци (научни и популарни)

7. Neki elementi odnosa glagolskih imenica od neprelaznih glagola u staroslovenskom prema odgovarajućim rečima u grčkom originalu // Cyrillomethodianum. – Књ. 3 (1975), стр. 106–110.

У раду се даје творбена систематизација и класификација глаголских именица од непрелазних глагола на -је, -еније, -ије, -тије, -џствије у старословенском језику. Основна грађа ексерпирана је из осам већих старословенских споменика (Зографско јеванђеље, Маријино јеванђеље, Савина књига, Асеманово јеванђеље, Синајски псалтир, Синајски требник, Ключев зборник, Супрасалски зборник). Изведенице су употребљене са одговарајућим речима грчких паралела, сем Синајског требника, где није постојала могућност за упоређивање.

8. Prilog proučavanju jednog sintaksičkog balkanizma // Analele Societății de limba română. – Бр. 8 (1977) 197–201.

У раду је анализирана конструкција *без ga*, која је, иако супстандардна са становишта књижевнојезичке норме, својстве-

на говорној пракси не само српског (српскохрватског), већ и других балканских језика. Поред претпоставке о немачком језичком утицају на појаву ове конструкције, у раду се указује и на унутрашње међујезичке контакте балканских језика, који су такође могли утицати на појаву и употребу ове конструкције.

9. Језичке разлике између Матичиног и Енинског апостола / Димитрије Е. Стефановић и Радмила Ковачевић // Јужнословенски филолог. – Књ. 34 (1978), стр. 149–168. | Резюме

У раду је спроведена анализа на ортографско-фонетском, морфолошком, синтаксичком и лексичком нивоу двају апостола, са циљем да се утврде текстолошке и језичке разлике двају текстова.

10. Неки аспекти испитивања словенских паралела грчке речи ἀρχιερεὺς у црквенословенским јеванђељским и апостолским текстовима у XII, XIII и XIV веку // Balcanica. – Књ. 10 (1979), стр. 51–74. | Summary

У раду се даје преглед словенских лексема које се појављују као паралеле према грчкој речи ἀρχιερεὺς у јеванђељским и апостолским текстовима. Места јављања грчке речи ἀρχιερεὺς идентификована су у стандардном издању новозаветног грчког текста на основу Шмолерове новозаветне конкорданце.

11. Словенске паралеле грчке речи ὑπόστασις у апостолским текстовима // Археографски прилози. – Књ. 2 (1980), стр. 189–196.

Истичући чињеницу да се грчка реч ὑπόστασις појављује пет пута у новозаветном грчком тексту (само у апостолским посланицама), као и различите значењске реализације те лексеми у грчком језику, аутор упоређује тих пет места у неколико црквенословенских апостолских текстова. Лексиколошко-текстуалном анализом словенских паралела за наведену грчку реч утврђују се доследне заједничке и различите лексичке и текстолошке црте.

12. Издање Матичиног апостола / Димитрије Е. Стефановић и Радмила Ковачевић // Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1981, стр. 189–193. | Zusammenfassung

Полазећи од тога да је у оквиру програма рада на грађи Речника општесловенског (црквенословенског) књижевног језика српске редакције у Институту за српски језик Матичин апостол одређен као носећи текст за ексерпцију апостолских споменика, у раду је дат опис издања чији је увод и палеографски опис рукописа саставио Димитрије Богдановић.

13. Неки аспекти испитивања сакралне терминологије у црквенословенским апостолским текстовима // Slovo: časopis Staroslavenskog instituta. – Књ. 31 (1981), стр. 41–49. | Zusammenfassung

У раду се испитују словенске паралеле изворно грчких речи, као што су *презвитер*, *јереј*, *епископ* итд. са појмовним значењем „лица или достојанства са сакралном или организационо-сакралном функцијом“, на материјалу црквенословенских текстова 12, 13. и 14. века.

14. О словенским еквивалентима грчких везничких израза $\epsilon\acute{\iota}$ ($\kappa\alpha\acute{\iota}$), $\epsilon\grave{\iota}$ $\pi\omega\varsigma$ и $\epsilon\grave{\iota}\tau\epsilon$ у црквенословенским апостолским текстовима // Јужнословенски филолог. – Књ. 38 (1982), стр. 111–122. | Summary

У раду се на основу анализе превода грчких везничких израза $\epsilon\acute{\iota}$ ($\kappa\alpha\acute{\iota}$), $\epsilon\grave{\iota}$ $\pi\omega\varsigma$ и $\epsilon\grave{\iota}\tau\epsilon$ у црквенословенским апостолским текстовима закључује да грчким везничким изразима углавном одговарају *аще* (н); *аще како* и *аще* (же, *ли*), који су калкирани према грчком оригиналу.

15. Палеографске белешке о старим српским и неким другим рукописима у Великој Британији // Археографски прилози. – Бр. 6–7 (1984–1985), стр. 51–91. | Илустр. на стр. 92–129.

У раду су на основу истраживања спроведеног у Великој Британији о српским рукописима који се у тој земљи налазе, изнета обавештења о њима, дат њихов приближан број и место где се они налазе.

16. Из микротопонимије Сентандреје // Ономатолошки прилози. – Књ. 6 (1985), стр. 185–190. | Резюме

У раду су дати микротопонимски називи савремене Сентандреје у говору малобројног српског становништва, а такође и називи забележени у двама радовима о Сентандреји: П. Софрић, *Моменти из прошлости и садашњости Сентандреје*, Ниш 1903. и Л. Терзин, *Из прошлости Сент-Андреје*, Календар Српске православне Епархије бачке за преступну годину 1944, Ујвидек, s. d., 177–189. Аутор је нагласио да су неки називи потврђени само у говору, неки у говору и литератури, а неки само у литератури.

17. О упоредном испитивању црквенословенских апостолских текстова // Научни састанак слависта у Вукове дане. – Књ. 14, св. 1 (1985), стр. 109–116. | Summary

Рад обухвата критичку језичку анализу најстаријих познатих црквенословенских апостолских текстова, засновану на поређењу педесетак одговарајућих апостолских текстова од 12. до 15. века (и један из 17. века) са Михановићевим одломком апостола из 12. века. Аутор описно наводи неколико примера разночтенија, који имплицирају језичке проблеме на различитим нивоима. Посебна пажња посвећена је анализи утицаја грчке лексике, дијалекатској лексици, синтакси.

18. Аутобиографија Петра Римског 1800–1874 // Свеске Матице српске : грађа и прилози за културну и друштвену историју : серија друштвених наука. – Књ. 2, св. 1 (1986), стр. 5–35.

У првом делу рада дају се општи биографски подаци о Петру Римском, као и слика друштвено-историјског контекста у ко-

јем је он радио и стварао, а потом се износе и поједини значајни догађаји о којима је Петар Римски оставио писани траг.

19. Осврт на језик записа у српској графици XVIII века // Српска графика XVIII века : зборник радова. – Београд : Балканолошки институт САНУ; [Нови Сад] : Матица српска, 1986, стр. 187–191. | Zusammenfassung

У раду се анализирају језичке црте на записима у српској графици 18. века. Анализа показује да су у испитаним записима у прве четири деценије 18. века рускословенски језички утицаји заступљени у приличној мери већ пре 1726. године, када је руски учитељ М. Суворов основао „славјанску“ школу у Сремским Карловцима. То се посебно односи на ортографију. У петој деценији сви записи су већ на рускословенском, што је у складу са општим токовима српске писмености тога доба.

20. Епитафи у српским црквама и портама у Сентандреји // Сентандрејски зборник 1. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1987, стр. 309–328. | Илустр. на стр. 329–348; Zusammenfassung

У прилогу су дати текстови и кратки описи епитафа који се данас налазе у православним црквама и њиховим портама у Сентандреји. Реч је о епитафима насталим између 1731. и 1976. године, с тим што већина њих потиче из друге половине 18. века.

21. Извод из описа Будимске епархије средином XVIII века / Димитрије Е. Стефановић и Слободан Милеуснић // Свеске Матице српске : грађа и прилози за културну и друштвену историју, серија друштвених наука. – Књ. 5, св. 2 (1987), стр. 5–35.

У раду су представљени рашчитани подаци Екстракта Описанија Богоспасајемии Епархији Будимскија, чији се оригинал налази у Музеју Српске православне цркве у Београду. Извод (екстракт) даје неку врсту статистичке обраде Будим-

ске епархије, тј. наводи имена градова и села у којима живе православни, број њихових домова, цркава, свештеника, као и број иноверних по местима.

22. Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века // Јужнословенски филолог. – Књ. 45 (1989), стр. 137–160. | Summary

У раду су представљени преглед и развој распореда словенских празника у четрдесетак месецослова уз црквенословенске апостоле од краја XII до почетка XV века. Дајући најпре књижевно-историографске податке о месецослову, као посебном жанру православне хагиографске литературе, аутор скреће пажњу и на рану словенску традицију литургијских календара. Разврставање месецослова на 16 општих типова, урађено према хронологији настанка празника, као и резултати спроведене анализе, упућују на то да развојна линија присуства словенских празника у месецословима потврђује да је она део општег развоја словенске хеортологије и хагиологије.

23. Свети Кнез Лазар у месецослову Гаврила Стефановића Венцловића // Свети Кнез Лазар : споменица о шестој стогодишњици Косовског боја : 1389–1989. – У Београду : [Свети архијерејски синод Српске православне цркве], 1989, стр. 293–301.

Рад садржи текстолошку анализу илуминираног месецослова који је објављен у саставу црквеног зборника из опуса Гаврила Венцловића Стефановића, исписаног највероватније између 1730. и 1740. године. Након навођења текста у целини, аутор пореди текст и кондак светом кнезу Лазару у Венцловићевом месецослову са неколико паралелних текстова српскословенске редакције, као и са текстом новорускословенске редакције. Утврђује се да Венцловићев текст садржи мали број мање значајних сопствених текстолошких обележја и да текстолошки остаје у оквирима српске редакције.

24. Шишатовачки апостол // Манастир Шишатовац : зборник радова. – Београд : Српска академија наука и уметности : Дру-

штво историчара уметности Србије; [Нови Сад] : Матица српска, 1989, стр. 66–72. | Илустр. на стр. 71–72.

У раду се представљају историјско-текстолошки подаци о *Шишаћовачком ајошћолу*. Рукопис апостола је српском редакцијом старословенског језика преписао црноризац Дамјан у трећој деценији 14. века, у Пећи. Навођењем чињеница о настанку, садржини и судбини *Шишаћовачког ајошћола*, аутор наглашава велику вредност овог споменика српске средњовековне писмености.

25. Напомене о синтакси и лексици у језику „Житија светог владике Максима“ од Гаврила Стефановића Венцловића // Научни саста-
нак слависта у Вукове дане. – Књ. 20, св. 1 (1991), стр. 389–396.

У раду се указује на синтаксичку појаву употребе рефлексивне морфеме *се* уз глаголске именице на -ње (*виђење се, с ойрошћењем се од оца и матере, окрепљење се* итд.), као аутентичне одлике Венцловићевог језика. Анализирани су, такође, одређени лексички елементи страног порекла у Максимовом житију, који су од посебног књижевног и језичког значаја за текст Гаврила Стефановића Венцловића.

26. Из микротопонимије насеља са српским живљем у околини Будимпеште // Јужнословенски филолог. – Књ. 49 (1993), стр. 175–186. | Резюме

У раду се анализирају микротопоними у местима у којима је и данас настањен српски живаљ у околини Будимпеште – у Калазу, Помазу, Чипу, Чобанцу.

27. О поменима словенских празника у месецословима псалтира с пословањем Библиотеке Матице српске // Ђирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске. Књ. 4, Псалтири. – Нови Сад : Библиотека Матице српске, 1993, стр. 169–196.

У раду се анализирају текстови посвећени словенским празницима односно празницима чије прослављање има сло-

венско обележје и који представљају плод словенског духовног стваралаштва, а који се налазе у Матичиним рукописним псалтирима.

28. [Хиљаду деветсто деведесет и трећа] 1993 – година на другој обали // Задужбина. – Год. 7, бр. 25 (1994), стр. 14.

29. Нешто о односу црквенословенског текста апостола и одговарајућег грчког текста // Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1995, стр. 419–429.

У раду се врши текстолошка анализа на основу поређења једног стиха (5, 19) из *Посланице Ефесцима* (неколико десетина црквенословенских апостолских текстова од XII до XVII века са Михановићевим одломком апостола (крај XII, почетак XIII века). Након класификације и анализе различитија, издвајају се релевантни закључци о односу црквенословенских читања према грчком предлошку, било да се ради о старијим црквенословенским читањима (од XII до средине XIV века) или о онима која припадају новој редакцији (од средине XIV до XVII века).

30. Нешто о транскрипцији певаних рускословенских богослужбених текстова // Зборник Матице српске за сценске уметности и музику : 1994. – Год. 15 (1995), стр. 65–74.

У раду је пажња посвећена анализи српског изговора рускословенских богослужбених текстова са нотама у двама штампаним издањима. Аутор констатује да су недоследности и неуједначености у таквом представљању најчешће због тога што се већи део одговарајућих рускословенских облика не транскрибује већ транслитерише. Знатан део тих транслитерисаних облика није примерен правилима фонетике савременог српског језика и, нарочито при одређеном начину појања, њихов изговор утиче на разумљивост богослужбених текстова.

31. Прилог проучавању односа између места мелодијског и језичког акцента у српском црквеном народном појању на примерима Осмогласника Стевана Стојановића Мокрањца / Димитрије Е. Стефановић и Димитрије Стефановић // Стојан Новаковић – личност и дело. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1995, стр. 399–404. | Summary

Рад представља резултат интердисциплинарног истраживања музиколога и филолога. У прилогу је разматран однос између мелодијског и језичког акцента на примерима српског народног црквеног појања, како га је забележио Стеван Мокрањец у Осмогласнику крајем 19. века.

32. Из записа Петра Римског // Српски календар за 1996. годину. – Будимпешта : Демократски савез Јужних Словена у Мађарској : Српски демократски савез у Мађарској, 1996, стр. 63–67.
33. Ловрански триод – најстарија црквена књига у Будимској епархији // Српске народне новине. – Год. 6, бр. 24 (1996), стр. 6–7.
34. Помени словенских празника у месецословима старих штампаних псалтира с последовањем // Пет вјекова Октоиха : прве штампане ћириличке књиге на словенском југу. – Подгорица : ЦАНУ; Београд : САНУ, 1996, стр. 117–127. | Резюме

У раду је истакнут значај Псалтира с последовањем и у време штампане књиге, који као словенска богослужбена књига нема грчког предлошка. У издањима Псалтира (од 1495. до 1638) заступљени су месецослови, као садржинске целине у којима су кодификовани и помени словенских празника. Помени словенских празника разликују се међусобно по броју, текстолошки и илуминацијски. Стари штампани месецослови тежили су да повећају број помена српских и јужнословенских празника и истакну њихов значај, а садржај тих помена указује на то да су те књиге биле намењене православним балканским народима који су се у време турског ропства служили црквенословенском писменошћу.

35. Nešto o grafiji sentandrejskih matičnih knjiga do kraja 1726. godine // Hungaro-Slavica : studia in Honorem Stephani Nyomárkai. – Budapest : ELTE Szláv Tanszékcsoportja, 1997, стр. 284–291. | Илустр. на стр. 290–291.

У раду су осветљене особине граfiје у матичним црквеним књигама (крштених, венчаних и умрлих) Ћипровачке цркве, вођеним до краја 1726. године, то јест до организованог презимања рускословенског у Српској цркви. Неке од тих особина имају традиционална обележја српских правописних школа (рашке, ресавске и постресавске). Друге су особине ређе потврђене у српској, првенствено ресавској граfiји и подударају се са ортографским цртама оновремене писмености код Руса. Записи свештеника Ћипровачке цркве упућују на то да су се у Сентандреји, истовремено са српскословенским текстовима Рачана, исписивали текстови у чијој су се граfiји регистри различитих српскословенских узуса проширили бројним рускословенизмима.

36. Ловрански триод – најстарија црквена књига у Будимској епархији // Српски календар за 1997. годину. – Будимпешта : Демократски савез Јужних Словена у Мађарској : Српски демократски савез у Мађарској, 1997, стр. 37–40.

37. Опис Барањског рукописа // Законик цара Стефана Душана, књ. 3. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1997, стр. 83–87.

У раду је дат текстолошки опис Барањског рукописа, који се чува у Београду у Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“. Поред осталог, у раду су изнета запажања и мишљења других истраживача о пореклу овог рукописа.

38. Опис Призренског рукописа // Законик цара Стефана Душана, књ. 3. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1997, стр. 157–160.

У раду је анализиран Призренски рукопис, који, поред Душановог законика, садржи правне односно црквеноправне текстове. Сprovedена филигранолошка анализа доводи до закључка да је старији део рукописа настао у првој четвртини 16. века, а млађи део у седмој и осмој деценији тога века.

39. Опис Софијског рукописа / Димитрије Е. Стефановић и Димитрије Богдановић // Законик цара Стефана Душана, књ. 3. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1997, стр. 405–411.

У раду се дају историјски подаци, датирање, опис, садржај, илуминација, калиграфске карактеристике текста Душановог законика, који је у саставу већег кодекса правне, односно црквеноправне садржине, тзв. *Софијској рукописи*. Он се чува у Народној библиотеци „Кирил и Методиј“ у Софији.

40. Казивања о богословији у Будиму из треће деценије XIX века // Српски календар за 1998. годину. – Будимпешта : Демократски савез Јужних Словена у Мађарској : Српски демократски савез у Мађарској, 1998, стр. 125–130.

У раду су изнета обавештења о раду будимске богословије из треће деценије 19. века на основу двају списа: у биографији Дионисија Поповића од Петра Римског (Живописаније Дионисија од Поповића, Српски летопис, год. XXXI, књ. 93, Пешта 1857, 65–84) и у аутобиографском тексту истог Петра Римског (Аутобиографија Петра Римског 1800–1874, Свеске Матице српске, Серија друштвених наука, св. 1, Нови Сад 1986, 5–35).

41. Откривен рукопис некадашње цркве у Титошу // Српске народне новине. – Год. 8, бр. 44 (1998), стр. 5.
42. Три ћирилска рукописа Универзитетске библиотеке у Будимпешти // *Studia Slavica*. – Год. 43, св. 3–4 (1998), стр. 203–250. | Илустр. на стр. 226–250.

Аутор се у раду бави описом, садржајем и језичком анализом текстова три ћирилска рукописа која се (између осталих) чувају у Универзитетској библиотеци у Будимпешти. Први од њих јесте *Апоcтoл гдѣака Пеѣра* из 1572. године, други је *Служабни минеј за октoбар* из седме или осме деценије 14. века, док је трећи *Сѣиховни ѣролої за јануар, фебруар, март, април и за јул, август*, с краја 14. или почетка 15. века и седма или осма деценија 16. века.

43. Два стара рукописа у Медини // Епархија будимска. – Св. 3–4 (1999), стр. 11–12.

44. Рукопис служабног минеја из Титоша // Српски календар за 1999. годину. – Будимпешта : Демократски савез Јужних Словена у Мађарској : Српски демократски савез у Мађарској, 1999, стр. 56–61.

Рад садржи текстолошко-језичку анализа рукописа богослужбене књиге *Служабни минеј*, која је пронађена 1998. године, а потиче из православне цркве барањског Титоша, који се налази западно од града Мохача. Због тога се и назива *ѣиѣошом књѣом*. Текст је сачинило неколико писара, а чува се у Црквеноуметничкој збирци у Сентандреји.

45. Напомене о језику најстаријег српског четворојеванђеља // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. – Књ. 43 (2000), стр. 565–571.

У раду су изнете одређене ортографско-језичке и лексичке особине Рашкохиландарског четворојеванђеља из друге четвртине XIII века, који се чува у рукописној збирци Манастира Хиландара под бројем 22 (Рх).

46. О административном језику Сентандрејаца у другој половини XVIII века // Јужнословенски филолог. – Књ. 56, бр. 3–4 (2000), стр. 1113–1120.

У раду је анализирана специјална лексика у земљишним књигама Сентандреје (Мађарска), које су исписане на крају треће четвртине 18. века на славеносрпском језику.

47. Публикације духовне садржине из штампарије Пештанског универзитета крајем XVIII и у првој половини XIX века // Црква : Календар Српске православне патријаршије. – (2000), стр. 71–75.

Рад обухвата представљање садржаја неколико стотина српских публикација које су штампане у типографији Пештанског универзитета, и то у периоду од 1795. године до краја седме деценије XIX века. Како су од публикација, након латинских и мађарских, по броју, српске публикације заузимале треће место у разматраном периоду на тој територији, а српским ћирилским издањима духовне садржине су се служили и православни Румуни, Грци и други, јасно се очитује важност оваквог прегледног рада за наше научне кругове. Уз историографске податке о пештанској типографији и судбини Курцбекове ћирилске штампарске опреме, аутор осликава и тадашњи културни живот Срба, наводећи издања богослужбених књига, зборника црквених песама и молитава, описа живота, проповеди и сл., која су више пута штампана, а уз то и издавање целе Библије на црквенословенском језику 1804. године.

48. Епископ будимски Михаило Милошевић и његово доба // Епархија будимска. – Св. 7–8 (2001), стр. 12–15.

49. Један спис о српској цркви у Коморану крајем XIX века // Споменница епископу шумадијском Сави. – Нови Сад : Будућност, 2001, стр. 291–306. | Zusammenfassung

Уз осврт на историју српског православног живља у Коморану (Словачка), аутор износи садржај списка, који у преводу са мађарског на српски гласи: „Извештај и инвентар свете православне цркве у Коморану 1887 године“.

50. Три ћирилска рукописа некадашње православне цркве у Адоњу // *Studia slavica*. – Књ. 46, бр. 3–4 (2001), стр. [219]–269. | Илустр. на стр. 227–238; 244–249; 254–259; 263–266.

Рад садржи опис, историјске, текстолошке, језичко-ортографске податке који се тичу три стара ћирилска рукописа који се чувају у културним установама Стоног Београда. Уз навођење историографских података о православној цркви и текстовима у Адоњу, аутор пружа увид у резултате језичке анализе правописа и садржине текстова споменика, морфолошких и синтаксичких црта, као и калиграфских карактеристика тих рукописа.

51. О неким језичко-стилским особинама Венцловићевих списа о Светој Петки // *Рачански зборник*. – Књ. 7 (2002), стр. 49–60.

Упоређујући мањи сегмент Венцловићевих текстова посвећених Светој Петки, у раду се указује на неке језичко-стилске (нпр. употреба глаголских времена), у мањој мери и садржајне (употреба синонима), црте које упућују на закључак да је писац показао самосталност у грађењу сопственог језичког израза, не преносећи и не прерађујући црквене текстове са црквенословенског (српскословенског) језика.

52. Стиховно житије Светог Саве у минеју из Титоша // *Словенско средњовековно наслеђе*. – Београд : Чигоја штампа, 2002, стр. 593–604. | Илустр. на стр. 602–604; Summary

Аутор се у раду бави текстолошко-филолошком анализом старог рукописа са текстом минеја за јануар и март, који је пронађен средином 1998. године у српској православној цркви места Липове. После датирања рукописа, наводе се карактеристике редакција кратког текста житија св. Саве, док варијације у преписима указују на архаичност титошког споменика, као и на то да су редакцијски поступци најшире захватили текстове типа *Празничној минеја* Божицара Вуковића из 1536–1538. године.

53. Епископ Сава (Вуковић) и Будимска епархија // Епархија будимска. – Св. 13 (2003), стр. 20.

54. Из микротопонимије Чипа // Етнографија Срба у Мађарској 4. – Будимпешта : Мађарско етнографско друштво, 2003, стр. 79–84.

У раду се анализирају микротопоними у месту у коме је и данас настаен српски живаљ у околини Будимпеште.

55. О старим српским записима и натписима // Друштвене науке о Србима у Мађарској. – Будимпешта : Самоуправа Срба у Мађарској; Београд : Српска академија наука и уметности, 2003, стр. 25–32.

У раду је дат филолошки преглед најважнијих особина записа и натписа на територији данашње Мађарске, од средине 16. до краја 18. века. Такође, аутор се залаже за израду збирке старих српских записа и натписа у Мађарској, уз претходно утврђивање јасних критеријума који би текстови ушли у збирку, као и одређење горње временске границе тих текстова.

56. Рига Велестинац и његово доба у светлу мађарске литературе // Рига Велестинац и балкански народи. – Београд : Филолошки факултет, 2003, стр. 183–194. | Περίληψη

У раду се анализирају списи из мађарске литературе који се тичу лика и дела Риге Велестинца, као и грчко-мађарских односа у одређеном историјском тренутку. Такви списи углавном потичу с краја XIX века, а за све њих је заједничко изражавање симпатија и солидарности са грчким народом. Кроз анализу текстова, представља се и организовање и деловање грчке дијаспоре у XIX веку, као подршке ослободилачком покрету у Грчкој. Посебно је занимљиво и значајно откриће песме *Поклич* у заоставштини једне грчке породице која је живела на североистоку Мађарске.

57. Вредан споменик словенске и српске духовности у Земаљској библиотеци Сечењи // Српски календар за 2004. годину. – Будимпешта : Демократски савез Јужних Словена у Мађарској : Српски демократски савез у Мађарској, 2003, стр. 214–216.

58. Из ризнице старих црквених рукописа : Петсто педесет година од исписивања Вараждинског апостола // Невен : прилог српских народних новина. – (2004), str. 11.

59. Nyelvhasználat a szerb ortodox egyház liturgiájában és énekében [Коришћење језика у литургији и појању Српске православне цркве] // Magyar Egyházzene Folyóirat [Часопис Мађарска црквена музика]. – Год. 12, св. 2–3 (2004–2005), стр. 281–285. | Илустр.

У раду се прати употреба језика и језичких типова у Српској православној цркви од почетака до данас.

60. Нешто о животу и списима јеромонаха Исидора Дамјановића (1696–1764) / Димитрије Е. Стефановић и Ђорђе Перић // Рачански зборник. – Књ. 8–9 (2004), стр. 13–20.

У првом делу рада изнети су подаци о животу јеромонаха Исидора Дамјановића, а у другом делу спроведена је филолошка анализа његових списа. Истакнуто је, поред осталог, да један од познатих, али до данас непроучених и неиздатих списа садржи опис Јерусалима, његову историју, као и опис неких места у њему.

61. Вараждински апостол из 1454. године // Вараждински апостол : поводом 550 година од настанка. – Београд : Музеј Српске православне цркве; Загреб : Музеј Српске православне цркве Епархије загребачко-љубљанске, 2005 стр. 61–90. | Илустр.; Резюме; Summary; Zusammenfassung; Sommario.

У раду се анализира српкословенски текст вараждинског кодекса који је увршћен у историју словенског текста Апостола,

а представља и најстарији српски рукопис у Хрватској. Након хронолошког осврта на разнородне описе овог рукописа, аутор представља историјат рукописа, кодиколошки опис, врсте писма и облике слова, неке правописне и језичке особине (скраћивање речи, интерпункција, граматичке, лексичке карактеристике), илуминацију, повез, садржај, записе.

[Фототипско издање рукописне књиге Вараждински Апостол (1454) / Борка Кокаш. – Археографски прилози. – Бр. 26–27 (2004–2005), стр. 567–568.

Вараждински апостол 1454. Београд–Загреб, 2005. / Искра Христова-Шомова // *Palaeobulgarica* – Старобългаристика. – Бр. 3 (2007), стр. 90–97.

Вараждински апостол / Наташа Драгин. – Зборник Матице српске за књижевност и језик. – Књ. 56, св. 1 (2008), стр. 205–207.]

62. „Допратише Арсен патријарха“ : триста година од упокојења патријарха Арсенија III Чарнојевића // Невен : прилог српских народних новина. – (12. 2006.), стр. 10–11.

63. Један спис о српској цркви у Коморану крајем XIX века // Етнографија Срба у Мађарској 5. – Будимпешта : Мађарско етнографско друштво, 2006, стр. 113–126. | Rezümé; Summary

Уз осврт на историју српског православног живља у Коморану (Словачка), аутор износи садржај списка, који у преводу са мађарског на српски гласи: „Извештај и инвентар свете православне цркве у Коморану 1887 године“.

64. Епископ будимски Дионисије Поповић (1791–1828) // Епархија будимска. – Св. 15 (2007), стр. 12–15.

65. Нешто о лингвистичкој србистици на Универзитету у Будимпешти у прошлости и данас // Шездесет година Института за

српски језик САНУ : зборник радова. 1. – Београд : Институт за српски језик САНУ, 2007, стр. 445–461. | Резюме

У раду је дат преглед наставничке делатности и њеног доприноса у развоју лингвистичке србистике на Катедри за славистику Универзитета у Будимпешти током једног и по века.

66. Прилог проучавању Теодосијевог Житија Светог Саве // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. – Књ. 50, бр. 1–2 (2007), стр. 863–874.

У раду се пореде текстови два детаља из Теодосијевог *Житија Светиої Саве*, садржаног у српкословенском рукопису панагирика (16. век), а смештеном у Земаљској библиотеци *Сечењи* у Будимпешти и одговарајућих делова текста у Даничићевом штампаном издању Теодосијевог *Животиа Светиої Саве* (време исписивања изворника варира између 15. и 16. века). Указује се на разлике у обиму и садржају двају текстова. На основу анализом утврђених текстуалних и лексичких разноликости, закључује се да је неоспорно реч о два прилично различита редакцијска захвата.

67. Запис о патријарху Арсенију IV Шакабенти // Невен : прилог српских народних новина. – (2008), стр. 10.

68. Нешто о језику библијских цитата у аутобиографији свештеника Петра Римског (1800–1874) // Зборник Института за српски језик САНУ : посвећено др Драгу Ђупићу поводом 75–годишњице живота. 1. – Београд : Институт за српски језик САНУ, 2008, стр. 571–578. | Резюме

У раду се анализира језик библијских цитата у аутобиографском спису Петра Римског, који је овај аутор почео писати 1860. године. Већина библијских цитата дата је на основу Вуковог превода *Нової завети*, с тим што су понеки облици тога превода славенизирани.

69. Списак приложника за подизање Цркве светог Димитрија из 1740. године / Димитрије Е. Стефановић и Ђорђе Перић / Епархија будимска. – Св. 16 (2008), стр. 23–31.
70. О језику богослужења Српске цркве // Епархија будимска. – Св. 17 (2009), стр. 16–21.
71. Ловрански именослов личних имена током XVIII века // Српске недељне новине. – Бр. 2 (14. 1. 2010), стр. 8; бр. 3 (14. 1. 2010), стр. 8.
72. Писмо Атанасија Стојковића поводом оснивања Земаљске библиотеке „Сечењи“ 1802. године // Невен : прилог српских народних новина. – (12. 2011), стр. 11.
73. Инвентар српских ћирилских рукописа у Мађарској (XIII – XIX век) / Димитрије Е. Стефановић и Милеса Стефановић Бановић // Археографски прилози. – Књ. 34 (2012), стр. 39–75.

Рад представља поједине резултате истраживања који се тичу српског културног и језичког наслеђа на територији Мађарске. Представљеним Инвентаром обухваћени су старији и млађи споменици тог наслеђа, исписани између 13. и краја 19. века. Компаративним приступом доносе се закључци о језику и садржају текстова старијег и млађег слоја. Након језичке редакције, *Сиџнашуре* и *Лишерашуре*, наведени су различити регистри (5), који имају посебан значај за даља интердисциплинарна истраживања (нпр. *Хронолошки*, *Топографски* и др.).

74. Из прошлости гробних места и њихових обележја у Сентандреји // Саборно гробље у Сентандреји : прошлост и натписи. – Београд : Службени гласник : Српска академија наука и уметности : Музеј Српске православне епархије будимске : Институт за српски језик САНУ, 2012, стр. 11–25.

У раду се доносе историографски подаци о подизању богомоља и обележавања гробних места у Сентандреји након Велике сеобе Срба. Посебно се истичу детаљи везани за култ кнеза Лазара, као обележја верског и етничког идентитета Срба на тим просторима. Наведени су подаци о настанку и судбини многих богомоља: првобитне – посвећене светом Луки, направљене од дрвене грађе, Саборне (Београдске) цркве, Благовештенске, Хоповачке или Николајевске, Пожаревачке и др., као и сентандрејских матичних књига.

75. Саборно гробље [Положај; Споменици; Из прошлости; О језику натписа; Клесари и трговци надгробним споменицима] // Саборно гробље у Сентандреји : прошлост и натписи. – Београд : Службени гласник : Српска академија наука и уметности : Музеј Српске православне епархије будимске : Институт за српски језик САНУ, 2012, стр. 26–39.

Рад садржи историографске, типолошке и филолошко-текстолошке чињенице о Саборном (Српском) гробљу у Сентандреји, као очуваном једноконфесионалном гробљу. Конципиран је у неколико целина: *Положај, Споменици, Из прошлости, О језику натписа, Клесари и трговци надгробним споменицима*. Посебну важност представљају подаци добијени лингвистичком анализом натписа, а тичу се српских језичких израза и одговарајућих писама током векова, граfiјских и фонетских особина српскословенског, рускословенског и славеносрпског порекла, натписа на страним језицима и др.

76. Саборно гробље у Сентандреји : прошлост и натписи : [говор на Трибини Библиотеке САНУ, Београд, 11. децембар 2012. године] // Трибина Библиотеке САНУ. – Год. 1, бр. 1 (2013), стр. 278–280.
77. Кодекс служабног Минеја из српског Титоша (XVI век) // Сентандрејски зборник 4. – Београд : Српска академија наука и уметности, 2015, стр. 33–44. | Илустр. на стр. 46–55; Summary

У раду је спроведена текстолошка и језичка анализа рукописног Минеја за месеце јануар и март из 16. века, који је пронађен 1998. године у српској православној цркви барањског места Липова. Према запису у рукопису, Минеј је припадао православној цркви барањског Титоша, који се налази у Мохачком срезу, западно од града Мохача.

78. Епитафи у унутрашњости и порти српске православне Цркве светог Георгија у Будимпешти // Сентандрејски зборник 5. – Београд : Српска академија наука и уметности [у штампи] | Илустр.

У раду је спроведена филолошка анализа надгробних споменика у унутрашњости и порти српске православне Цркве светог Георгија у Будимпешти. На материјалу 43 надгробна споменика, који су датирани између 1724. и 1874. године, потврђена је употреба словенских језичких израза у српској језичкој заједници.

Прикази, хронике, *in memoriam*

79. Urosevics Daniló, A magyarországi délszlávok kulturális egyesületei [Културна удружења Јужних Словена из Мађарске], NPI, Budapest : [приказ] // Библиотекар : орган Друштва библиотекара НР Србије. – Год. 22, св. 4 (1970), стр. 370–373.
80. Балканское языкознание, Академия наук СССР, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1973 : [приказ] // Balcanica. – Књ. 5 (1974), стр. 436–439.
81. Др Ирена Грицкат, Студије из историје српскохрватског језика, Народна библиотека СР Србије, Београд 1975 : [приказ] // Balcanica. – Књ. 6 (1975), стр. 360–362.

82. Josef Kurz, Kapitoly ze syntaxe a morfologie staroslovenského jazyka, Acta Universitatis Carolinae, Philologica, Monographia XI, Praha 1972 : [приказ] // Balcanica. – Књ. 6 (1975), стр. 357–359.
83. Bori Imre, Irodalmak-kölcsönhatások [Књижевности – узајамни утицаји], Újvidék 1971 : [приказ] // Balcanica. – Књ. 7 (1976), стр. 433–434.
84. Јужнословенско-мађарске књижевне везе : [приказ монографије Szomszédság és közösség : délszláv-magyar irodalmi kapcsolatok, Budapest, Akadémiai Kiadó 1972] // Народно стваралаштво. – Св. 57–64 (1976–1977), стр. 242–246.
85. Славянское и балканское языкознание, Проблемы интерференции и языковых контактов, Издательство „Наука“, Москва 1975, 322 стр. : [приказ] // Јужнословенски филолог. – Књ. 33 (1977), стр. 299–302.
86. E. Bláhová, Nejstarší staroslovenské homilie (Syntax a lexikon), Praha 1973 : [приказ] // Balcanica. – Књ. 10 (1979), стр. 240–244.
87. Arne Gallis, Beitrage zur Syntax der Richtungsverba in den slavischen Sprachen besonders im Serbokroatischen, Oslo, Universitetsforlaget 1973, 300 : [приказ] // Јужнословенски филолог. – Књ. 36 (1980), стр. 187–190.
88. Десет година Старословенистичког одсека Института за српскохрватски језик у Београду : [хроника] // Јужнословенски филолог. – Књ. 36 (1980), стр. 213–219.
89. Проучавања върху Супрасълския сборник, Старобългарски паметник от X век, Българска академия науките, София 1980 : [приказ] // Balcanica. – Књ. 12 (1981), стр. 187–190.

90. Klaus Trost, Untersuchungen zur Übersetzungstheorie und –praxis des späteren Kirchenslavischen, Die Abstrakta in der Hexameronübersetzung des Zagreber Zbornik von 1469, München, Wilhelm Fink Verlag 1978, 381 : [приказ] // Јужнословенски филолог. – Књ. 37 (1981), стр. 293–296.
91. Dušanka Trbojević, The Declension of Greek Masculine Names in the Codex Suprasliensis, Association hellénique d'études slaves 4, Thessaloniki 1982 : [приказ] // Преводаилац. – Год. 2, бр. 4 (1983), стр. 38–39.
92. Gabriella Schubert, Ungarische Einflüsse in der Terminologie des öffentlichen Lebens der Nachbarsprachen, Berlin, Otto Harrassowitz 1982, 669 стр. : [приказ] // Јужнословенски филолог. – Књ. 39 (1983), стр. 259–262.
93. Српска Александрида : Критичко издање српских писаца, књ. II, САНУ, Београд 1985, 654 : [приказ] // Политика. – Год. 84 (10. 5. 1986), стр. 12.
94. Тужан тренутак наше старословенистике : [in memoriam Јосип Леонид Тандарић; Бисерка Грабар] / Димитрије Е. Стефановић и Никола Родић // Археографски прилози. – Књ. 8 (1986), стр. 155–158.
95. Laszlo Hadrovics, Ungarische Elemente im Serbokroatischen, Budapest, Akademiai Kiado 1985, 591. : [приказ] // Јужнословенски филолог. – Књ. 42 (1986), стр. 203–207.
96. Слободан Милеуснић, Свети Срби, Каленић, Крагујевац 1989. : [приказ] // Каленић. – Год. 11, св. 2 (1989), стр. 6–7.
97. Predrag Stepanović, A Taxonomic Description of the Dialects of Serbs and Croats in Hungary : the Štokavian Dialect, Akademiai

- kiado 1986, 150. : [приказ] // Јужнословенски филолог. – Књ. 47 (1991), стр. 257–259.
98. Духовни и културни живот Срба у Мађарској : [приказ неколико издања са темом о духовном и културном животу Срба у Мађарској] // Задужбина. – Год. 5, бр. 17 (1992), стр. 7.
99. Споменица епископу шумадијском Сави : [приказ] // Епархија будимска. – Св. 11–12 (2002), стр. 33–34.
100. Мр Никола Родић : 1940–2003. : [in memoriam] // Јужнословенски филолог. – Књ. 61 (2005), стр. 319–321.
101. Бошко Ђенић, Славица Тимотијевић, Вера Филиповић, Водич Архива српске православне Епархије будимске, Београд, Сентандреја 2006. : [приказ] // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. – Књ. 76 (2010), стр. 137–141.

Преводи са мађарског

102. Szentendre művészeti emlékei [Уметнички споменици Сентандреје] / Pál Voit; [архивско истраживање, превођење истражених српских текстова на мађарски и њихово уступање Димитрије Е. Стефановић] // Pestmegye műemlékei [Уметнички споменици Пештанске жупаније]. – Budapest : Akad. Kiadó, [1959], стр. 57–128.
103. Српско-мађарски односи и сарадња : 1848–1867 : [међународни научни скуп] / уредник Василије Крстић [текстове с мађарског језика превео Димитрије Е. Стефановић]. – Београд : Српска академија наука и уметности, 1987. – VIII, 220 стр.; 24 cm.

104. Епископска и епархијска библиотека Српске православне епархије будимске у Сентандреји / Георгије Хужвик; превод са мађарског и завршне напомене Димитрије Стефановић // Епархија будимска. – Св. 9–10 (2001), стр. 17–19.
105. „Мађар курир“ о Првом српском устанку / [уводне напомене и превод] Димитрије Е. Стефановић и Ерика Котхенц // Споменик : Одељење историјских наука. – Год. 142, бр. 15 (2009), стр. 47–73. | Zusammenfassung

У раду је изнет српски превод оних текстова мађарског листа „Мађар курир“ у којима су дати извештаји о Првом српском устанку (1804–1813). Указано је на то да се текст о Првом српском устанку први пут појављује 17. априла 1804. године, а последњи пут 8. октобра 1813. године.

Приређени радови

106. Моменти из прошлости и садашњости вароши Сентандреје; Моје ђачке успомене; Празновање Бадњег вечера и Божића у Сентандреји / Павле Софрић; приредио Димитрије Е. Стефановић // Панчево: Историјски архив : Књижара Прота Васа, 2005. – 209 стр. : илустр.; 21 см.
107. Из прошлости сентандрејских породица / Александар Бачко; уредник издања Димитрије Е. Стефановић. – Београд : А. Бачко, 2009. – 248 стр. : табеле; 23 см.
108. Српске школе у Сентандреји / Живко Видак; писац увода и приређивач текста Димитрије Стефановић // Епархија будимска. – Св. 18 (2010), стр. 18–21.
109. Из ђачких успомена сентандрејца Павла Софрића / увод и текст приредио Димитрије Стефановић // Епархија будимска. – Св. 19 (2011), стр. 17–19.

110. Фрагменти из историје српских школа у Мађарској / Лазар Терзин; припремио Димитрије Стефановић // Епархија будимска. – Св. 24 (2016), стр. 24–27.

Неауторизована скрипта

111. Скрипта из руског језика за студенте Саобраћајног факултета : умножени стручни текстови са елементима вежбања и граматиком : [неауторизована скрипта]. – Београд : [текстове одабрао и сложио: Димитрије Е. Стефановић], 1972. – 130 стр.

Примљено: 1. 3. 2019.
Исправљено: 15. 4. 2019.
Одобрено: 16. 4. 2019.

THE BIBLIOGRAPHY OF PROFESSOR DIMITRIJE STEFANOVIĆ

Vladimir Živanović

Institute for the Serbian Language of Serbian Academy of Sciences and Arts

Vladan Jovanović

Institute for the Serbian Language of Serbian Academy of Sciences and Arts

Nataša Vulović

Institute for the Serbian Language of Serbian Academy of Sciences and Arts

Summary: We present a personal bibliography of works by Professor Dimitrije E. Stefanović, which consists of monographic, textbook publications, scientific studies and popular texts, as well as criticisms and polemics. The bibliography is annotated and classified by subjects of research, and encompasses the fields of his scientific activities concerning philology, textology, onomastics, historiography, the history of the Serbian Orthodox Church in Hungary, including the findings from his interest in Serbian-Hungarian cultural relations.

Key words: personal bibliography, Dimitrije E. Stefanović, cultural relations.

ПРОЦЕСИ, ТРЕНДОВИ, ДОМЕТИ И ГРАНИЦЕ РЕЛИГИЈСКИХ ПРОМЕНА У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

Хаџи Ненад М. Јовановић

(czipm.org@gmail.com)

Архиепископија

Београдско-карловачка, Београд

У Београду и на Сребрном језеру код Великог Градишта су, у периоду од 4. до 7. априла 2019. године, одржана међународна научна сабрања од значаја за српску теолошку, религиолошку и социолошку мисао, а у организацији Форума за религијска питања и Центра за социолошка и антрополошка истраживања Института друштвених наука, као и у саорганизацији са Југословенским удружењем за научно истраживање религије из Ниша и Одбором за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.

Ова научна сабрања су отпочела округлим столом под називом *Српско и руско друштво у социолошким истраживањима*, који је одржан у великој сали Института друштвених наука у Београду, 4. априла 2019. Са-

бране су поздравили: др Горан Башић, виши научни сарадник и директор Института; др Лилијана Чичкарић, научни саветник и управник Центра за социолошка и антрополошка истраживања при Институту и др Мирко Благојевић, виши научни сарадник и руководилац Форума за религијска питања при Институту, као главни организатор ових значајних и традиционалних међународних научних сабрања.

Овакав округли сто се организује по трећи пут, а разматрана су истраживања српског и руског друштва из угла социјалне структуре, сиромаштва, информатичког друштва, демографских и миграционих токова, политикологије, културологије и религиологије.

Поред српских истраживача из поменутог Института, у раду су узели учешћа и угледни истраживачи из Русије, као што су: проф. др Ина Шаповалова из Института друштвених наука и масовних комуникација Белгородског државног универзитета; проф. др Сергеј Дмитријевич Лебедев, руководилац Лабораторије социологије религије и културе при истом руском Универзитету; проф. др Сергеј Трофимов, професор за науку Социолошког факултета Универзитета Ломоносов у Москви и проф. др Ирина Каргина са Московског института за међународне односе Мини-

старства спољних послова Руске Федерације.

Рад је настављен 5. и 6. априла на Сребрном језеру, где је приређена изузетно успела међународна научна конференција под називом: *Processes, Trends, Domains and Limitations of Religious Changes in the Contemporary World: (De)secularization, Post-secularization, Revitalization of Religion – Theoretical Assumptions and Empirical Evidence* (Процеси, трендови, домети и границе религијских промена у савременом свету: (де)секуларизација, постсекуларизација, ревитализација религије – теоријске претпоставке и емпиријски докази).

На овом међународном социолошко-религиолошком научном скупу је узело учешће тридесет и пет домаћих и страних аутора. Скуп је радио у пленарној седници и пет сесија, а укупно је поднето двадесет и три саопштења. Сабрање је имало међународни карактер, јер су учешћа узели научни радници и бројни угледни истраживачи из области религиологије, теологије и социологије религије из Србије, Русије, Босне и Херцеговине, Црне Горе, Северне Македоније, Украјине и Хрватске.

Првог дана рада, на пленарној сесији под радним насловом: *Религија, религијска трансформација, криза и конфликти*, излагали су: поменути др Лебедев и др Шаповалова, на тему: *Ре-*

лигија као објект социјалне рефлексije; проф. др Жељко Павић са Универзитета Јосипа Јураја Штосмајера у Осијеку, на тему: *Религијске промене и интернет: дијалектика конфликта у вези са новим медијским технологијама*; академик Иван Цвитковић, председник Одбора за социолошке науке Одељења друштвених наука при Академији наука и уметности Босне и Херцеговине и пензионисани редовни професор социологије религије, социологије спознаје и морала и религија савременог света на Факултету политичких наука Универзитета у Сарајеву, на тему: *Религије и нације као фактори подела и дезинтеграција на Балкану*; поменути др Каргина, на тему: *Савремени религиозни плурализам: изазови сазнања и мерења у контексту проблема неједнакости и конфликта* и проф. др Гјуљнара Иљасбековна Гаџи-мурадова, виши научни сарадник на Катедри демографских и миграционих политика Института социјално-политичких истраживања Руске академије наука и доцент Московског института за међународне односе Министарства спољних послова Руске Федерације, на тему: *Трансформација религиозних идентитета у епохи масовних миграција*.

На првој сесији, под називом *Религиозност и десекуларизација*, наступили су: проф. др Зорица Кубурић, са Одсека за

социологију Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду, на тему *Религијске трансформације у Војводини*; др Владимир Ментус, научни сарадник Института друштвених наука у Београду, са темом *Религиозност и алтруистичка оријентација у економски развијеним европским друштвима*; др Драгана Ради-сављевић Типаризовић, научни сарадник Одељења за социологију при Филозофском факултету Универзитета у Београду, на тему *Десекуларизација у XXI веку: емпиријска верификација ревитализације религије у Србији* и проф. др Владимир Бакрач, доцент на Филозофском факултету у Никшићу Универзитета Црне Горе, са темом *Религиозност и чланство Адвентистичке цркве у Црној Гори*.

Друга сесија, под насловом: *Секуларно, духовно и религијски дискурс*, донела је интересантна излагања: проф. др Светлана Рјазанове, са Пермског државног института уметности и културе и Пермског федералног истраживачког центра Уралског одељења Руске академије наука, на тему *Секуларне комјоненте у новим религиозним покретима*; Високопречасног протојереја-митрофора др Александра Александровича Пелина, руководиоца радне групе при Јавној комори Руске Федерације, председника Одељења за односе Цркве и друштва Санкт-Петербуршке епархије

и директора Центра етнорелигиозних истраживања и мр Владимира Коваленка, сарадника истог Центра, на тему *Секуларни и религиозни дискурс у савременој Русији: на примеру рада Санкт-Петербурја*; поменутог др Трофимова, на тему *Духовност као социолошко разумевање: покушај разумевања* и мр Срђана Баришића, на тему *Промене у сакралној архитектури као индикатор десекуларизације*.

На трећој сесији, насловљеној са *Религија и социјални феномени*, говорили су: проф. др Ружица Цацаноска, редовни професор и научни саветник на Институту за социолошка и политичко-правна истраживања при Универзитету Светих Кирила и Методија у Скопљу, на тему *Религија и екологија*; проф. др Драган Тодоровић, ванредни професор Департмана за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу и проф. др Драгољуб Б. Ђорђевић, редовни професор и шеф Катедре за друштвене науке Машинског факултета Универзитета у Нишу, на тему *Верска мањина: Текије лесковачких Рома*; др Зорица Мршевић, научни саветник и члан Управног одбора Института друштвених наука, на тему *Систем одговорности и дужности у Јудаизму* и др Ранко Сивиљ, истраживач сарадник Института друштвених наука, др Сања Стојковић-Златановић, научни

сарадник Института друштвених наука и мр Ивана Остојић, истраживач сарадник Института друштвених наука, на тему *Улога религије у банкарском послу у исламском праву*.

На четвртој сесији, под називом: *Црква и друштво*, излагали су: проф. др Раде Кисић, ванредни професор на Катедри за догматику за предмет Екуменско богословље на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, на тему *Мисија Православне Цркве у савременом свету: анализа докумената са Крићског сабора 2016*; мр Вук Јовановић, професор верске наставе у XIII београдској гимназији, на тему *Наш Цариград или њихов Фанар? – анализа једне новије српске теолошке полемике* и Јулија Воскобојникова, предавач на Харковској државној академији културе, на тему *Црквени хор као социокултурни систем*.

Закључна и пета сесија, која се бавила облашћу *Религије и социјалних феномена*, донела је излагања др Зорана Гудовића, професора Високе школе струковних студија за васпитаче и пословне информатичаре – Сирмијум у Сремској Митровици, на тему *Образовање и религија у савременом свету*; др Невена Цветићанина, вишег научног сарадника Института друштвених наука и др Иване Арсић, истраживача приправника Институ-

та друштвених наука, на тему *Шпанска католичка црква и секуларне институције* и, на послетку, занимљиви рад младих истраживача са Филозофског факултета Универзитета у Нишу, Доротее Јанковић, Ане Стевановић и Анастасије Цвијановић на тему *Амиши у reality емисијама*.

По благослову Његове Светости Патријарха српског Г. Г. Иринеја и на позив организатора, у раду, симултаном преводу са руског и енглеског језика и дискусијама на округлом столу у Београду и на конференцији на Сребрном језеру, узео је учешћа и Ђакон Хаџи Ненад М. Јовановић, вероучитељ Архиепископије београдско-карловачке и директор Центра за истраживање православног монархизма.

Значајно је истаћи да се овакав међународни научни скуп одржава већ традиционално, тј. по пети пут. Оно што га чини особито значајним јесте и чињеница да је то данас једна од ретких годишњих међународних интердисциплинарних научних конференција о питањима из домена религиологије, социологије религије и сродних научних дисциплина у Србији.

Примљено: 8. 4. 2019.
Одобрено: 16. 4. 2019.



ВАСЕЉЕНСКИ ТРОН И УКРАЈИНСКА АУТОКЕФАЛИЈА — ПОЛОВИЧНА СВЕДОЧАНСТВА И ИНТЕРПРЕТАЦИЈА ДОКУМЕНАТА

Николај Сапсај
(*n.sapsaj@gmail.com*)
Београд

Овогодишњи празник Христовог рођења (по јулијанском календару) становници Украјине дочекали су са радошћу: једни су се радовали и славили Христово рођење, док су се други радовали и славили „томос“. Тренутно актуелна тема валидности тог „томоса“ јесте важна и изискује посебну пажњу, али овде ћемо да се вратимо на оне документе и саопштења који су томе претходили.

У тексту Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας – Ομιλούν τα κείμενα¹ (*Васељенски*

трон и Украјинска Црква – Сведочанство докумената)² имали смо прилику да видимо како то Фанар оправдава своје деловање по питању Украјине користећи се историјским документима из XVII века. То саопштење, како наводи Константинопољска Патријаршија, допринело је „васпостављању историјске истине о односима између Украјинске Цркве и њене Мајке Цркве“.³ У саопштењу се наводи да је Фанар на располагању имао „патријаршијске и синодалне документе који се тичу односа Украјинске Цркве са Константинопољском и Московском Патријаршијом у току седамнаестог века“.⁴ Проучавању тих докумената претходи историјски преглед ситуације у Кијевској Митрополији од XV до XVII века. Уз помоћ одабраних историјских чињеница и своје интерпретације докумената у тексту се формира теза да је 1686. Константинопољски Патријарх привремено предао Кијев Руској Цркви, који до тада није био под Руском Црквом, а сад ето има право да укине ту предају и васпостави своју пређашњу јурisdикцију над том територијом. Уз то се додаје да Константинопољ има искључиво право да додели аутокефалију Украјини без сагласности

¹ „Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας – Ομιλούν τα κείμενα“; IntRes: https://www.patriarchate.org/theological-and-other-studies/-/asset_publisher/GovONi6kIiut/content/o-oikoumenikos-thronos-kai-e-ekklisia-tes-oukranias-omiloun-ta-keimena?_101_INSTANCE_GovONi6kliut_languageId=el_GR.

² Милојков, А.: „Васељенски трон и Украјинска Црква – Сведочанство докумената“; IntRes: <http://teologija.net/vaseljenski-tron-i-ukrajinska-crkva-svedocanstva-dokumenata/>.

³ *Исѣо*.

⁴ *Исѣо*.

Руске Цркве, под чијом се јурисдикцијом та иста Украјина „привремено“ налази више од три века.

Није лако било ком појединцу, а нарочито клирику, да иступи против такве тврдње чак иако као оруђе има историјске чињенице. Али, са друге стране, постоји једна руска изрека: *Молчание – знак соџласия* (Ћутање је знак одобрења). Да то саопштење из Истамбула не би био „коначно решење“ украјинског проблема, представимо историјске чињенице на које Фанар свесно или несвесно није обратио пажњу.

Чињеница је да постоји један спор о Украјини између Фанара, као тужиоца и судије који жели територију Украјине, и Москве, као оптуженог који жели да сачува свој легитимитет на Украјини. Уколико би за сведока узели неког од познатих и ауторитативних представника из Руске Православне Цркве, јасно је да бисмо имали само једностранни поглед на проблем – Московски. Стога ћемо представнике РПЦ (Митрополит Иларион Алфејев⁵, протојереј Андреј Ткачов⁶, свештеник Георгије Максимов⁷) који се баве овом проблематиком оставити за

другу прилику. Биће уверљивије ако за сведока узмемо представника са грчког говорног подручја који се не слаже са позицијом Цариграда. Руси наводе као пример опозиције таквој политици Васељенског Патријарха протопрезвитера Теодора Зизиса, почасног професора на Богословском Факултету у Солуну. Теодор Зизис у свом чланку *Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυψη και παρερμηνεία εγγράφων*⁸ (Украјинска аутокефалија – скривање и нетачна интерпретација докумената) има за циљ да представи пуну слику о догађајима у Кијевској Митрополији из XV-XVII века и да да правилну интерпретацију поменутих докумената из XVII века. Иако Грк, аутор констатује да је „правда, нажалост, на страни Москве“ и да треба да „подржимо ту страну против које је учињена историјска неправда“,⁹ за шта је и био оптужен од стране грчких етнофилетиста за антипатриотизам и одступање од грчке позиције.

У чланку се даје садржајан али прецизан преглед историје од XIII века, време монголске инвазије, до поменутог XVII века, повратак Кијева под Москву. После монголског поковања Русије трон Митрополита Кијевског био је пренет прво у Владимир, а затим у Москву, с тим

⁵ Алфејев, И.: „Решение Константинополя по Украине – беззаконное деяние“: IntRes: <https://foma.ru/reshenie-konstantinopolja-po-ukraine-bezzakonnoe-deyanie-mitropolit-ilarion.html>.

⁶ Ткачев, А.: „Новый Украинский раскол против истинной Церкви Христовой“: IntRes: <http://pravoslavie.ru/117989.html>.

⁷ Максимов, Г.: „Ересь Константинопольского папизма“: IntRes: <http://www.pravoslavie.ru/118507.html>.

⁸ Ζήσης, Θ.: „Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυψη και παρερμηνεία εγγράφων“: IntRes: https://www.romfea.gr/images/article-images/2018/11/TO_OYKRANIKO_AYTOKEFALO.pdf.

⁹ *Исшо*, 3.

што је Митрополит, иако ван Кијева, задржао титулу „Митрополит Кијевски и све Русије“. Ту политичку ситуацију радо су дочекали украјински суседи католици – Пољаци и Литванци, који су желели да покатоличе Русе, те су искористили прилику и кренули у експанзију својих западних вредности. Увидевши да је споља још увек јака и пружа отпор (пример Светог кнеза Александра Невског), католици су решили да примене систем *divide et impera*, за шта је и било потребно да се завади и раздвоји Црква. У почетку им то није пошло за руком, због тога што Васељенски Патријарх, иако је у то време био у Nikeји (до 1261), није посустао пред притисцима са Запада. Да би добили оно што су хтели, Латини су решили да ствар узму у своје руке, те су стога проникли до Васељенске Патријаршије преко „свог човека“ – Патријарха Јована Калеке (1334–1347). Овај Патријарх је осим грешака које је допустио у догматици, осудио и гонио Светог Григорија Паламу и исихасте, направио и канонске преступе, формиравши нову Галицку Митрополију на територији канонске митрополије Кијевске и све Русије. До промене долази већ у 1347. години, када власт преузима цар Јован VI Кантакузин (1347–1354). Цар, иначе наклоњен исихастима, сменио је Патријарха Калеку и за Патријарха поставио Исидора (1347–1349). Ова промена допринела је да се неканонска Галицка Митрополија укине, а да се јединство Руске Цркве поново

васпостави. Патријаршијски Синод је укинуо Галицку Митрополију на основу Синодалног решења из 1347. о јединству Митрополије Кијевске и све Русије. О томе је цар известио великог руског кнеза Симеона и кнеза владимирског Димитрија и призвао да се сви епископи и верници из мале и велике Русије потчине Кијевској Митрополији.

Како наводи проф. Зизис, постоји мноштво докумената који сведоче да је територија савремене Украјине увек била под Руском Црквом, и да се само у бурним и тешким периодима заједничке историје привремено одвајала, у чему је посредовао и „похлепни Константиноплски Патријарх, који није мислио ни о чем другом осим да удовољи своје потребе и интересе“, како је написао цар Јован Кантакузин о Патријарху Јовану Калеки у писму руском великом кнезу Симеону.¹⁰ Неки од поменутих докумената су у његовом чланку делимично приказани, док су други дати у целини. Постоји још много патријаршијских и синодалних докумената из тог периода које је проф. Зизис уврстио у своју књигу „Константинопољ и Москва“.¹¹

Патријарха Исидора I наследио је патријарх Калист I (1350–1353, 1355–1363). Потом, за време првог патријарховања Патријарха Филотеја Коккина (1353–1354), митропо-

¹⁰ Исѡо, 7–8.

¹¹ Види Ζήσης, Θ. (1989): *Κωνσταντινούπολη καὶ Μόσχα*, Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Βρυέννιος.

литанска катедра из Кијева је 1354. премештена у Владимир. То ни на који начин није представљало поделу митрополије, већ је то била последица „тешких прилика“ – западне интервенције. За време интервенције од стране католичких Пољака биле су окупиране области на југо-западу територије савремене Украјине. Да би их присвојили себи, неопходно је било да се на тој територији формира самостална митрополија, али то Константинопољ није допуштао. Знајући већ како треба решити проблем са Константинопољем, језуити и Пољаци сачекали су погодан тренутак и успели су да пробију лед. Наиме, Краљ пољски Казимир запретио је 1370. Патријарху Филотеју Коккину, за време његовог другог патријарховања, да ће покатоличити све Русе, те је Патријарх између два зла изабрао оно мање, и рукоположио Антонија за Митрополита Галицког тако да је Кијевска Митрополија поново била раздељена. Потом се Патријарх Филотеј правдао Митрополиту Кијевском и све Русије Алексеју да су Пољаци претили, али је уједно и нагрдио Митрополита Алексеја што тај није оставио пастира народу Малоросије под пољском окупацијом. Мада је још питање ко ту кога није поставио и оставио (у животу). Привремени раздор био је, како наводи проф. Зизис, недуго затим поново превазиђен.¹²

¹² Ζήσης, Θ.: „Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυσφη και παρερμηνεία εγγράφων“, 22.

Нови проблеми настали су услед историјских дешавања средином XV века: Фирентинска унија (1438–1439) и пад Константинопоља (1453).

У саопштењу са Фанара се наводи како је „половином петнаестог века, након избора Митрополита Јоне у Москви (1448) и Григорија, под унијатским Патријархом Григоријем Мамасом (1458), Кијевска Митрополија подељена је на два дела“ (Милојков 2019).¹³

Сагледајмо како је до тога дошло. Што се тиче избора Митрополита Јоне, треба истаћи да је пре своје хиротоније он био на путу до Константинопоља, али је кнез, сазнавши да је Константинопољ прихватио унију, наредио делегацији да се врати. Због настале ситуације, Митрополита Јону су 1448. рукоположили за Митрополита Кијевског и све Русије руски епископи, без учешћа Константинопоља. То је уједно био почетак осамостаљивања Руске Цркве, која је у своју одбрану правдала овакав поступак тиме што у Цариграду није био православни, већ унијатски патријарх.

Горепоменути унијатски Патријарх Григорије Маман рукоположио је 1458. Григорија за Митрополита Кијевског, Литванског и целе јужне Русије. Али Москва то није прихватила, већ су кнез и митрополит написали писмо литванском кнезу, епископима и народу,

¹³ Милојков, *исто*.

призивајући да не деле Руску Митрополију. Следеће године, 1459, у Москви је сазван Сабор ради превенције поделе Руске Митрополије. На том сабору је први пут употребљена титула Митрополит Московски и успостављен начин избора истог уз учешће руских епископа, без утицаја Цариграда, тј. већ Истамбула. Али тај Сабор није успео да заустави неминовну поделу Руске Митрополије коју су тако радо прижељкивали са Запада и Фанара. После поделе Кијев је постао центар делатности језуита и унијата који су активно спроводили политику оријентисања локалног становништва према западним државама. Поред тога почела је да се шири русофобска пропаганда и конституише, до тад непознат, украјински национализам и сепаратизам.

Вратимо се саопштењу и докazuje са Фанара. Поменути унијат „митрополит Григорије се касније вратио православној вери и био је изабран од стране Васељенског патријарха Дионисија I (1470), док је 1561. године био у Москви постављен нови митрополит, Теодосије, без договора са Васељенском Патријаршијом“.¹⁴

Што се тиче тог „враћања Васељенском Православљу“, да бисмо боље разумели како је то тада било, имамо прилику и данас да видимо како поједини расколници преко Фанара и воље једне „прве међу једнакима“ помесне цркве

преко ноћи постају „православни“ епископи нове митрополије. Тако да вековна делатност и брига за Кијевску Митрополију од стране Васељенске Патријаршије није било ништа до додавања нових цепаница на потпаљену ватру вештачког раздора међу малоросима и великросима. Данас је то једино добило другачију, демонстративну и отворену форму уз пуну подршку украјинских националиста.

Такође, грешке се дешавају, што је и овде био случај, али понекад та грешка може да да другачије виђење ствари. Наиме, Митрополит Московски Теодосије јесте био изабран од стране руских епископа, али не 1561, како се наводи и у оригиналу саопштења, већ 1461, одмах после смрти првог *de facto* аутокефалног Митрополита Кијевског и све Русије Јоне. Један број, али сто година, мења ствари, историју и њену интерпретацију.

Што се тиче даљег текста саопштења: „Када се 1654. године Украјина политички ујединила са Русијом, почело је да се покреће и питање црквеног уједињења тог региона са Московском Патријаршијом“.¹⁵ Из горенаведених историјских чињеница и докумената које приводи проф. Зизис питање је да ли је 1654. започет процес уједињења или процес васпостављања јединства две области, не као две митрополије у једну Кијевску, како је то било, већ у новим

¹⁴ Исто.

¹⁵ Исто.

околностима под једну Московску Патријаршију (од 1589). Из даљег текста саопштења: „Међутим, митрополити, епископи, клир, племство и сав народ Украјине снажно су одбили то уједињење. Узалудни су били и напори Русије да при своје Кијевску Митрополију 1684. године од Васељенског Патријарха Јакова. Кијевски Митрополит Силвестер, заједно са својим наследницима Дионисијем, Јосифом и Антонијем, упркос притисцима, није прихватио да буде хиротонисан од Московског патријарха. Једино се њихов наследник Гедеон 1685. године сагласио да прими хиротонију од патријарха Московског Јоакима, али је и тада велики Сабор који је сазван у Кијеву прогласио овај избор не валидним, а хиротонију незаконитом, јер је обављена без знања Васељенског патријарха. Овај акт Московске Патријаршије представљао је озбиљан канонски преступ¹⁶“. Да је једном братском народу довољно да за неко време, око 10–20 година, промени свест и однос према браћи преко територијалне границе, имали смо прилику да видимо и у овим крајевима (нпр. односи међу републикама бивше Југославије, или „Монтенегринаца“ према Србима). Како се онда очекује да после скоро два века унијаћења, украјинског национализма, русофобије и сепаратизма од „Москаља“, уз још помоћ и покровитељство из Истамбула,

пропапски и прозападно оријентисаних снага одреагује на позив Москве на заједништво и уједињење, који би им ускратио њихова национална права и слободе? А пошто су неки ипак желели да се врате у заједницу са Русијом, а то никако није било у интересу колонизатора са Фанара, ту делатност су признали неважећом, а иницијативу осудили. Канонске преступе и оптужбе препустићемо каноничарима. Мада услед одсуства јединственог зборника канона, данас се једни исти канони могу се користити и за оптужбу и за оправдање, стога питање канона изискује посебно истраживање.

Поводом тврдње да је предаја Украјине под јурисдикцију Руске Цркве привремени акт, проф. Зизис се бавио анализом интерпретације предложених докумената из Васељенског саопштења.¹⁷

У првом документу се налази патријаршијско и синодално решење које је било издато за време патријарха Дионисија IV. Према том документу јурисдикција над Кијевском митрополијом предаје се Руској Цркви.

Како је о томе већ било речено, Кијев је услед тешких историјских околности био изолован од Руске Цркве и привремено био под Константинопољем. Када су тешка времена (интервенција Пољске)

¹⁶ *Исѡо*.

¹⁷ Ζήσης, Θ.: „Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυψη και παρερμηνεία εγγράφων“, 28.

прошла, онда је Кијев опет враћен Руској Цркви. О томе нам сведочи епиграф документа, у којем стоји да је Патријарху Московском била послата посланица, у којој се дефинише потчињење Кијевске Митрополије Москви и поредак рукоположења Митрополита Кијевских, које су бирали на Кијевском Сабору тамошњи епископи.

Пита се проф. Зизис зашто тумачи Фанара скривају ту очигледну потчињеност Кијева Московском Патријарху и својевољно интерпретирају смисао посланице.¹⁸ Као пример наводи како „потчињеност“ Кијевске митрополије Московском Патријарху значи само да последњи има право да рукополаже Кијевског Митрополита. Али је у документу баш речено да има право да хиротонише, а не да му се дозвољава да врши хиротонију. Када архијереј даје благослов епископу из друге јурисдикције да рукополаже, он то ради у конкретном случају и тај благослов не траје више од три века, а потчињење рукоположеног ономе који је рукоположио по благослову другог архијереја се не доводи у питање. Помињање Константинопољског заједно са Московским Патријархом знак је поштовања и сећање на односе између двеју Цркава. Проф. Зизис у интерпретацији појединих речи уз помоћ филолошког приступа види покушај да се у Васељенском саопштењу акце-

нат помери са суштинских ствари.

Проф. Зизис указује и на то да други документ из Васељенског саопштења само потврђује горе наведене тврдње.¹⁹ Писмо Патријарха Дионисија IV адресирано руској царевини разликује се од претходног. У првом се говорило да су руски владари тражили дозволу да Москва рукополаже Кијевског Митрополита, а у овом је затражено да се Кијев потчини Московској Патријаршији, што би резултирало да Москва добије право да рукополаже Митрополита Кијевског. Синод је прихватио и уважио обе молбе, тј. предао је потчињење Кијева и хиротонију његовог Митрополита Московској Патријаршији. Такође се говори да Кијевска Митрополија треба да буде под Московском Патријаршијом и да сви будући архијереји поштују Патријарха Московског као Предстојатеља и духовног оца, добивши од њега рукоположење. О каквој тачно привремености на основу ових чињеница говоре на Фанару? На основу чега они то виде? Што се тиче помињања Кијевским Митрополитом прво Васељенског Патријарха па тек онда Московског, ту није реч о јурисдикцији, пише професор, већ о историјском значају Константинопоља у Православљу и због чињенице да је Кијев био враћен Москви од стране Константинопоља.²⁰

¹⁸ *Исѹо*, 30.

¹⁹ *Исѹо*, 32.

²⁰ *Исѹо*, 34.

Дакле, иако су после обраћања у хришћанство сви Руси (малороси –украјинци, великороси – руси, белоруси – белоруси) наредних пет векова били у једној Митрополији Кијевској и све Русије, дешавало се да услед спољне интервенције и унијатског притиска дође до поделе те Митрополије, али се та подела недуго затим превазилазила. Политичка ситуација је довела до тога да у XV веку дође до веће и дуже поделе. Али услед територијалног уједињења Украјине са Русијом 1654. уследило је и уједињене Кијевске Митрополије са Руском Црквом 1686. И поред свега наведеног, у данашње време Фанар, који (опет) подржава расколничке прозападне групације, говори да Руска Црква никада није имала јурисдикцију над Украјином, и да је сходно ова два документа предаја била привремена, због чега себи присвајају Украјину.

Узимајући у обзир све горе наведено, може се констатовати следеће:

Грчке Цркве би требало да узму страну историјске и канонске истине, а не да им оријентир буде национална припадност и симпатија према грчком Патријарху.

Кијев је саставни и неодвојиви део Руске Цркве још од крштења Руса (988). Константинопољ се једно време чак залагао за јединство Руса у једној Митрополији и доста допринео да се то јединство очува. Али користољубиви и неправославни патријарси за време окупације југо-западних руских

земаља од стране западних интервената и унијата својим деловањем разделили су то руско јединство. Нажалост и данас се да приметити да Патријарх Константинопољски, под утицајем русофобског Запада, прави исту грешку.

Решењем из 1686. васпостављено је јединство између Кијева и Москве, које је било подржано путем званичних докумената од стране Константинопољског Патријарха. Данас је, међутим, Фанар одбацио та решења и окренуо се западним латинским партнерима, на тај начин наневши штету не само Русији, већ и целом Православљу.

Два документа, које Васељенска Патријаршија користи као доказ, погрешно се тумаче и извитоперавају. На основу изнесених чињеница повратак Кијева Руској Цркви је очигледан. У току три века и више (1686–2018) из Фанара нико није оспоравао припајање Украјине Руској Цркви. Тек сада се, путем извитоперавања и погрешног тумачења историјских чињеница, заједно са расколницима, унијатима и прозападним делом украјинског друштва покушава да то питање буде аргумент антиканонског заузимања Украјине, наносећи штету целом Православљу.

Добијањем „томоса“²¹ и усвајањем нацрта закона бр. 4128 о

²¹ „Bartholomew Signs 'Tomos' Granting Independence To New Orthodox Church In Ukraine“: IntRes: <https://www.rferl.org/a/ukrainian-church-to-get-autonomy-this-weekend-in-istanbul/29692716.html>.

црквеној имовини у украјинском парламенту²² проблем у Украјини прелази из црквене области у државну, те се даје легитимитет за прогон свештенства и народа УПЦ МП. Ова Украјинска криза, нажалост, још увек траје и питање је како ће се развијати и шта ће бити са УПЦ МП и Православљем. Нама преостаје да се молимо за „све Православне хришћане“, нарочито за браћу из Украјине, и да се држимо правог пута и сведочимо истину.

* * *

Библиографија:

- Ζήσης, Θ. (1989): *Κωνσταντινούπολη και Μόσχα*, Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Βυρέννιος.
- Ζήσης, Θ.: „Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυψη και παρερμηνεία εγγράφων“: IntRes: https://www.romfea.gr/images/article-images/2018/11/TO_OYKRANIKO_AYTOKEFALO.pdf (посећено 15. 1. 2019. г.).
- Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας – Ομιλούν τα κείμενα: IntRes: https://www.patriarchate.org/theological-and-other-studies/-/asset_publisher/GovONi6kliut/content/o-oikoumenikos-thronos-kai-e-ekklesia-tes-oukranias-omiloun-ta-keimena?_101_IN-STANCE_GovONi6kliut_languageId=el_GR (посећено 15. 1. 2019. г.).
- Алфеев, И.: „Решение Константинополя по Украине – незаконное деяние“: IntRes: <https://foma.ru/reshenie-konstantinopolya-po-ukraine-bezzakonnoe-deyanie-mitropolit-ilarion.html> (посећено 15. 1. 2019. г.).
- „Верховна Рада прийняла рейдерський законопроект № 4128“: IntRes: <http://news.church.ua/2019/01/17/verhovna-rada-prijnyala-rejderskij-zakonoproekt-4128/> (посећено 17. 1. 2019. г.).
- Максимов, Г.: „Ересь Константинопольского папизма“: IntRes: <http://www.pravoslavie.ru/118507.html> (посећено 15. 1. 2019. г.).
- Милојков, А.: „Васељенски трон и Украјинска Црква – Сведочанство докумената“: IntRes: <http://teologija.net/vaseljenski-tron-i-ukrajinska-crkva-svedocanstva-dokumenata/> (посећено 15. јануара 2019. г.).
- Ткачев, А.: „Новый Украинский раскол против истинной Церкви Христовой“: IntRes: <http://pravoslavie.ru/117989.html> (посећено 15. 1. 2019. г.).
- „Bartholomew Signs 'Tomos' Granting Independence To New Orthodox Church In Ukraine“: IntRes: <https://www.rferl.org/a/ukrainian-church-to-get-autonomy-this-weekend-in-istanbul/29692716.html> (посећено 15. 1. 2019. г.).

Примљено: 4. 3. 2019.
Исправљено: 11. 4. 2019.
Одобрено: 16. 4. 2019.



НАД ПЕСНИЧКОМ
ЗБИРКОМ
ИЗВОР НА ДЛАНУ
МИОДРАГА
Д. ИГЊАТОВИЋА

Радмила Грујић
(rada.evdochia@hotmail.com)
Београд

Извор на длану

Једна жива жила низ дланове се слила
Подмећем под њу усне и шкољку – длан
а из кладенца огласи се чаробница вила
и пита: видиш ли лице своје, ноћ ил' дан?

Пољупцем китим воду – грозд на камену
С њом испијам злато сунца и плавет неба
Осећам да судбина ми руку држи на рамену
и пита ме: колико ти још времена треба?

А ја кажем: бршљан сам свит уз Божје стабло
и путујем само да сазнам крај свога пута
Овде жеђ тајим ко латица и ко суво тло
Путујем јер беспућем ми душа још лута

А по небу и Сунце кружи као грабљивица
Осећам како прашина сипи из свих ствари
У кладенцу смеје се небо ал' без мог лица
Док се мени бисерна кап још на усни зари

Рефлексија на песму из богословског угла:

Предиван наслов песмарице и сâма песма! Љубавна! Свака је песма љубавна, али зависи коме или чему смо срце поклонили.

Живот је стално путовање, а ми путници. Вода песника сусреће и прати на сваком његовом кораку. Вода – извор вештаственог живота, извор који утољује („тажи“) телесну жеђ, али не и жеђ за Жуђеним.

Сливајући се са песниковог длана у млазу, вода гргори и ромори као да из њега извире. Дланови су источници нашег рада и потврдници нашег миловања. Управо како пева наш песник, са водом смо повезани животно и примамо је „пољупцем“, као љубав материје (њена податност), али са узвратном љубављу према тој материји и осећањем судбинске везе и најпријатније везе са Богом, како то доживљава наш песник као „бршљан свит уз стабло Божје“. У ствари, Божји длан је тај Источник Живота, длан Жуђеног Кога смо жедни, који напаја Водом Живом сву васељену.

Али ту се уплиће чаробница (ђаво) да песника смути и заслепи да у њој не препозна ту Воду, него да га чвршће привеже уз привремену, од које ће стално жеднети. – *Вера твоја сѝасла те је* – каже Христос Самарјанки на кладенцу Јаковљевом, да кроз ову привремену воду, на коју и ђаво полаже право, будеш призвана и приведена ка Води Живој, од вечности и за вечност. А наш песник не види у води Христа него само лепоту

Његове творевине, (свелепоту – пан-кализам), усађену у сву творевину, и диви се твари уместо Творцу. Зато му и ђаво (чаробница-вила) у томе свесрдно помаже. Дужни смо Богу, да дивећи се творевини дивимо се Самом Творцу, али тако да не везујемо срце за творевину него за Творца. У супротном – ђаво нас, с пуним правом, раздужује од тог дуга.

Шта, заправо, ту тражи незвана сапутница – чаробница-вила?

Чаробница користи своје право. Она је ту да му веже срце за творевину, да му као „судбина држи руку на рамену“, да га пресреће, збуњује, застрашује. Она је као „плетисанка“ Лазе Костића из његове песме „Међу јавом и мед сном“, која снове плете и уплиће се у божанску творевину – вара човека кроз творевину – као пророчица која нешто „зна“, али најважније не зна – вољу човекову. Зато песника искушава питањем да ли у кладенцу види „лице своје, ноћ ил’ дан“?

Судбина је у твојим рукама, песниче! Надмудрио си је, дајеш јој прави одговор: „бршљан сам свит уз Божје стабло“. Али као да сâм не верујеш у то? У задњој строфи надмудрила је она тебе, јер како се држиш за Божје стабло ако своје лице не видиш у твари као њен господар и син Божји? „У кладенцу смеје се небо ал’ без мог лица/ док се мени бисерна кап још на усни зари“. Видиш небо у кладенцу како се смеје, и помишљаш да се оно теби подсмева. Да ли мислиш да ти се то Бог руга, да те је оставио и да се испунило лукавство

чаробнице? Зар тако нешто може Бог учинити оном који за себе тврди: „бршљан сам свит уз Божје стабло“? Зар се због сумње коју ти је убацила вила „бршљан“ развио и одлепио од Божјег стабла? *А ко њосумња...* (упореди: Мк. 11, 23–24; Рим. 4, 20–25).

Али, шта је то, песниче, у задњој строфи? Немој овој лепој љубавној песми да поквариш крај. Умио си лице своје и изљубио си се са чудесном водом „бисерних капи“, дао си јој срце своје, зашто се лице твоје не огледа у њој? Поделио си са њом своје љубавне осећаје, узвратио си јој пољупце, јер се само теби дала а не чаробници – узурпатору и манипулатору, која те је замајала да не видиш Бога и себе него, напротив, да помислиш да ти се Бог руга. Да, то је чаробница и хтела – да на сâмом кладенцу живота исиса сокове живота из тебе и наруга ти се: „Ево ти, да се увериш какав је твој Бог уз Кога си се везао као бршљан“! А неће ти вила придодати дане, Бог нам их продужава. Вила је дух палог света који у злу лежи и обмањује те. Магија је стални зачин људског живота, неминовна потврда нашег пада у грех. Не треба је звати, она се сама намеће и уплиће, али је треба правом вером одагнати.

Песниче, на твоје путу сунце жеже, угрожава ти живот, нема ро-се, него прах земаљски у свакој ствари, али Небо се не смеје теби него ти се осмехује, твоје подигнутом лицу к Њему у Коме си усликан и препознат као жива икона Његова. Бог нас

је створио Речју, али нас и даље држи на Свом топлем длану, у Својој благој шапи. Са Божјег длана Вода Жива, вода вечног живота, излива се и на твој длан да ти жеђ утоли, да те преобрази да више не жедниш. Заправо, да те призове Жуђеном.

Стихови ове песме су веома сликовити. Лепа песма не може имати тужан крај. То се не слаже са Божјом лепотом. Ова песма, у ствари, и нема краја, она се наставља. У њој је само осветљен један тренутак, урамљена једна слика са пута једног жарког летњег дана, у коме је песник доживео сладост освежења и оснажења кроз размењене пољупце са жуђеном водом. У том дану Бог му се тихо јавља жуборећи, дајући Се, пружајући му ужитак кроз материју – воду, сунце, звезде... Али, где је сладости, ту је и горчине којом ту сладост трују чаробњаци који испливавају из тамних дубина твари или човекове савести. Ако је Бог победник и песникова вера у Њега, ово је само још једно од бројних животних искушења кроз која се брусимо као злато које пролази кроз огањ да би се очистило и заблистало. Тако се и ми искушењима чистимо од рогобатне гордости, таштине овога света и приводимо смирењу да бисмо били у стању да учествујемо и заједничаримо у Земљи смиренних душа – Рају. То је само још једно искушење које нас приближава блаженој Истини пред којом опсене и варке губе своје мрачно дејство и сија вечити Дан у коме нема саплитања. А песма је вапај за Рајем.

Ипак је тужно што песник не види своје лице у том кладенцу, али није никакво чудо, јер је та вода пропадљива и на њу своје право полаже и нечиста сила, ђаво. А шта је Вода Жива? У Води Живој сваки се човек огледа осећајући радост заједничарења са Христом-Источником. Ко ту Воду тражи, неће ожеднети, наћи ће га она Сама јер му иде у сусрет. Окусиће Воде Живе и наш песник јер је на његовом животном путу свака стопа освештана храмовима Божјим у којима је Источник, Светиња над светињама – Часни Престо Христов, из кога истиче Вода Жива која се слива у човеково срце. Наш песник се није напио Воде Живе, није у њој видео лице Христа Спаситеља, и зато није видео ни своје лице, јер слично се огледа у сличном, човек у Богу. Он се за сада само рукама држи као „бршљан... свит уз Божје стабло“, а онда ће се и срцем везати за Њега као икона Божја, јер је на путу утабаном многовековним опитним хришћанским предањем наших православних предака.

Песма је мисија и сведочење човековог племенитог и божанског рода у условима огреховљеног света и Богом допуштених спасоносних искушења. Песма је упесмавање у песму Бога-Песника. Песниче, не одлази са кладенца тужан, твоје лице је уписано у кладенцу Воде Живе! Певај: *Господ је просветљење моје и Спасио је моје, кога ћу се бојати? Господ је заштитник живота мојега, кога ћу се плашити?* (Пс. 26, 1) *Не предај ме душама оних који ме муче, јер уста-*

ше на ме сведоци неїправедни, и слаїа
неїправда сѣму себе. Верујем да ћу ви-
деїти добра Госїодња у земљи живих.
Сїрїлїиво чекај Госїода, јуначи се и
снажи се, срце моје, и поїшрїи Госїода
(Пс. 26, 12–14).

Фуга о песнику

*Не остављај ме свейше, не иди наивна ласїо.
Б. Миљковић*

Уклета као земља песма из себе изниче
Жестока ватра у коју праведни стављају руке
Та шума зубатог коља у којој човек ниче

Песма је птица што ко крст свој осећа југ
Или ко перје снежни обрис Килиманџара
Песма је тек извод из заборављене приче

Она је сласт коју срчемо из коштане муке
Постоји и сан из кога само смрт пронице
У свакој нашој ватри вечности изгори дуг

Од предака нашег говора остаде вера стара
Избрисаше мора свуд по копнима наше луке
Песме су нам у сродству али на нас не личе

Благодарна тишино што кроз мук кујеш знање
Мртви рапсоди настанују језик наше наде
Песма је улица без кућа и плава небеска врежа

Благочивша моја речи твоје су куће и имање
У мој катастар беху уписани и ратар и руке
Ал' ништа од оног што прећуташе осушене приче

Песму опколише реке разливане до пешчане аде
Песму у неговор одвлачи јака космичка тежа
Кад песма буде плод песнику остане голо грање

Рефлексїја на песму из бого-
словског угла:

*Фуїа*¹ о њеснику је седам је-
згровитих тростиха разногласне
химне у име песника, усамљени-
ка, и песме, путнице-селице, који
се састају да би били растављени
и самују да би друге саставили и
повезали плодовима свога благо-
датног усамљеништва.

Песник признаје песми да
она из сѣме „себе изниче“, јер је
потекла из песничке ризнице Бо-
га-Песника и Духом Светим исто-
чила божанску лепоту на „уклету“
земљу, са шумом „зубатог коља у
којој човек ниче“, где „жестока
ватра“ искушења гори, у коју (са-
мо) праведници смеју да „ставља-

¹ *Фуїа* (лат.) – бежање, бекство; му-
зичка композиција за више гласова у
којој се исти став понавља; више разних
гласова, изгледа као да гласови један за
другим јуре и један од другог беже – нај-
важнији и уметнички најбогатији облик
контрапункта.

ју руке“, попут три старозаветна младића који су, не само руке него и сâми ушли у огањ мржње незнабожачке да посведоче својом смрћу своју истиниту веру, и Бог их зато прослави претворивши ватру у росу те живи и здрави изађоше из огња.

Песма је слободна „птица“, а југовина јој „крст“, беличаст „обрис Килиманџара“ који се вишином својом са Небом спаја, и заиста је „тек извод из заборављене приче“ о Рају у коме нас чека Бог, а песма је ту да нас ка Њему обрати и на ту сладост подсети.

„Она је сласт коју срчемо из коштане муке“, из суза, зноја и крви (Приче 16,24; Псалтир), у борби на живот и смрт, која прониче и у снове и у њима наставаља да се пева, јер једино кроз ту муку, али и огањ покајања, изгоре наши греси – дугови у „вечности“ где је Земља живих. Ако нема покајања, *узалуд ранише, доцкан лежеше, једеше хлеб муке...* (Пс. 126, 2).

„Говор“ наших предака знао је само за веру и она остаде у наслеђе и кад нас „мора раселише“. Али остаде на таблицама наших срца оно најважније са вером повезано – наше песме, које на нас грешне не личе него личе на Бога-Песника од кога смо их примили и прихватили, као со и мед, као светлост и светост.

У „благодарној тишини“ и богомислију кује се наше „знање“, у коме је познање да нас та песма

ослобађа од стега, кућних зидова, крилима се узноси и наткриљује нас као „плава небеска врежа“. Јер њу певајући, давно су је за нас онадеждали наши мртви да кроз њу и даље живе у нама.

Песникове „блаженопочивше“ песме и сада живе, стекле су наследство „куће и имање“, јер су се оплодиле мукотрпним радом руку песника ратара и градинара, који је сачувао све оно што је вредно, а прогутао и прећутао испразне приче.

Око његове песме притичу реке, окружују је, разносе и разливају, али је себи привлачи висина космичка, одакле је и потекла, да је у „неговор“ сакрије. Али песник песму не присваја себи. Она је кроз песника само изданак донела, али припада свима, и раскрошњава се у свима. Песник је тога свестан: ако ли је себи присвоји, због његове себичности и гордости нестаће сва раскошна и бујна лепота њеног зеленила, а остаће само „голо грање“. Као што Иво Андрић каже: „Ми, пјесници, смо за борбу рођени; страсни смо ловци, али од плијена не једемо“ (Иво Андрић, *Ex ponto*, стр. 111), него њиме друге хранимо и не присвајамо улов који нам је Бог дао.

Примљено: 15. 4. 2019.
Одобрено: 16. 4. 2019.

□

Адриан Зутер • Ангела Берлис • Томас Целмајер • Милан Кострешевих •
Маја Вејерман • Стефанос Атанасиу • Ерика Мозер

Старокатоличка Црква – историја и садашњост

Библијски институт Православног богословског факултета
Универзитета у Београду – Графид д. о. о. Бања Лука

Са немачког превео Милан Кострешевих

Београд – Бања Лука 2019, 118 страна

ISBN 978-99976-39-44-8

Ова књига даје целовит и веома добро конципиран увид у историју, богословље и савремени живот Старокатоличке Цркве од самог њеног настанка. У жељи и са превасходним циљем да се теолозима, студентима теологије и свима који су заинтересовани за теологију и њене некадашње и данашње изазове прикаже и детаљније изложи, како историја и богословље тако и савремени живот и стремљења Старокатоличке Цркве, настало је ово научно дело. Њега су написали професори и запослени на Теолошком факултету Универзитета у Берну, између осталих и декан проф. др Ангела Берлитс, али су на његовом превођењу и рецензији радили православни богослови тако да је оно плод сарадње и саучествовања теолога ове две цркве. Поред примарне жеље да се читаоци упознају са историјом, бо-

гословљем и савременим животом Старокатоличке Цркве овде је изложен и велики број најбитнијих докумената, у виду програма и преамбула, као и велики број извора, часописа, примарне и секундарне литературе, а све у циљу и са жељом да свим заинтересованима пружи и даљи извори за неко дубље истраживање и проучавање Старокатоличке Цркве и њеног свеукупног живота.

Целокупан садржај овог дела тематизован је и подељен у шест поглавља, а у *Додашћу*, као својеврсном седмом поглављу, приложени су програми и преамбуле које су кроз историју обликовале и дефинисале главне смернице старокатоличке теологије и живота. На самом почетку књиге приказана је генеза и најбитнији чиниоци као и узроци настанка Старокатоличке Цркве. Последице које је Први ватикански сабор

имао на чланове Римокатоличке Цркве као и његови догмати који су усвојени од стране цркве изазваће тако велике потресе у савестима великог броја верника што ће узроковати настанак Старокатоличке Цркве. На веома јасан начин овде је изнето окретање старокатолика ка Цркви са седиштем у Утрехту и преговорима као и заједничким састанцима и духовним разговорима који су на крају довели до спајања старокатолика са Утрехтском унијом 1889. године. Међутим, аутори се у овом поглављу, иако је оно историјско, нису задржали само на историографским подацима настанка националних цркава које припадају Старокатоличкој Цркви, већ су дали доста јасан и дефинисан приказ како те цркве данас делују и изгледају.

Ипак, када се говори о упознавању са било којом црквом, сама реч црква подразумева литургијско-светотајинску праксу и живот те цркве; управо о тој пракси и њеним како облицима тако и особеностима написано је у другом и четвртом поглављу. Аутори се овде нису задржавали на општим местима када је хришћанска теологија у питању. Потврђено је да се Старокатоличка Црква темељи на учењу и организацији ране Цркве и увек све гледа и утврђује управо кроз њена учења и начела. Њено исповедање вере је Никејско-цариградски символ вере и то је чврсто ста-

вљено и недвосмислено изнето на неколико места. Међутим, оно што је сваком богослову, али и верујућем интересантно јесте чиме се старокатоличка теологија одликује. Неколико главних тачака је овде изнето и појашњено, а то су *Еклесиологија месне цркве* (стр. 43–45), *Три службе у Цркви и улога лаика* (45–48), *Екскурс: Рукоположење жена* (48–50. стр) и *Мариологија и поштовање светца* (52–55). Теолошку знатижељу о богослужбеној пракси, а пре свега о Божанственој Литургији и њеним главним појединостима, задовољава четврто поглавље које описује различиту литургијску праксу у различитим државама као и историјске и културолошке околности које су је обликовале.

Црквена структура је нешто што цркву отелотворује и даје јој хијерархијску обличје и самим тим чини је уређеним системом. На који начин је хијерархијски обликована Старокатоличка Црква и какви све клирици у њој служе откривено је у петом поглављу. Она је дефинисана као црква са епископско-синодалном црквеном структуром, сходно томе је изложено шта то у овој Цркви значи као и ко све учествује у њеном синоду. Велики број међународних конференција, лига и друштава старокатолика постоји у Европи и свету и у основним и базичним цртама је изнета њихова сврха и начин деловања. Поред свега тога екуменски карактер ове

Цркве је нешто чиме се она поносила још од самог њеног настанка и на чему је она увек инсистирала. Плод њеног екуменизма као и билатералних дијалога јесу уније као и јединство са неколико цркава. Међутим, она није водила екуменске дијалоге само са црквама које су се издвојиле из окриља Римокатоличке Цркве већи и са помесним Православним Црквама. Овде, у трећем поглављу, изнета је историја дијалога са православнима, али како жеља тако и жива тренутна сарадња са њима.

Управо једна од највећих вежа која спаја и у којој се за сада у великој мери огледа искрена хришћанска братољубива сарадња православља и старокатолицизма је Старокатолички теолошки факултет Универзитета у Берну који је сада званично Институт за старокатоличку теологију. Њему је посвећено последње поглавље. О његовој великој улози као седишту у коме су се школовали будући теолози Старокатоличке Цркве као и о његовом живом деловању и учествовању у свим аспектима живота ове Цркве сазнајемо у овој књизи управо од људи који тренутно на њему раде. Као што је на почетку овог чланка изнето, ова научна студија у делу *Додашак* (стр. 97–109) омогућује читаоцима да прочитају неке од најбитнијих докумената ове Цркве. А о јакој жељи писаца да распламсају жеђ богослова за изучавањем Старокатоличке Цркве сведоче по-

следње странице књиге на којима је дат велики избор извора, часописа и књига које говоре и расветљавају велики број аспеката Старокатоличке Цркве.

Књига је организована на веома једноставан и разложен начин, док је написана стилем веома лаким за читање без улажења у компликована појашњења догматских или литургијско-свотајсинских питања. Она доста прецизно одговара на своју тему без непотребних дигресија и већ познатих одговора. Један богослов или верник у њој ће наћи одличан водич за историју, богословље и живот Старокатоличке Цркве, а уколико има жељу за даља истраживања велики списак литературе ће му отворити нове могућности за тај његов подухват. Допринос ове књиге је велики, осим што нас упознаје по први пут на српском језику са Старокатоличком Црквом, она нам јасно и недвосмислено открива њене жеље и стремљења у екуменском дијалогу са Православном Црквом.



Марко Павловић
(marepavlovic87@yahoo.com)
ОШ „Ђура Јакшић“, Београд

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
2019	LII		1

* 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 италики (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 лейше 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 Пејтој међународној конференције високих православних бојословских 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 теодијашак* 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 погледи* 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 Пејтој међународној конференције високих православних бојословских 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

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

УПУТСТВО РЕЦЕНЗЕНТИМА

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

Поступак рецензирања

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

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

Упутства рецензентима

Оквирна структура рецензије:

1. Обим, структура и научна заснованост

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

2. Посебни елементи

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

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

3. Оцена рада и закључак

Рецензент даје кратку коначну оцену рада и препоруку Уредништву.

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

ЕТИЧКИ И НАУЧНИ СТАНДАРДИ

Уредништво часописа *Теолошки погледи* веома држи до високих етичких и академских стандарда при 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 целисти или делимично, без навођења извора и без стављања под знаке навода. То важи и за текстове који нису ауторизовани, као што су различити интернет сајтови, блогови и сл. Под плагиијатом се подразумева и коришћење туђих радова без навођења извора и онда када они нису дословно наведени већ препричани, парафразирани или преведени са страног језика и слично.

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

SHORT GUIDE FOR AUTHORS

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

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

1. Submission of papers to the Editorial Board

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

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

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

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

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

2. Structure of the paper

The work should include:

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

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

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

3. Technical characteristics of the papers

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

4. References and quotations

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

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

5. Literature Cited

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

Listed below are some examples:

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

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

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

PEER REVIEWER INSTRUCTIONS

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

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

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

The process of reviewing

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

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

ETHICAL AND SCIENTIFIC STANDARDS

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

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

Plagiarism

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

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

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



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

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

Printing:

Printing office
of Serbian Orthodox Church
Kralja Petra 5, Belgrade

Print run:
500 copies

Address:

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

Telephone: +381 11 30 25 116

E-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

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



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

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

Штампа:

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

Тираж:

500 примерака

Адреса редакције:

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

телефон: +381 11 30 25 116

e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

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

Price of annual subscription:

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

Subscription:

+381 11 30 25 113

+381 11 30 25 103

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

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

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

Цена годишње претплате:

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

Претплата:

+381 11 30 25 113

+381 11 30 25 103

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

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

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

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи : двомесечни версконаучни часопис =
Theological Views : Religious and Scientific Journal / главни и одговорни
уредник Дамјан С. Божић. – Год. 1, бр. 1 (1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38,
бр. 1 (2008) – Београд : Свети Архијерејски Синод Српске Православне
Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд : Штампарија Српске Православне
Цркве). – 24 cm

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